

FILOSOFIA

a cura di Katia Rossi

FRANZ ROSENZWEIG - MARTIN BUBER, *Amicizia nella parola. Carteggio*, edizione italiana a cura di Nunzio Bombaci, prefazione di Massimo Giuliani, Brescia, Morcelliana 2011, pp. 361, € 18,50.

Due sono i temi che spiccano (tra gli altri) in questo vero e proprio documento di intensificazione teorica, proposto con cura preziosa da N. Bombaci, rappresentato dal carteggio tra F. Rosenzweig e M. Buber. Il primo è costituito dall'approfondimento delle ragioni che stanno alla base dell'articolazione di una filosofia della religione che delinea una prospettiva ontologica all'interno della quale si rileva che l'essere si dà temporalmente 'tra' gli uomini, accade tra loro linguisticamente (come ha spesso sottolineato un interprete attento e finemente partecipe come B. Casper). La dimensione verbale dell'essere che si temporalizza è quella della Rivelazione, che si trova così ad essere sempre ri-attualizzata, in molteplici modalità, nelle dinamiche di interlocuzione umana, di ciò che esprime il reciproco co-appartenersi di Dio, uomo e mondo. È in questi termini che viene ad essere pensata con originalità di intenti la stessa Rivelazione ebraico-cristiana, anzi: si coglie di essa soprattutto quel valore – ebraico – che si pretende di rimarcare ulteriormente, rispetto alla presa interpretativa del cristianesimo, nel progetto di una nuova traducibilità in tedesco, oltre Lutero, del Tanakh o Bibbia ebraica. Come scrive M. Giuliani, nella sua puntuale prefazione, uno degli aspetti che più colpisce il lettore del carteggio è proprio questa sorta di «ossessione della traducibilità» («culturale prima che linguistica»), vissuta come una sfida da lanciare senza esitazione, di cui si avverte la necessità storica, consistente indubbiamente nel proiettare l'ebraico sul tedesco, 'dentro' la stessa filosofia occidentale, e insieme però anche del tedesco sull'ebraico: è in quest'ottica che si può anche apprezzare il segnale di novità di opere come *La stella della redenzione* e *Il principio dialogico*, contraddistinte da una volontà di non fare del confine religioso un ostacolo insormontabile per una analisi della modernità da svilupparsi pure con sensibilità etica. Tutto questo trova espressione fertile nell'insistenza di Rosenzweig – nel carteggio e anche in altri luoghi testuali (ad esempio, in *I costruttori*) – sul valore propulsivo della «Legge» («la culla a cui Spinoza si sottrasse»: si legge ancora in *I costruttori*), che è appunto fonte di vita e *Scrittura*, laddove non si può non evidenziare come quest'ultima non sia semplice ricordo, nel detto, dell'agire, ma trovi una sua particolare conferma, di fondo, nella capacità straordinaria di ri-animazione (ripetuta: ridetta e riscritta) di ciò che è più interno all'uomo e che si manifesta nel suo essere in relazione. È questo sentire che si può avvertire nella lettera del 9 dicembre

1921 (richiamata da Giuliani nelle sue pagine) o in quella del 18 agosto 1929, a proposito dell'offerta a Buber di recarsi all'Università di Gerusalemme. Nella prima lettera, si manifesta la tensione tipicamente critica del procedere anti-accademico, in ogni senso..., di Rosenzweig, che ho già sottolineato. Si legge infatti:

La parola "religione" non mi piace, perché è diventata troppo spesso una tana di volpi, dal retro della quale scappano i pretesti dell'idealismo, appena uno creda di avere ora la volpe e creda pure che questa non potrebbe più sfuggirgli. Ma il pubblico, proprio per questa sicurezza data dalle molteplici uscite, si arrischia a entrare nell'antro di questa parola, piuttosto che nell'antro, senza uscite, del leone, della parola di Dio (le tracce conducono non al di fuori di questo antro, ma solo verso l'interno). E così, nel migliore dei modi, si chiamerà "Religione come presenza", anche se poi, in verità, tratterà della "Presenza di Dio" (p. 29).

Il secondo tema, per me rilevante, è quello della Rivelazione come segno di relazione, sotto la veste della interlocuzione, di una messa in comune che ripete la differenza irriducibile del dire 'le cose sante' rispetto a tutti i paradigmi di omologazione della stessa «Parola» e del «Giudaismo». È in questa direzione che si realizza l'incontro con il «pensiero dialogico» di Buber, con quella sua concezione di fondo, che definirei ontologico-relazionale, capace di valorizzare ulteriormente, in modo inequivocabilmente eccedente, il primato del «tu umano», inteso come trascendenza relativa, a sua volta però fondato su quel «tu assoluto» che rinvia al protagonismo incondizionato della trascendenza appunto «assoluta»: l'uomo, per essere veramente tale, ha bisogno di reciprocità, degli altri e dell'altro, di ciò che si chiarisce nelle parole, con il 'loro' tempo. È nell'interlocuzione, con la sua decisiva reciprocità, che si può cogliere la relazionalità di Dio, mondo, uomo, il suo valore/valere da salva-guardare a tutti i costi, anche in netta contrapposizione con le dinamiche dominanti della politica e dell'Occidente 'con-temporanei'. Tutto questo può forse essere letto meglio in contro-luce, per così dire, andando ad alcune osservazioni di un altro grande pensatore novecentesco, Theodor Lessing, che non ha mai cessato di confrontarsi con le questioni specifiche di una non compiuta assimilazione dell'«intelligenza ebraica nella cultura tedesca del '900». È curioso osservare come in Lessing, sulla base comunque del suo essere-ebreo, ritornino per così dire in negativo alcune delle argomentazioni presenti nel dialogo complessivo tra Rosenzweig e Buber: l'idea di una co-appartenenza di uomo e Uno-Tutto, di uomo e mondo (e Dio) infranta/spezzata dall'irrompere dell'esigenza della 'spiritualizzazione', da intendersi qui come espressione di una volontà di normazione/normalizzazione dell'esistenza

umana. Ma al di là di questo rinvio a Lessing e alla sua polemica con i modelli e i valori della *Zivilisation*, della «cultura materiale», considerati come l'effetto 'quasi-naturale' del venir meno della totalità sorgiva di uomo e mondo, mi sembra di poter affermare che l'autocoscienza ebraica, delineata mediante la rivendicazione del significato positivo dell'«etico-volitivo», si presenta, in Rosenzweig e in Buber (pur con tutte le differenze...), come il custode inflessibile delle immagini di respiro ulteriore, di speranza, di sogno che costellano il cammino impervio dell'uomo nella storia.

UBALDO FADINI

* * *

LEO STRAUSS - KARL LÖWITH, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, tr. it. e note di Manuel Rossini, introduzione di Carlo Altini, Roma, Carocci 2013, pp. 213, € 20,00.

Il rapporto epistolare tra Karl Löwith (1897-1973) e Leo Strauss (1899-1973) di recente pubblicato in italiano costituisce un frammento molto significativo delle questioni al centro del pensiero dei due autori – autentici punti di riferimento nel pensiero del Novecento –, oltre che una preziosa testimonianza dell'atmosfera culturale del tempo, segnata dall'avvento della Seconda guerra mondiale e dalla persecuzione antisemita nella Germania nazista. Da qui la scelta opportuna del curatore dell'edizione italiana, di apporre come sottotitolo al volume *La filosofia come emigrazione*.

I due autori, tedeschi di origine ebraica, dopo la presa del potere del nazionalsocialismo iniziano un periodo di emigrazione: Löwith dal 1934 grazie a una borsa di studio della Fondazione Rockefeller fu prima a Roma, poi dal 1936 al 1941 in Giappone, infine dal 1941 approdò negli Stati Uniti dove fu attivo in diverse università fino al 1952. Solo nel 1952, grazie al sostegno di Hans Georg Gadamer poté far ritorno in Germania diventando docente all'Università di Heidelberg.

Strauss dal 1932 grazie al sostegno della Fondazione Rockefeller abbandonò Berlino per Parigi, poi tra il 1935 e il 1937 fu in Inghilterra e infine negli Stati Uniti, dove divenne cittadino americano. Da notare che dal 1932 al 1973 anno della morte, Strauss non tornò mai in Germania, se non per brevissimi e saltuari soggiorni.

I temi del carteggio tra i due filosofi variano da questioni di grande importanza filosofica (l'idea di storia, la critica dello storicismo, il rapporto tra la condizione dell'uomo contemporaneo e la filosofia greca, gli scritti di Kierkegaard, Nietzsche, Max Weber, i concetti fondamentali del pensiero heideggeriano).

deggeriano, la «questione ebraica» e l'Europa, solo per ricordare alcune), fino a discussioni, osservazioni ironiche e sottili rimproveri connessi a vicende di vita quotidiana o problemi di sopravvivenza legati all'impossibilità di vivere in Germania e alla necessità di emigrare per cercare possibilità di insegnamento all'estero. Proprio il tema dell'emigrazione è il punto di incontro tra le questioni quotidiane, ma anche politiche e filosofiche dello scambio epistolare tra i due filosofi: in particolare sul tema dell'emigrazione nel volume sono pubblicate due lettere risalenti al 1933 che possono ben introdurre alla profondità del tema. Scrive Strauss a Löwith il 19 maggio 1933:

Non vedo nessuna possibilità accettabile di vivere sotto la svastica, sotto un simbolo che non mi dice altro che: tu e i tuoi simili siete subumani, *physei* e quindi, a ragione, *paria*. Qui non c'è che *una* soluzione. Dobbiamo dirci continuamente: noi "uomini di scienza" – così si definivano quelli come noi nel medioevo arabo – *non habemus locum manentem, sed quaerimus*. Per quanto concerne la *questione*: il fatto che la Germania che ha svoltato a destra non ci tolleri, non implica alcuna obiezione contro i principi di destra. Al contrario: solo partendo dai principi di destra, dai principi fascisti, autoritari, *imperiali*, si può protestare decorosamente contro la barbarie, senza il ridicolo e pietoso appello ai *droits imprescriptibles de l'homme*. Leggo i testi di Cesare con più profonda comprensione e penso a Virgilio: *Tu regere imperio (...) parcere subjectis et debellare superbos*. Finché da qualche parte nel mondo continuerà a brillare una scintilla del pensiero *romano*, non c'è nessuna ragione per strisciare ai piedi delle croci, neanche della croce del liberalismo. E anche in quel caso: meglio il ghetto di qualsiasi croce.

Così gli risponde Löwith il 28 maggio 1933:

Per quanto riguarda la sua distinzione destra-sinistra, mi meraviglia come lei possa desumerla in modo così dogmatico dalla politica. C'è *molto* da obiettare ai principi di destra, se questi, *di fatto*, non tollerano lo spirito della scienza e dell'ebraismo tedesco. E lei sa che io non difendo affatto la "libertà di spirito" del liberalismo e dei diritti dell'uomo. Il fascismo, poi, è senz'altro un'escrescenza della *democrazia*. Perché essere così "colti" e trasformare sempre e costantemente le cose più vicine in prospettive di storia universale; perché cercare edificazione in Cesare e Roma quando già il cristianesimo ha dissolto fino in fondo questo spirito romano? Anche il Terzo Reich di George non è lo stesso di quello di Moeller van den Bruck. E quest'ultimo, a sua volta, è ancora molto lontano da quello dei "borghesucci inselvaticiti", come li ha definiti Goebbels! Quello che è accaduto finora non è una "rivoluzione", bensì una radicale riorganizzazione e la cosiddetta "idea" di questo rovesciamento piccolo-borghese non è nient'altro che quella

völkisch-nazionalistica con il *novum* della “razza”, un’idea che si deve a un francese e a un inglese: Gobineau e Chamberlain! Ma i tedeschi sono sempre stati incapaci di considerare la storia universale in modo “vero”, vale a dire realisticamente, praticando per contro sempre una *metafisica* della storia. Ecco l’imbroglio: quello che Hegel faceva in grande viene fatto ora, da ogni professore e libero docente, in piccolo, in modo che la prospettiva storico-universale si confonda miracolosamente con gli interessi personali, ben più ristretti. Per quanto riguarda il sottomettersi alle croci, neanche io penso di farlo in una qualche forma.

Come si può desumere da questi brevi passi citati, la posizione dei due autori su molte questioni è assai distante: Strauss interpreta la svolta a destra della Germania come un momento di normale dialettica politica e i principi «fascisti, autoritari, imperiali» addirittura come unica modalità di difesa dalla «barbarie». Questa visione, che sarà filtrata, messa a punto e sviluppata nelle successive opere fondamentali quali *Diritto naturale e storia* (1952), coniuga un’idea di filosofia come modalità conoscitiva volta all’individuazione di verità eterne e il rinvenimento di principi di diritto naturale su cui necessariamente si fonda la vita umana, in ogni tempo. All’interno di tale concezione, un ruolo importante è ricoperto dall’idea che un’aristocrazia politica debba essere il punto di orientamento e di ordinamento della vita statale: evidentemente tale visione non ha permesso a Strauss di riconoscere i reali pericoli per i cittadini tedeschi e in particolare per gli oppositori del regime e per tutta la comunità ebraica di cui egli stesso faceva parte.

Nella risposta, Löwith accusa Strauss di «dogmatismo» e si concentra sull’idea astratta di destra che – nel caso del partito nazionalsocialista – non riesce nemmeno a tollerare «lo spirito della scienza e dell’ebraismo tedesco». Al di là delle definizioni astratte, Löwith si spinge invece a istituire un legame di dipendenza tra le forme novecentesche di democrazia e il fascismo di cui quest’ultimo sarebbe appunto un’«escrescenza». In ogni caso, rimane degna di nota una marginalità delle questioni politiche nella riflessione dei due autori, rispetto alla tragicità degli eventi che caratterizzavano la vita europea negli anni Trenta.

Una maggiore convergenza tra i due filosofi emerge piuttosto in quei punti in cui essi ragionano sul destino di emigrazione che spetta loro, a seguito della dittatura nazista. Strauss concepisce la condizione del filosofo retta dal detto dei filosofi arabi medievali: *non habemus locum manentem, sed quaerimus*. Come osserva Carlo Altini nella sua ricca e puntuale *Introduzione*, per Strauss «nella sua essenza, la filosofia è saggezza straniera e rispetto all’“opinione” è *atropos* sempre e comunque». Il filosofo dunque sarebbe sempre uno straniero in patria che guidato dalla meraviglia della domanda filosofica rimane

inevitabilmente a distanza rispetto alle verità consolidate di un'epoca, in certa misura estraneo alla contingenza del proprio tempo. Con accenti e sfumature differenti, per ambedue i filosofi la condizione di emigrazione è una forma contingente di quell'esilio su cui si fonda lo spazio contemplativo della comprensione filosofica. Scrive ancora Altini, a proposito dei due autori: «per esilio deve intendersi lo spazio interiore che intercorre tra aspettativa ed esperienza, tra origine e destino, tra possibilità e necessità, tra desiderio e realizzazione». Di qui emerge la superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva che sta al fondo della riflessione dei due filosofi.

Lo scambio epistolare si interrompe nel 1935 e riprende nel 1946, per proseguire fino al 1971. Nel confronto a distanza tra i due filosofi ormai affermati diventa centrale la discussione sul pensiero heideggeriano e soprattutto un approfondimento del confronto sul rapporto verità/storicità. Sarebbe impossibile in questa sede riuscire a restituire la ricchezza teoretica del confronto; qui sia sufficiente accennare al fatto che per Löwith verità e storicità sono termini che rinviano reciprocamente l'uno all'altro, mentre per Strauss si tratta di concetti alternativi. Così per Löwith l'essere storico dell'uomo, scrive Altini, deve essere posto «in dialettica tensione con il recupero della “legalità naturale”, cioè con il contesto all'interno del quale l'uomo trova le ragioni della propria specificità, che non è antitesi al mondo, ma appartenenza a un mondo comune». In modo differente, invece, per Strauss la verità rinvia sempre oltre la storicità: secondo le sue stesse parole: «credo [...] che per superare lo storicismo, per prima cosa sia necessario vedere come, prima della “scoperta” della storia, fosse compreso ciò che ora noi denominiamo storia. In altri termini: non si può comprendere la *physis* se allo stesso tempo non si comprende il *nomos*».

MAURIZIO GUERRI