

# ETERNO RITORNO O CONTEMPLAZIONE DEL DIVENUTO, ASTORICITÀ O SOVRASTORIA: KARL LÖWITH LETTORE DI NIETZSCHE E BURCKHARDT

## ABSTRACT

Pochi pensatori – o forse nessuno – occupano nella storiografia filosofica di Karl Löwith una posizione strategica tanto rilevante quanto Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt. Le ricerche löwithiane sono dunque importanti in un doppio senso: tanto come letteratura critica sull’uno e sull’altro autore (e sul loro celebre rapporto), quanto nell’economia complessiva dello stesso pensiero di Löwith. L’articolo proverà a evidenziare tale doppia pregnanza attraverso la ricostruzione di due livelli interpretativi, che non si escludono ma anzi si compenetranano a vicenda. Un primo e più evidente piano, spesso considerato dagli interpreti, illustrerà la lettura löwithiana come un passaggio esistenziale dall’estremismo di Nietzsche alla disincantata moderazione di Burckhardt. A un secondo e meno ovvio livello, la posizione löwithiana sembra in grado di accogliere, almeno potenzialmente, Nietzsche e Burckhardt quali riferimenti complementari, ai fini di una convincente postura nei confronti della storia e del mondo storico.

Few thinkers – or perhaps none – occupy a position as relevant and strategic as Friedrich Nietzsche and Jacob Burckhardt in Karl Löwith philosophical historiography. Löwith’s contributions are therefore important in a double way: as scientific literature on each of these authors (and on their well-discussed relationship), as much as on Löwith’s theoretical thought. This paper will try to highlight this double significance by way of reconstructing two levels of interpretation, rather complementary instead of mutually exclusive. The first and more evident layer, which has often been proposed, will display Löwith’s interpretation as an existential passage from Nietzsche’s extremism to Burckhardt’s disenchanted moderation. On a second and less obvious layer, Löwith’s account seems to be able to structure Nietzsche and Burckhardt, at least potentially, as complementary inputs for an effective stance towards history and the historical world.

---

## CENNI INTRODUTTIVI

Diversi sono i punti di riferimento rintracciabili nel pensiero di Karl Löwith, all’apparenza di carattere esclusivamente storico-filosofico e in realtà portatore di posizioni teoriche del tutto personali e spesso originali. A seconda che si prenda in considerazione un’opera o l’altra, traspare quasi sempre in maniera evidente la preferenza löwithiana per certi nomi e per i loro *Denkwege*, spesso isolati e marginali rispetto a genealogie storicamente dominanti e tuttavia difettose, aporetiche nei fondamenti

speculativi e non di rado alla base di disastrose svolte ben più fattuali; evocare tali eccezioni è quindi un modo per segnalare una *chance* alternativa alla patologia nichilista.<sup>1</sup> Ciononostante, il quadro delle figure davvero essenziali risulta ristretto a pochissime voci. All'insegnamento vivente di Heidegger, perdurante per l'intera riflessione löwithiana pur nell'ambiguità dei rapporti personali dopo gli eventi del 1933 e degli anni successivi,<sup>2</sup> vanno aggiunti i contributi quasi altrettanto decisivi di Nietzsche e di Burckhardt, a cui sono rivolte in particolare due ampie monografie (rispettivamente nel 1935 e nel 1936). Peraltro, se è vero che questi sono i testi essenziali ai nostri fini e che ad essi la ricostruzione sarà limitata, ciò non significa che l'interesse löwithiano nei confronti di tali autori non fosse già attivo da diverso tempo. Il teorico dell'*Übermensch*, in particolare, rappresenta una delle letture essenziali della giovinezza<sup>3</sup> ed è soprattutto il protagonista della tesi di dottorato del 1923.<sup>4</sup> Burckhardt non riceve una tematizzazione altrettanto estesa, ma è comunque impiegato a fondo in un contributo del 1928, dove la sua posizione e quella di Hegel a proposito del divenire storico sono messe a confronto in un dialogo fecondo.<sup>5</sup> Il loro approfondimento nel decennio successivo, dunque, è meno il risultato di un brusco cambio di priorità quanto il coerente, benché sfumato e riveduto, sviluppo di studi precedenti.

Su una *lettura possibile* dell'interpretazione löwithiana di Nietzsche e di Burckhardt intende focalizzarsi il presente contributo. Più precisamente si procederà attraverso un duplice livello interpretativo, il primo volto a ricostruire la lettura immediatamente evidente proposta da Löwith e il secondo indirizzato a sviluppare una prospettiva ulteriore e più sfumata, da rinvenire alla luce del percorso complessivo del nostro autore. In tal modo la posizione iniziale risulterà parzialmente modificata o meglio compli-

<sup>1</sup> L'evento distruttivo per eccellenza, l'ascesa nazionalsocialista e da qui la Seconda guerra mondiale, è in realtà la manifestazione più violenta di un'atmosfera nichilista in atto fin dall'avvento della modernità, riconducibile in estrema sintesi alla doppia separazione di uomo e mondo (di cui è fautore il cristianesimo) e di uomo e Dio, (spiegabile con il più recente processo di secolarizzazione). Al problema del nichilismo è espressamente dedicato LöWITH 2006, rarissimo caso tra le opere dell'autore a contenere una disamina anche storico-politica; cfr. anche LöWITH 1984a.

<sup>2</sup> Ci è naturalmente impossibile, in questa sede, ricostruire anche per sommi capi l'evoluzione del legame tra Löwith e Heidegger. Come punto di partenza, rinviamo il lettore interessato alla lettura del loro carteggio, recentemente pubblicato anche in edizione italiana (HEIDEGGER – LÖWITH 2017) e dell'autobiografia di Löwith (LÖWITH 1988).

<sup>3</sup> Si veda LöWITH 2019, p. 70, e soprattutto LöWITH 1988: ove leggiamo, ad esempio, che a spingere Löwith ad arruolarsi come volontario durante il primo conflitto mondiale, all'età di diciassette anni, era stato «il desiderio di emanciparsi dall'angustia borghese della scuola e della famiglia, una crisi interiore dopo la rottura della mia prima amicizia, il fascino esaltante della "vita pericolosa" che Nietzsche ci aveva trasmesso, la voglia di buttarsi nell'avventura e di mettersi alla prova, e, non ultimo, il bisogno di alleggerire il fardello della propria esistenza individuale, giunta all'età della ragione attraverso Schopenhauer, con la partecipazione a qualcosa di universale che la coinvolgesse interamente» (p. 20).

<sup>4</sup> Il testo, che non è mai stato pubblicato nemmeno in lingua originale, reca l'intricato titolo di *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen* (Esplicazione dell'autointerpretazione di Nietzsche e delle interpretazioni di Nietzsche). Per un riassunto dei suoi contenuti si veda DONAGGIO 2004, pp. 27-33.

<sup>5</sup> LÖWITH 1984b, pp. 1-38.

cata, arricchita da un tassello supplementare: l'apparentemente ovvio slittamento da Nietzsche a Burckhardt non è univoco e anzi nella tarda filosofia löwithiana Nietzsche rappresenta un riferimento più assiduo rispetto allo storico di Basilea. Dalla ricostruzione e discussione critica di Löwith sui due autori, allora, sarà possibile invertire il verso del percorso e mettere in luce la rilevanza, mai esplicitamente ammessa, che questi esercitano sui contenuti squisitamente teorетici della filosofia di Löwith. In altre parole, insistere sulla lettura löwithiana di Nietzsche e di Burckhardt ci consegnerà, di rimando, una chiave interpretativa possibile della riflessione di Löwith, sulle cui implicazioni intendiamo soffermarci in chiusura: in particolare, circa il tema della relazione problematica ma costruttiva tra l'uomo e il mondo storico in cui questi è, inevitabilmente, «gettato».

#### LA PRIMA LETTURA. L'ESTREMISMO DI NIETZSCHE E LA MODERAZIONE DI BURCKHARDT

È forse il caso di introdurre fin da subito alcune citazioni – non le uniche possibili – a sostegno di una valutazione apparentemente aproblematica che ricostruiremo subito dopo. Esse provengono dalle due monografie menzionate, e si collocano nelle rispettive sezioni conclusive. Proprio per questa ragione, i loro contenuti fungono da efficaci *sentenze finali*. A proposito di Nietzsche leggiamo:

«Alla porta carraia di un attimo decisivo la volontà di Nietzsche si è decisa per il voler- se-sesso del mondo — con cui la sua volontà si armonizza in modo sovra-umano — contro il risentimento nei confronti dell'esistenza toccata in sorte. Dal momento che Nietzsche però non era un sovra-uomo, la redenzione avvenne nel modo che egli stesso ha così definito: "Tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia"»<sup>6</sup>

E ancora, all'incantesimo dell'estremo

corrisponde nei discorsi di Zarathustra una quantità smisurata di superlativi e di “sovra” -termini [...] che rimandano tutti al termine base di “superamento” e caratterizzano come estre-

<sup>6</sup> LÖWITH 2003, pp. 181-182 (LÖWITH 1935, p. 158). Da qui segnaliamo subito un problema filologico per noi poco rilevante, e cioè che l'edizione italiana citata (LÖWITH 2003) costituisce la traduzione della versione tedesca del 1956 (LÖWITH 1987), la quale risulta ampliata e rielaborata rispetto alla monografia originaria (LÖWITH 1935). Ci si può domandare, allora, se il giudizio löwithiano su Nietzsche tra 1935 e 1956 muti. A nostro parere, poco o nulla cambia tra le due edizioni in termini di contenuti e valutazioni. Del resto lo stesso autore nella *Prefazione* alla versione del 1956 (p. 7) afferma che l'aggiornamento è inteso nei termini di una *esplicazione* e non di un'alterazione significativa delle tesi sostenute vent'anni prima. I due testi sono in effetti in larga parte sovrapponibili; le aggiunte hanno solitamente l'intento di approfondire e non di modificare radicalmente le tesi precedentemente sostenute. In particolare a risultare arricchiti in modo sostanziale sono il capitolo quinto (*Come si diviene ciò che si è nell'idea dell'eterno ritorno*) e ancor di più quello conclusivo, *La misura critica dell'esperimento di Nietzsche* – nel quale sono introdotti interrogativi di filosofia della storia e filosofia della natura tipici del tardo Löwith. Per una maggiore chiarezza, comunque, esclusivamente per i due studi del 1935 e del 1936 si farà riferimento anche all'edizione originale in tedesco; e in particolare per l'opera su Nietzsche, si segnalerà tra parentesi se la citazione proviene dalla prima edizione, o se è una aggiunta della seconda.

mismo il radicalismo nietzsiano. Le posizioni estreme non sono però “radicali” in senso letterale, ma piuttosto sradicate. Solo il completo sradicamento poteva far credere a Nietzsche che a posizioni estreme possano “subentrare” di nuovo posizioni estreme, ma rovesciate.<sup>7</sup>

Per quanto riguarda Burckhardt, invece:

Poiché Burckhardt manteneva la misura a partire da una medietà interiore, egli era il contrario del “radicale”. [...] Con un risultato “moderato” come questo non si può convincere coloro che oggi sono, a qualunque costo, disposti a credere in qualcosa di nuovo; eppure Burckhardt resterà tuttavia più convincente dei suoi oppositori [...]. E forse lo stesso Nietzsche, alla ricerca di nuove “sorgenti del futuro”, non è stato mai tanto saggio di quanto, in quel biglietto di Dioniso al suo “stimabile Jacob Burckhardt” cede al più anziano la propria pretesa di essere un maestro dell’umanità.<sup>8</sup>

I testi citati suggeriscono una posizione inequivoca. Se pure vi era stata in Löwith, come accennato, un’antica fascinazione nei confronti di Nietzsche, essa si è ora affievolita sino alla scomparsa, a favore di un poco dissimulata preferenza per l’opzione burckhardtiana. Lo slittamento si presenta inoltre in termini non solo teoretici ma anche e anzi prevalentemente esistenziali. A delinearsi è, appunto, un passaggio primariamente *pratico-morale*: l’incanto per l’estremismo nietzsiano è sostituito da una sobria postura di medietà e misura, di moderazione rispetto alla tentazione degli eccessi – nella conduzione della propria vita e dunque anche nelle convinzioni politiche, intellettuali e ideologiche. L’evidente tono appassionato fa quasi pensare a una *conversione*: a un ravvedimento, cioè, che denuncia il falso e nichilistico radicalismo nietzsiano alla luce di una rinnovata facoltà scettica, quella burckhardtiana, capace di smascherare le illusioni di ogni pensiero *privò di misura*.<sup>9</sup>

Tale è in effetti il senso del percorso prospettato nelle due monografie, una volta considerate insieme. Dall’inizio alla fine del testo Nietzsche è descritto come il filosofo dell’esperimento, condotto coerentemente nella teoria e anche nella prassi; la stessa formulazione della sua dottrina in mobili aforismi testimonia il valore attribuito all’avventura nel mare aperto del pensiero, alla rinuncia a quei punti rigidamente stabiliti che caratterizzano i disprezzati filosofi «sistematici».<sup>10</sup> Ma retrospettivamente ciò significa che vi è un rapporto stretto tra il carattere radicalmente nuovo della filosofia nietzsiana e il disastroso esito biografico, nel senso che «misura e mezzo è [...] proprio ciò che manca radicalmente al tentativo nietzsiano di superare l’uomo».<sup>11</sup> Nessuno ha forze sufficienti per assumere su di sé il compito dell’*Übermensch*, e lo stesso Nietzsche non fa eccezione. Nel corso della sua vita questi ha saputo solo indossare la maschera di Zarathustra e, alternativamente, di ognuno dei personaggi –

<sup>7</sup> *Ibidem*. In questo specifico caso, la prima parte dell’ultima citazione è presente in entrambe le edizioni, mentre la seconda è una aggiunta successiva (cfr. LÖWITH 1935, p. 158 e LÖWITH 1987, p. 322).

<sup>8</sup> LÖWITH 2004, p. 321 (LÖWITH 1984c, p. 338).

<sup>9</sup> Si veda a questo proposito JÄGER 1995, in particolare alle pp. 195-208, e anche DONAGGIO 2004, pp. 97-103.

<sup>10</sup> LÖWITH 2003, pp. 9-10 (LÖWITH 1935, pp. 12-13).

<sup>11</sup> Ivi, p. 182 (LÖWITH 1935, p. 160).

mitici o storici – incontrati nel cammino: subendo infine il contrappasso della lacrazione e della schizofrenia.<sup>12</sup>

Alla luce di quanto detto assume un particolare significato la tematizzazione di quello che Löwith considera il nucleo essenziale dell'intera filosofia di Nietzsche, la chiave di volta che a ritroso ricomprende ognuna delle fasi precedenti e successive. Questo fulcro del pensiero nietzschiano, caratterizzato dal medesimo disordine estremistico alla base dei comportamenti esistenziali, corrisponde alla dottrina dell'eterno ritorno. Esporne l'aporia decisiva significa perciò indicare, nel modo più evidente possibile, quella *Stimmung* pratico-speculativa apparentemente promettente ma in realtà da superare quanto prima attraverso Burckhardt. Con l'operazione filosofica dell'eterno ritorno Nietzsche cerca di realizzare l'approdo all'innocenza originaria del fanciullo cosmico, la voce pura dell'«Io sono» che segue all'«Io voglio» e all'originario «Tu devi». Questa è l'opzione manifesta a chi ha riconosciuto il *problema del valore dell'esistenza in quanto tale*, dopo la morte del Dio cristiano e la perdita dell'ingenuità metafisica. Eppure proprio il carattere intermedio di una tale posizione (*l'uomo davanti al nulla*) non può non implicare una pericolosa ambivalenza: da un lato, l'apertura della possibilità del Superuomo (collegato alla realtà dell'eterno ritorno), dall'altro lo spettro della destinazione opposta, l'ultimo (e più brutto) uomo; è *chance* di rinascita e tuttavia anche pericolo di decadenza.<sup>13</sup>

Lo sforzo di Löwith è teso a comprendere le ragioni dell'insuccesso di Nietzsche, rimasto ben lontano dal primo esito. Una precisa immagine può a questo proposito fornire un suggerimento significativo. Zarathustra, infatti, per approdare alla porta carraia che rappresenta l'attimo e che si collega ai due sentieri infiniti dell'avanti e dell'indietro del tempo, è passato dal *trasportare verso l'alto il pensiero* con la partecipazione attiva del proprio volere all'averlo unicamente *evocato in alto*, quale coincidenza con la suprema libertà dell'essere.<sup>14</sup> Secondo Löwith questa duplice e niente affatto sovrapponibile descrizione illustra eloquentemente l'aporia della dottrina dell'eterno ritorno. Da una parte l'esperimento di Nietzsche si configura come il riconoscimento di una pura *necessità*, quella dell'essere così-e-non-altrimenti della totalità cosmica; dall'altra, la dottrina nietzschiana formula esplicitamente la libertà della *volontà*, derivante dalla concezione cristiana dell'esistenza, e dunque pone «il problema di un volere creatore proprio dell'eterno ritorno dell'identico».<sup>15</sup> Nietzsche sembra volere *il destino* inteso come *fato*, ma in tal modo non riesce a fare a meno di una *volontà creatrice umana*. Quest'ultima ha in effetti le stesse funzioni di quella forza creatrice naturale che è già presente e che «crea sempre di nuovo dalla natura, giocando e senza alcuna volontà-di».<sup>16</sup> L'ambiguità sta nel dire volontaristicamente sì al fato eterno che pure non necessita di alcuna concessione, mentre si potrebbe al più *suggella-*

<sup>12</sup> Ivi, pp. 186-189 (LÖWITH 1987, pp. 328-333).

<sup>13</sup> Ivi, p. 44 (LÖWITH 1935, p. 45).

<sup>14</sup> Ivi, pp. 71-73 (LÖWITH 1935, pp. 70-72). L'edizione di riferimento di *Così parlò Zarathustra* qui impiegata è NIETZSCHE 1986.

<sup>15</sup> Ivi, p. 76 (LÖWITH 1935, p. 75).

<sup>16</sup> Ibidem (LÖWITH 1935, p. 76).

*re e benedire* la totalità cosmica naturale. Rimane poco chiaro, allora, come si possa volere ciò che deve essere e non può essere altrimenti senza rinunciare alla moderna libertà del *poter-volare*. Occorrerebbe conformare quest'ultima a una intenzionalità cosmica «per poter dire da ultimo: «*Ego-Fatum*», «io stesso sono il fato e determino dall'eternità l'esistenza», «io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno?»».<sup>17</sup> Con le parole di Löwith:

Due sono perciò i termini di paragone del simbolo dell'eterno ritorno: da un lato un “centro di gravità etico”, con il quale l'esistenza dell'uomo, che ha perso ogni scopo, ne riacquisti uno al di là di sé stessa, e dall'altro lato un “dato di fatto” scientifico nell'essere-presente-a-sé senza scopo del mondo-delle-forze.<sup>18</sup>

La dottrina dell'eterno ritorno appare, in conclusione, come il risultato di una tensione tra due indirizzi opposti, tenute insieme esclusivamente dalla presentazione poetica. *Filosoficamente inconciliabili* sono da un lato la priorità attribuita alla dimensione antropologica, motivata in senso etico-pedagogico, e dall'altro la pura evidenza fisico-naturale. Contrariamente all'intento nietzschiano l'eterno ritorno è lo sforzo di un uomo che si è appena privato di un fondamento, il Dio cristiano, e che risente della tempesta positivistica di un mondo da sé estraniato, nel segno di un'esistenza diventata instabile.<sup>19</sup> Per questo l'eterno ritorno è condannato al fallimento: perché rimane preda – *ed è eloquente espressione*, al di là dell'apparente ispirazione cosmica – di un motivo ancora volontaristico ed estremo, *smisurato*, fanatico nel volersi imporre su tutte quelle soggettività che *Übermensch* non sono.

Tutt'altro pathos esistenziale e tutt'altra (virtuosa) carica caratterizzano il ritratto löwithiano di Burckhardt. Al contrario di Nietzsche, lo storico di Basilea è rimasto perfettamente immune al fascino dell'esperimento e della posizione polare, dogmatica. Ha trovato invece conforto nella moderazione e in una forma di rassegnazione che non è comoda resa, bensì il saggio «malismo» di chi vede le cose come sono, nella loro realtà e nella loro carica essenzialmente problematica, senza consolarsi in ideali illusori. Due sono d'altro canto i modelli di comportamento riconosciuti dallo stesso Burckhardt: la fuga cristiana dal mondo, tipica del tardo antico, e il sorgere dell'apollitia nell'uomo greco del IV secolo, in concomitanza con una generale decadenza dello spirito ellenico e con il venir meno dell'afflato agonale.<sup>20</sup> Essi corrispondono a una scelta esistenziale piuttosto netta, e cioè il fermo rifiuto di ogni ulteriore partecipazione politica in seguito alla delusione delle esperienze giovanili.<sup>21</sup> Ciononostante, ed esattamente nella scelta di una vita dai tratti ascetici, il Burckhardt löwithiano ha saputo intensificare lo sguardo al punto da poter godere del gioioso fiorire del vivente stesso,

<sup>17</sup> Ivi, p. 83 (LÖWITH 1935, pp. 80-81).

<sup>18</sup> Ivi, p. 85 (LÖWITH 1935, p. 83).

<sup>19</sup> *Ibidem* (LÖWITH 1935, p. 83).

<sup>20</sup> LÖWITH 2004, pp. 146-163 (LÖWITH 1984c, pp. 180-197). Löwith si riferisce all'imponente ricerca di Burckhardt sulla civiltà greca (BURCKHARDT 1992), e in particolare al vol. 2., tomo II, intitolato *L'uomo greco nel suo sviluppo storico*.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 139-142 (LÖWITH 1984c, pp. 173-176).

persino nelle sue manifestazioni più inattese e minute. A differenza di Nietzsche, soprattutto, Burckhardt ha saputo essere uno *spirito libero*, consapevole della posizione sofferente dell'uomo nel mezzo della storia e proprio per questo in grado di guadagnare una prospettiva autonomamente raggiunta.<sup>22</sup> Il suo modo di considerare la storia non ha evocato l'immagine arrogante dell'*Übermensch*, ma ha riconosciuto con compassione quella realtà più modesta e però portatrice di una dignità intensa, reale, quale è «l'uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà».<sup>23</sup>

Su tale sobria dimensione si scandisce la storiografia di Burckhardt: nella consapevolezza sempre lucida del rapporto che lega uomo e mondo storico, sia pure nella discrepanza delle forze in gioco e da qui della consistenza profondamente *tragica* della storia. Da essa l'individuo è costantemente *agito* e però rimane *residuo agente*, non pienamente assorbito e non pienamente individuato dalla trama dei grandi eventi.<sup>24</sup> Da quanto appena accennato possiamo allora osservare uno slittamento opposto e tuttavia parallelo a quello di Nietzsche. Se in quest'ultimo la posizione instabile e priva di misura sfocia in una dottrina altrettanto inconcludente, al contrario la qualità innanzitutto morale dell'atteggiamento di Burckhardt ha delle forti ripercussioni sulla sua ricerca teorica. A leggere Löwith, infatti, ne deriva una storiografia ispirata e capace di guardare alla totalità della storia senza lasciarsi distrarre dal rumore dei singoli e più o meno eclatanti avvenimenti, evitando le posizioni unilaterali e il fascino dell'«occasionalismo».<sup>25</sup> Se Löwith sottolinea a più riprese in Burckhardt l'ampio contributo della *visione* (*Anschauung*), al servizio di un vero e proprio «dono del guardare»,<sup>26</sup> ciò si deve proprio alla capacità di osservare il diveniente-divenuto con la sobrietà della distanza, come innalzamento dai turbamenti del proprio tempo e del proprio sé. È esattamente dal mezzo della storia, e non da un'improbabile postazione cosmica, che *l'uomo burckhardtiano reca la sua misura e la sua medietà* alla storicità stessa.

Da questa posizione originale e privilegiata Burckhardt può scorgere l'eredità dei tempi passati e, in lontananza, una *continuità* che riallaccia tra loro epoché antiche,

<sup>22</sup> Ivi, pp. 299-304 (LÖWITH 1984c, pp. 327-331).

<sup>23</sup> La celebre espressione, dello stesso BURCKHARDT 2002, p. 15, ritorna frequentemente nel corso della monografia löwithiana.

<sup>24</sup> LÖWITH 2004, pp. 85-137 (LÖWITH 1984c, pp. 123-172). Löwith dedica questo intero capitolo al confronto tra Burckhardt, Hegel e Kierkegaard in merito al rapporto nella storia tra vicenda personale e necessità universale degli sviluppi evenemenziali. In particolare, secondo Löwith in Burckhardt il singolo mantiene un suo proprio valore, senza essere ridotto come in Hegel a mera parte dell'intero.

<sup>25</sup> Di cui è vittima ad esempio Schmitt, come si vede nel contributo raccolto in LÖWITH 1967 (pp. 113-161) e intitolato *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*.

<sup>26</sup> LÖWITH 2004, p. 172 (LÖWITH 1984c, p. 206). A prova ulteriore di ciò, Löwith riporta una lettera giovanile di Burckhardt all'amico Beyschlag: «Soprattutto avrete da tempo avuto l'occasione di conoscere l'esclusiva inclinazione della mia natura alla *visione*. In tutta la mia vita non ho mai pensato filosoficamente e in assoluto non ho mai avuto un solo pensiero che non fosse congiunto ad un qualcosa di esteriore. Lì dove non posso prendere le mosse dalla visione, non produco niente. Naturalmente considero visione anche quella spirituale, per esempio quella storica, che scaturisce dall'impressione delle fonti.» (ivi, p. 173; LÖWITH 1984c, p. 206)

prospettando l'immagine della storia come un'unica totalità i cui contenuti spirituali essenziali si tramandano di generazione in generazione. Questa storiografia è esattamente il contrario di un assoluto affidamento al contingente, come se l'accadere temporale e il «puro dato di fatto» dettassero il significato delle cose e degli individui – come tende a sostenere lo storicismo volgare – stabilendo la legge di un'assoluta relatività storica. Burckhardt invece possiede «un criterio sovrastorico, che mantiene il suo sapere storico a distanza costante dal flusso degli eventi»; lo spirito umano è essenzialmente storico «*nel mezzo* delle sue trasformazioni storico-temporali».<sup>27</sup> L'approdo burckhardtiano è nel suo esito opposto a quello nietzsiano, poiché a differenza di questi incontra davvero il *tipico* e il *costante* che nel divenire resistono e si ripropongono, con declinazioni sempre diverse e però sempre riconoscibili. Non a caso la ricerca storica di Burckhardt è affiancata dai numerosi studi rivolti alla storia della cultura e dell'arte, i cui più alti manufatti trascendono le esigenze temporanee di quanto è esclusivamente legato agli accadimenti. L'opera artistica – che si tratti della statuaria greca classica, o dei grandi quadri a soggetto mitico di Rubens – è in effetti tanto poco fonte estetizzata di piacere, quanto piuttosto sintesi energetica di quel che nel tempo è destinato a durare sino a sfociare nell'*eterno*: è rappresentazione *ideale* che non coglie una certa parzialità del tempo, bensì l'intero di ogni temporalità.<sup>28</sup> La storiografia burckhardtiana, in conclusione, prende avvio dal rifiuto del proprio tempo storico ma non è per niente un rifiuto del tempo storico *tout court*, quanto appunto «fuga *dal* presente *verso* la storia»; Burckhardt assume lo studio della storia come mezzo per riunirsi all'odierno transeunte indirettamente, *senza una troppo stretta dipendenza*.<sup>29</sup> In tal modo si conferma con Burckhardt un modo per restare a contatto con la storicità, come è pure inevitabile che sia, ma senza più esser soggetti alle logiche volontaristiche e occasionali; postura esistenziale e riflessione teoretica questa volta si compenetranano, agli occhi di Löwith, in una forma davvero convincente.

#### CONSIDERAZIONI SUL PRIMO LIVELLO INTERPRETATIVO

Alla luce di quanto si è ricostruito sembra legittimo parlare, senza troppe esitazioni, di una *conversione* löwithiana dal radicalismo giovanile dell'esempio nietzsiano alla valorizzazione della medietà e della misura di accento burckhardtiano. La dicotomia Nietzsche-Burckhardt, nei toni in ultima analisi morali a cui abbiamo accennato, si declina poi in senso politico, se consideriamo gli avvenimenti e le vicende personali di quegli anni.<sup>30</sup> La dottrina nietzsiana non si è rivelata innocuamente insostenibile

<sup>27</sup> Ivi, p. 193 (LÖWITH 1984c, p. 224).

<sup>28</sup> Ivi, pp. 172-175 (LÖWITH 1984c, pp. 205-209).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 141-144 (LÖWITH 1984c, pp. 175-177).

<sup>30</sup> Nel 1934 per via della sua origine ebraica Löwith sarà costretto a riparare in Italia, a Roma, insieme alla moglie e in condizioni lavorative sempre più precarie. Il soggiorno romano terminerà verso la fine del 1936, a cui seguirà un rocambolesco trasferimento in terra nipponica – l'unico paese in cui Löwith era riuscito a ottenere un invito per un insegnamento accademico – e quindi negli Stati Uniti nel 1941. Solo nel 1952 riuscirà a concretizzarsi il ritorno definitivo in Germania, dopo quasi vent'anni di forzato esilio.

da un semplice punto di vista filosofico; il suo elogio della risolutezza e del radicalismo, al contrario, ha contribuito a comporre quell'atmosfera distruttiva di cui si è nutrito il nazionalsocialismo hitleriano. Nulla di più lontano da ciò è il disincanto burckhardtiano, che nell'opzione della misura rifiuta esplicitamente l'impegno politico e l'adesione ideologica, deleteria in qualunque direzione una volta portata all'eccesso e all'unilateralità. In riferimento al medesimo portato evenemenziale, dunque, Nietzsche e Burckhardt possono essere collocati in posizioni diverse, o meglio *diametralmente opposte*, quali polarità di una stessa linea. La posizione nietzschiiana vi contribuisce in qualità di causa indiretta, contribuendo a creare un clima che rende possibili determinati sviluppi; la postura burckhardtiana, al contrario, può fungere con il suo sguardo scettico e con la sua partecipazione moderata al tempo storico da efficace *antidoto* a una tale deriva – ritrovando quel distacco imparziale che la dottrina nietzschiiana e le successive falsificazioni hanno perduto.

Questo è dunque il risultato cui si perviene attraverso una prima ricognizione della lettura löewithiana di Nietzsche e Burckhardt. Apparentemente esso lascia poco spazio a interpretazioni alternative, e ciò è in particolare vero se ci si limita a prendere in considerazione la prima parte della produzione di Löwith. Se invece si prova a guardare oltre, nei decenni successivi emergono motivi che mettono in discussione tale esito, suggerendo una valutazione più sfumata. Almeno due sono gli episodi da segnalare. Il più eloquente di questi è la posizione, tutt'altro che priva di ambiguità, che Löwith attribuisce nel 1949 a Burckhardt in *Significato e fine della storia*, dedicato alla critica delle filosofie della storia occidentali.<sup>31</sup> Qui Burckhardt figura al principio di una genealogia che procede a ritroso, per esporre il nucleo di senso celato e tuttavia operante all'interno delle speculazioni occidentali sulla storia: ci riferiamo a quell'afflato eschatologico di derivazione religiosa, in particolare ebraico-cristiana, che dopo Agostino e Gioacchino da Fiore è stato con gli esponenti dell'Illuminismo francese e i noti tentativi di Hegel e Marx progressivamente secolarizzato e attribuito al divenire storico stesso nella sua immanenza. Nella ricostruzione di questa catena che cela in sé una inevitabile carica nichilista (poiché finisce per attribuire alla storia un senso e un moto teleologico che a essa non compete), ognuno dei suoi protagonisti si configura come esempio vivente di un tale problema. Il caso di Burckhardt è però particolare, poiché dopotutto lo storico di Basilea ha sempre rifiutato le impalcature delle filosofie della storia, denunciandone l'incompatibilità rispetto al mestiere di storico. Eppure anche la storiografia burckhardtiana risente di un sottinteso presupposto di ordine *metafisico*: Löwith parla di «una sorta di permanenza» e di un «tenue filo» che serve a strutturare l'osservazione complessiva del divenuto. Si tratta proprio di quella forma di *continuità* già messa in luce nella monografia del 1936 che «è più di un semplice procedere innanzi e meno di uno sviluppo progressivo»; è un principio insufficiente a delineare una teleologia della storia o a esprimere un significato ultimo del divenire, e però non del tutto innocente se significa «lo sforzo cosciente di conservare e rinnovare la nostra

<sup>31</sup> LöWITH 2015.

eredità, invece di accettare puramente la consuetudine».<sup>32</sup> Il giudizio formulato a conclusione del capitolo rimane ampiamente lusinghiero,<sup>33</sup> e tuttavia Burckhardt si ritrova accostato a una genealogia di chiaro segno negativo, sia pure quale portatore di una differenza sostanziale. Bisogna peraltro notare come nei tardi saggi brevi di Löwith lo storico di Basilea sia pressoché assente, e risulti sostituito da altri modelli virtuosi (quali la concezione greca e antica del mondo, la posizione eccentrica di Spinoza e il silenzio assoluto e inumano di Valéry).

A questo proposito, dunque, sembra il caso di parlare non di una sostanziale modifica della valutazione su Burckhardt, quanto piuttosto della progressiva presa di consapevolezza da parte di Löwith che un tale modello non è, da solo, sufficiente. Non può essere Burckhardt il riferimento privilegiato del naturalismo tipico del pensiero löwithiano maturo, poiché non sa fornire una descrizione adeguata dell'esistenza umana e della sua creaturalità. Riconosce cioè solo una parte della verità: si accorge della postazione spaesata dell'uomo *nel mezzo della storia*, ma non di quella *ex-centrica e marginale* nell'unico e autentico mondo che tutto comprende e tutto racchiude, il cosmo stesso. È invece quantomeno capace di rilevare questa dimensione, sia pure in modo parziale e inconcludente, il tentativo sperimentale di Nietzsche. Pur senza assistere a una significativa rivalutazione della dottrina dell'eterno ritorno, a differenza di quanto avviene per lo storico di Basilea l'interesse nei confronti di Nietzsche non viene mai del tutto meno, come è attestato da alcuni scritti degli anni Cinquanta e del decennio successivo.<sup>34</sup> Soprattutto, alcune intuizioni di questi fungono da base influente per una filosofia naturalistica che però tenga ancora conto della creatura umana, sia pure nella coscienza della sua debolezza di fronte alla totalità del mondo. E chi nietzschiani risuonano nella esposizione dei caratteri dell'uomo e della sua problematica appartenenza alla realtà naturale: se non può darsi adeguata descrizione senza che ci si riferisca al dualismo dell'*in-naturale* tipicità umana, solido punto di partenza sono proprio i termini nietzschiani dell'*animale non fissato*.<sup>35</sup> L'«antropologia cosmocentrica»<sup>36</sup> di Löwith conserva dunque memoria dell'insegnamento nietzschiano ed è perciò quest'ultima la frequentazione indubbiamente più estesa (insieme al dialogo con Heidegger) dell'intero *Denkweg* löwithiano.

Da qui possiamo giungere a una prima e provvisoria conclusione. Ci sembra che la ricostruzione tradizionale della lettura löwithiana di Nietzsche e Burckhardt, intesa quale passaggio da un'attrazione giovanile per la risolutezza del pensare (e dell'agire) a una più sobria moderazione negli atteggiamenti e nelle ideologie sia ancora va-

<sup>32</sup> Ibidem, pp. 41-43.

<sup>33</sup> «Egli era completamente libero dai pregiudizi moderni, in particolare da quello di Hegel che vedeva nella storia un processo di sviluppo progressivo attraverso cui l'idea del cristianesimo doveva sempre più attuarsi nel mondo della storia» (ivi, p. 52).

<sup>34</sup> Si veda a questo proposito, tra i possibili esempi oltre alla già citata seconda edizione della monografia del 1935, *Nietzsche sessant'anni dopo* (in LöWITH 1967, pp. 163-198) e il capitolo a Nietzsche dedicato in LöWITH 2002, pp. 121-150.

<sup>35</sup> *Natura e umanità dell'uomo*, in LöWITH 1967.

<sup>36</sup> L'espressione è di CERA 2010 o anche CERA 20 (a p. 535).

lida, e però non basti a dar conto in modo adeguato di tutti gli elementi in gioco. Essa è appropriata in due sensi: sa descrivere pienamente il *coté morale-esistenziale* della filosofia di Löwith (che certo continuerà per tutta la vita a scegliere lo scetticismo distaccato di Burckhardt) e motiva le priorità filosofiche di Löwith nel momento in cui sta per entrare nella fase centrale del suo percorso, gli anni Quaranta, in cui si verificherà un corpo a corpo frontale con la storia. Ma proprio alla luce dell'intera filosofia löwithiana, come si è accennato, sembra possibile articolare un approccio rinnovato. Nelle prossime pagine proveremo non a sostituire, bensì a *sovrapporre* alla lettura corrente uno strato interpretativo ulteriore, di carattere essenzialmente teoretico e in un modo che riteniamo non arbitrario; prendendo ancora una volta avvio proprio dalle monografie su Nietzsche e Burckhardt.

### L'OBLIO E IL RICORDO DEL MONDO STORICO

Sono alcuni passi apparentemente meno centrali del testo su Nietzsche a suggerirci una chiave di lettura alternativa. Assodato, come d'altronde è palese nella formulazione stessa della teoria dell'eterno ritorno, che la filosofia nietzschiana è un esperimento alla *ricerca di eternità*,<sup>37</sup> ci si potrebbe domandare come questo si relazioni con l'evidenza della storia nella quale l'animale umano è pur sempre «gettato». A questo proposito particolarmente prezioso è il riferimento all'*Inattuale Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, che viene presa in considerazione solo nell'edizione del 1956 e tuttavia è implicitamente presente già nell'interpretazione löwithiana degli anni Trenta (è infatti discussa nella monografia su Burckhardt del 1936)<sup>38</sup>. L'*Inattuale* può essere vista come anticipazione dell'eterno ritorno nello stabilire l'opzione dell'*astoricità* come componente e più precisamente come atmosfera assolutamente essenziale per ogni storicità che voglia dirsi sana ed equilibrata per l'uomo. Nel testo sarebbero racchiuse, allora, le prime immagini e le prime indicazioni che l'insegnamento di Zarathustra porterà a compimento, reinnestando nel fanciullo cosmico quella forza che nell'*Inattuale* è attribuita solamente all'animale inferiore: il *poter-dimenticare* si rivela caratteristico dell'essere che eternamente vuole sé stesso. La *dimenticanza*, in questo senso, è da *ri-valutare* poiché «ciò che in un primo momento appare come una carenza pre-umana, come vita a-storica dell'animale e del bambino, si dimostra, dal punto di vista sovra-umano di Zarathustra, come una positiva perfezione».<sup>39</sup>

Non dev'essere un caso, allora, che Löwith apra la monografia su Burckhardt proprio con un confronto tra questi e Nietzsche, e che per svilupparlo impieghi con particolare attenzione i contenuti dell'*Inattuale*. In questo modo risalta un procedimento del tutto inconciliabile con quello nietzschiano, a partire tuttavia da un medesimo e problematico stato di cose. Burckhardt e Nietzsche concordano sull'avvento aporetico della modernità, perlopiù valutata in termini negativi per tutte le contraddizioni

<sup>37</sup> LÖWITH 2003, p. 15 (LÖWITH 1935, p. 17).

<sup>38</sup> L'edizione qui impiegata della *Seconda Inattuale* è quella di NIETZSCHE 1974.

<sup>39</sup> Ivi, p. 136 (LÖWITH 1987, p. 268).

che essa implica: quale *barbarie civilizzata* tipica del proprio secolo, che si professa educato e illuminato e invece cela dietro al dogma della cultura universale un'universale mediocrità.<sup>40</sup> Possiamo quindi provare a parlare di una eguale necessità, *peraltro valida anche per lo stesso Löwith di quegli anni*, di una *fuga immediata dalla storia e dal (proprio) mondo storico*, che si attua però secondo due strategie alternative e coronate da esiti alquanto differenti. Alla deludente via nietzsiana del poter-dimenticare e da qui dell'eterno ritorno va contrapposta la scelta della storico di Basilea:

Burckhardt, come un “minatore”, aveva ancora la forza e la pazienza spirituale di scartabellare antichi volumi in-folio per ritagliare da essi quella *sola* piccola percentuale degna di essere saputa, [e] non soffriva, come Nietzsche, della coscienza storica come di una malattia della vita. Il suo tipo di storiografia, che non è né edificante “in modo monumentale”, né semplicemente raccoglie “in modo antiquario” e men che mai giudica “in modo critico”, fin dall'inizio era delimitata in modo salutare dal fatto che lui, con uno sguardo aperto per il mondo storico, “faceva proprio”, ma non “incorporava”, ciò che gli sembrava più degno di essere saputo e conservato dal suo presente. E poiché non era avvelenato dalla modernità poteva anche rinunciare all’“antidoto” e *ricordare, affinché non venga dimenticato ciò che era.*<sup>41</sup>

Anche in questo passaggio non è possibile ignorare l'accento marcatamente pratico-esistenziale che Löwith sembra scorgere nella storiografia di Burckhardt, quale espressione di una vitalità robusta ed equilibrata, ben lontana dalla patologica malattia di Nietzsche. Questo non deve però distoglierci dall'aspetto fondamentale: in virtù di una tale solidità risulta possibile allo storico Burckhardt l'atto ancora benefico del *ricordare* – non in modo acritico, disperdendosi nell'infinita e spesso insignificante serie degli accadimenti, bensì ereditando e presentificando l'autentica tradizione. Solo grazie alla facoltà della memoria può verificarsi quella visione della *continuità* che è conservazione del divenuto e sua rivitalizzazione nel diveniente, e che a questo punto della riflessione löwithiana non incontra alcuna problematizzazione. Soprattutto, è attraverso questa specifica postura che Burckhardt è perfettamente in grado di portare alla luce quella stessa *durata*, se non quasi eternità, che si avvicina sorprendentemente all'intero esperimento nietzschiano.<sup>42</sup>

Quest'ultima considerazione, certo appena abbozzata, dovrebbe essere sufficiente a mostrare il carattere *anche filosoficamente decisivo* della via di Burckhardt, per come è stata intesa da Löwith. Occorre perciò ampliare e trasfigurare sotto nuova luce le già citate qualità della storiografia burckhardtiana, e in particolar modo la sua capacità di approntare una autentica *Darstellung* della storia come intero, totalità in cui affiorano quei motivi che alla temporaneità del tempo sono estranei se non proprio immuni. A questo punto l'opzione può finalmente definirsi come la strada del *sovrastorico*<sup>43</sup> in un senso piuttosto preciso, non genericamente (ed equivocamente) astorico. Nel rimanere nella storia e però non in una sua parte, bensì nell'intero di essa, Burckhardt individua la postazione più adeguata possibile per poter osservare la temporalità e il

<sup>40</sup> LÖWITH 2004, pp. 21-24 (LÖWITH 1984c, pp. 62-65).

<sup>41</sup> Ivi, p. 35 (LÖWITH 1984c, p. 76).

<sup>42</sup> Ivi, p. 37 (LÖWITH 1984c, p. 78).

<sup>43</sup> *Ibidem* (LÖWITH 1984c, p. 78).

suo fondo a-temporale. Questo è il punto che in tal modo può essere davvero *archimedico*: in quanto posto oltre «l’essere completamente storico, senza centro né misura»,<sup>44</sup> sa partecipare alla prospettiva *più-che-storica*, centrata e piena di quella misura che solo la durata in quanto totalità può garantire. In altre parole, con il Burckhardt löwithiano il proprio tempo storico è scartato a favore del tempo storico *in quanto tale*: il contingente è superato, ma solo per far posto all’elemento che lo fonda e lo legittima; non è pienamente rimosso, e anzi costituisce l’apertura appropriata esattamente per quella visione dell’intero che costituiva l’identico interesse del teorico dell’eterno ritorno. Da questa prospettiva, allora, Nietzsche e Burckhardt appaiono certo distanti e tuttavia meno inconciliabili di quanto non appaia seguendo l’interpretazione esistenzialistico-morale. A questo punto dovremmo disporre di elementi sufficienti per rivalutare l’articolazione löwithiana del loro rapporto, aggiornandola in un senso concettualmente più sfumato.

#### CONCLUSIONI. UN’ARTICOLAZIONE DI ASTORIA E SOVRASTORIA

Il confronto fra Nietzsche e Burckhardt, nell’ottica di Löwith, è particolarmente affascinante perché muove dal medesimo problema (esistenziale prima che teoretico) e mette capo a due soluzioni apparentemente opposte. Dato di partenza comune ai due autori è l’osservazione di una realtà storica deficitaria, ingannevole, carente; potremmo dire, essenzialmente e inconsciamente nichilista. L’insufficiente del proprio tempo storico mostra ad entrambi, anche se per vie diverse, *la debolezza di ogni tempo storico in quanto tale*: per l’uno si tratta di una storicità che rimuove la necessaria atmosfera astorica che consente all’uomo una presenza davvero vitale, permettendogli di dimenticare (e da qui di aderire poi al movimento cosmico dell’eternamente ritornante); per l’altro, si tratta di uno storicismo che attribuisce una (illegittima) forza quasi normativa all’accadimento storico, per sua stessa natura effimero, temporaneo e incapace di offrire costanza. In entrambi i casi il superamento del contingente tempo storico deve aprire al riferimento a quanto vi è di continuo e di duraturo, sino a consegnare l’immagine stessa dell’eterno. Ne risulta, dunque, che nell’interpretazione löwithiana Burckhardt e Nietzsche non condividono solo il medesimo punto di partenza, ma dopotutto mirano allo stesso fine. Entrambi gli autori intendono superare la limitatezza del proprio mondo storico per guadagnare una visione (e una partecipazione) disinteressata della totalità che è eternamente eguale a se stessa. La dottrina dell’eterno ritorno e il ricorso ai fenomeni durevoli della continuità sono perciò profondamente simili,<sup>45</sup> e tuttavia estremamente differenti quanto all’esito finale e alla postura esistenziale di fondo che li compenetra – la quale decreta, per l’appunto, la riuscita del secondo e l’insuccesso del primo.

<sup>44</sup> Ivi, p. 193 (LÖWITH 1984c, p. 224).

<sup>45</sup> Ivi, p. 37 (LÖWITH 1984c, p. 78). Non a caso qui Löwith parla di uno «sguardo sovrastorico» comune a Burckhardt e Nietzsche, anche se poi ne specifica i tratti non coincidenti.

La prima proposta interpretativa, giunti alle nostre conclusioni, riguarda quindi una *ridefinizione contenutistica* del passaggio da Nietzsche a Burckhardt, in termini meno suggestivi di quelli pratico-morali – l’approdo a una sobria misura dopo l’incanto dell’estremismo – ma forse più precisi. Si avrebbe a che fare, piuttosto, con il passaggio da un’aporetica astoricità a una più umana e più pensabile sovrastoricità, che non pretende di annullare o di epochizzare un certo tempo storico quale il proprio presente, bensì di ridimensionarlo in rapporto alla misura della totalità della temporalità. Questa proposta, tuttavia, rimane indecisa circa l’eventuale *necessità* di un fallimento dell’opzione astorica e di un successo di quella sovrastorica. In altre parole: è davvero inevitabile che al ricorso alla dimensione astorica consegua un’aporia pari a quella della dottrina dell’eterno ritorno? O non è soprattutto, come ci parso a più tratti di cogliere, la diversa postura esistenziale più che i contenuti specifici delle rispettive teorie a determinare l’esito conclusivo? Sembra possibile, dopotutto, immaginare l’opzione di una astoricità moderata, che tenga ancora conto della storia in essa contenuta (come d’altronde avviene nella seconda *Inattuale*); così come non è fuori questione il pericolo di una *sovraстoria* di stampo burckhardtiano che annulli completamente il senso e il significato dei singoli accadimenti senza i quali, dopotutto, il divenire storico non è nemmeno dato – rassegnandosi passivamente, in tal modo, all’egemonia del loro occasionalismo.

La questione, che rimane senz’altro aperta, ci suggerisce quantomeno di ragionare su un’articolazione più sfumata delle strade di Nietzsche e di Burckhardt. Tale giuntura, anche alla luce di quanto è stato accennato sugli scritti successivi, potrebbe porsi eventualmente oltre la «lettera» ma forse non oltre lo spirito di Löwith. Crediamo sia il caso, perciò, di provare a indicare in chiusura un’interpretazione che non si opponga ma si aggiunga a quella ricorrente, quale implementazione speculativa che nulla contraddice degli atteggiamenti morali e delle posture esistenziali rilevate. Da questo punto di vista sembrerebbe che si debba parlare meno di un passaggio netto e più di una complementarità di sentieri, in definitiva non incompatibili tra loro; o se proprio di spostamento si vuole asserire, esso andrà inteso nei termini di un superamento hegeliano, quale *Aufhebung* che nel togliere conserva e nell’oltrepassare il momento precedente lo ricorda. Si potrebbe allora partire dalla considerazione della *sovraстicità* come contemplazione del tempo storico in forma «archimedica», dal punto di vista più ampio possibile e come totalità. Questo intero essenziale che va oltre il dato di fatto contingente, poco più che casuale nel mare disordinato degli eventi, in quanto *unità del tempo finito* è già consegna di quel *tempo infinito* che corrisponde alla verità dell’eterno (ed eventualmente dell’eterno ritornare). Burckhardt e Nietzsche, in questa interpretazione dell’interpretazione löwithiana, partono dallo stesso punto e soprattutto approdano (o mirano ad approdare) allo stesso traguardo: percorrono con sentimenti differenti diversi tratti di un medesimo sentiero, articolano l’insieme degli eventi storici in un intero che è in effetti l’*astoricità sovrastorica*. Quest’ultima ridona forma, a ritroso, a questo o quell’accadimento preso nella sua singolarità. Si direbbe, allora, che la continuità sovrastorica burckhardtiana è il movimento che consegna l’a-

storicità eterna voluta da Nietzsche; ma è probabilmente più corretto assumere l'una e l'altra come riflessi di una medesima e unica operazione. Il risultato, in tal modo, va oltre la lettura più o meno corretta di una certa fase storica della filosofia löwithiana. In primo luogo suggerisce che l'articolazione del rapporto fra Nietzsche e Burckhardt possa essere visto come *anticipazione* dell'intero *Denkweg* di Karl Löwith, quale sforzo di tematizzazione e *superamento motivato*, non esclusivamente polemico, *del tempo storico*. In secondo luogo rimanda a interrogativi di carattere squisitamente teoretico che vanno al di là di quelli sollevati dal nostro autore e suggeriscono il confronto con altre posizioni, anche contrastanti, che si interrogano a loro volta su una questione per noi eterna: quella del nostro rapporto con la storia.

Marco Barbieri  
Italian Doctoral School of Religious Studies  
[marco.barbieri7@phd-drest.eu](mailto:marco.barbieri7@phd-drest.eu)

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

BURCKHARDT 1992 : J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, a cura di M. Attardo Magrini, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1992.

BURCKHARDT 2002 : J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, a cura di M. T. Mandalari, Milano, SE, 2002.

CERA 2010 : A. Cera, *Io con tu, Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010.

CERA 2013 : A. Cera, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» xv, 1 (2013), pp. 506-554.

DONAGGIO 2004 : E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004.

HEIDEGGER – LÖWITH 2017 : Heidegger M., Löwith K., *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, Pisa, ETS, 2017.

JÄGER 1995 : M. Jäger, *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1995.

LÖWITH 1935 : K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, Die Runde, 1935.

LÖWITH 1967 : K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1967.

- LÖWITH 1988 : K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, a cura di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1988.
- LÖWITH 1984a : K. Löwith, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism* (1948), in *Sämtliche Schriften*, vol. viii, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 102-123.
- LÖWITH 1984b : K. Löwith, *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie* (1928) in *Sämtliche Schriften*, vol. vii, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 1-38.
- LÖWITH 1984c : K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in *Sämtliche Schriften*, vol. vii, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 39-362.
- LÖWITH 1987 : K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in *Sämtliche Schriften*, vol. vi, Stuttgart, Metzler, 1987, pp. 101-384.
- LÖWITH 2002 : K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Roma, Donzelli, 2002.
- LÖWITH 2003 : K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno dell'identico*, a cura di S. Venuti, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- LÖWITH 2004 : K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- LÖWITH 2006 : K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della Guerra europea*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- LÖWITH 2015 : K. Löwith, *Significato e fine della storia*, a cura di P. Rossi, Milano, Il Saggiatore 2015.
- LÖWITH 2019 : K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, Berlin, VTA-Verlag, 2019.
- NIETZSCHE 1974 : F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1974.
- NIETZSCHE 1986 : F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di C. Sini, Milano, Adelphi, 1986.