

Estratto



34.dianoia

Rivista di filosofia



anno XXVII, giugno 2022



Mucchi Editore

34.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †

Direttore Francesco Cerrato

Vicedirettrici Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani

Comitato di direzione Francisco Javier Ansuátegui Roig, Alberto Burgio, Bruno Centrone, Diego Donna, Carlo Gentili, Manlio Iofrida

Comitato scientifico Lorenzo Bianchi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa† (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università degli Studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Vittorio d'Anna (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Franco Farinelli (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Giorgio Lanaro† (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Paolo Quintili (Università di Roma, "Tor Vergata"), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schieder (Leibniz-Zentrum für Literatur - und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università "Ca' Foscari" di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry, Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Roberto Formisano, Gabriele Scardovi, Piero Schiavo, Serena Vantin (coordinatrice)

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it

«dianoia. Rivista di filosofia» è una rivista *peer reviewed*, che fa proprio il codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE: Best Practice Guide Lines for Journal Editors.

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche, le modalità d'invio dei contributi e il codice etico sono scaricabili dalla pagina web della rivista: <http://www.dianoia.it>

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00; numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00 versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015

ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Geca (MI)

© STEM Mucchi Editore - 2022

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore instagram.com/mucchi_editore



I traguardi raggiunti, le novità in cantiere

Sono passati più di venticinque anni dalla fondazione di «dianoia». Quando nacque si presentò come una rivista di storia della filosofia, oggi la sua identità si è aperta ad altri ambiti di ricerca e ha assunto un respiro internazionale, anche grazie all'arricchimento degli organi direttivi, nei quali figurano nuovi amici e colleghi di altri Atenei, non solo italiani. Negli ultimi anni abbiamo mantenuta forte la cifra storico-filosofica, ma abbiamo al contempo consolidato il profilo giusfilosofico ed estetico. Saggi di filosofia della scienza, di filosofia teoretica e di filosofia morale e politica hanno rafforzato già avviate collaborazioni, destinate a continuare in futuro. In questo processo di contaminazione intendiamo proseguire, incoraggiati dal riconoscimento della classe A da parte di Anvur, non solo per il settore di storia della filosofia e di estetica, ma anche per l'intera area giuridica. È stato questo per noi un traguardo importante e incoraggiante, che non sarebbe stato possibile raggiungere senza la competenza e l'impegno di colei che in questi anni ha diretto la rivista, Mariafranca Spallanzani, alla quale va il più sentito ringraziamento da parte di tutta la Direzione.

Oggi, diverse novità sono in cantiere, su queste vorrei spendere qualche parola.

Anzitutto, il passaggio alla quadrimestralità. È da tempo che riflettiamo su questa opportunità, e oggi pensiamo di riuscire a realizzarla già dal prossimo anno. Mantenendo la forma attuale, che vede la consueta alternanza di numeri miscellanei e di numeri monografici, siamo convinti che una periodicità più frequente, consentirà una maggiore agilità e immediatezza nella partecipazione al dibattito filosofico e culturale internazionale. Stiamo inoltre organizzando l'indicizzazione accurata e completa di tutte le annate della rivista, al fine di rendere accessibile il nostro archivio e favorire la condivisione delle ricerche promosse nei decenni trascorsi. Da molto tempo, il web è uno strumento di documentazione indispensabile. Intendiamo perciò rafforzare la diffusione telematica della rivista, migliorando i nostri siti (dianoia.it e www.mucchieditore.it/dianoia) e rendendo disponibili in *open access* progressivamente i numeri che usciranno. Sempre sul web vedrà la luce un'ulteriore iniziativa. Negli anni passati «dianoia» è sempre stata attenta a pubblicare saggi di giovani studiosi, svolgendo in questo modo una significativa funzione formativa. Con l'intenzione di conservare e, se possibile, rafforzare ulteriormente questa vocazione, abbiamo deciso di dare vita a una pubblicazione periodica *online*, «AlmaDianoia», desti-

nata a raccogliere i migliori contributi a tema filosofico di giovani laureati, dottorandi o assegnisti dell'Università di Bologna.

Infine, è uscito quest'anno il secondo dei *quaderni di dianoia*, la nuova collana della Rivista, alla quale teniamo molto per la sua cifra eccentrica e per la grande libertà e multidisciplinarietà che ne qualificano il carattere. È così che, con grande determinazione, sotto la direzione di Marina Lalatta Costerbosa, intendiamo impegnarci a renderla viva e feconda; nella condivisione di questo impegno collettivo il terzo numero sul *Senso della filosofia oggi* è ora in preparazione.

Il lavoro dei prossimi anni sarà intenso, ma anche una sfida affascinante e, perché no, divertente. Nella speranza di poter dare il mio contributo a questo progetto ho accolto con gratitudine ed entusiasmo l'invito, rivoltomi dal Comitato di Direzione, ad assumere la Direzione di «dianoia». Da quest'anno abbiamo con noi, quali nuovi membri della Direzione, anche Javier Ansuátegui Roig e Bruno Centrone, importanti studiosi di fama internazionale che è per tutti noi un onore poter annoverare nel nostro Comitato direttivo.

Tante idee da realizzare ci attendono, nella speranza di offrire ai nostri lettori negli anni futuri, una pubblicazione al contempo ricca e di qualità, affinché a «dianoia. Rivista di filosofia» possa guardare, con interesse e curiosità, chiunque svolga ricerca, in Italia e all'estero, nel campo degli studi filosofici.

Francesco Cerrato

34.dianoia

7 Mariafranca Spallanzani, *Per Olivier Bloch*

Saggi

23 Federico M. Petrucci, *Ai limiti del letteralismo: note metodologiche sul "Timeo" di Platone*

45 Carlo Delle Donne, *Retinentia rerum. Lucrezio sulla reminiscenza platonica*

55 Mattia Mantovani, *Descartes without Clear and Distinct Ideas. A Proposal*

73 Paolo Quintili, Simone Vallerotonda, *Rousseau e Diderot, «fratelli-amici» in musica. L'imitazione invisibile della natura e Jean-Philippe Rameau*

99 Serena Vantin, *Olympe de Gouges tra legge e Rivoluzione. Considerazioni di storia della filosofia del diritto*

113 Alessandro Volpi, *Reich der Freiheit o American Way of Life? Kojève e la «fine della storia»*

129 Peter Langford, *On Slavery. Kojévian Reconstructions*

145 Alberto Giacomelli, *Tradurre l'altrove. Riflessioni sulla trasversalità dell'esperienza estetica a partire dagli Scritti sul Giappone di Karl Löwith*

165 Diego Donna, *Kant con Baudelaire. L'estetica dell'esistenza in Michel Foucault, fra esperienza del limite e artificio*

181 Carolina Tognon, *Violenza di genere e "pedagogia nera". Alla radice di un velenoso legame*

Note

- 203 Roberto Limonta, *Pensare per diagrammi. Modi cognitivi e pratiche testuali nella filosofia del XIII secolo*
- 213 Manuel Fiori, *Rileggere Sulzer per capire l'Illuminismo. Sul primo volume delle nuove Gesammelte Schriften*
- 219 Massimo Gabella, *Due Saggi marxisti di Antonio Labriola nell'Edizione nazionale delle opere*
- 229 Erika Sità, *Due libri recenti sulla memoria storica*
- 241 Paolo Quintili, *Olivier Bloch e il testamento dei materialisti classici. Note di lettura*
- 255 Diego Donna, *Rudy Leonelli, l'intellettuale come io l'immagino*
- 265 *Recensioni*
- 293 *Gli autori*



Tradurre l'altrove.

Riflessioni sulla trasversalità dell'esperienza estetica a partire dagli Scritti sul Giappone di Karl Löwith

Alberto Giacomelli

*This paper aims to address the issue of translation from an aesthetic and cross-cultural perspective. In particular, the focus of the paper is on Karl Löwith's reflections on his experience in Japan, contained in a series of essays published between the 1940s and 1960s. These essays are a valuable and at the same time problematic testimony to the dialogical and translational relationship between the German West and the Japanese East. The issue of translation is therefore not only addressed in this paper in literary terms, but, in a broader sense, as a possibility to access common cultural experiences and worldviews. First of all, it was intended to show the relationship between hermeneutics and translation through a brief critical reconstruction of the positions of Heidegger, Gadamer and Löwith. Secondly, we have showed how Löwith describes the Japanese spiritual experiences of Zen and Shintō, with the aim of challenging the idea that Löwith's positions are based solely on Hegelian Eurocentric assumptions. Thirdly, we addressed the issue of the translatability of experiences such as "truth" and "kindness" in the aesthetic sphere, with reference to the theme of dissimulation. We also addressed the theme of the "modernisation" of Japan with reference to Sōseki Natsume's work *Sanshirō* and some of Georg Simmel's reflections on the metropolis. Finally, we addressed the issue of translation in relation to Japanese architecture and the notions of kire-tsuzuki (切れ・つづき), utsuri-watari (移り渉り) and ma (間).*

Keywords: Translation, Hermeneutics, Kire, Zen, Relation.

La maggior parte dei giapponesi considerano uno straniero che agisca secondo lo stile giapponese non altrimenti da un mammifero che si comporti come un uccello o un pesce.

K. Singer, *Spiegel, Schwert und Edelstein. Strukturen des japanischen Lebens* (1991)

1. *Traduzione, prospettivismo, gettatezza e relazione. Una premessa ermeneutica*

Nella prefazione al celebre libro *Dopo Babele* di Georg Steiner si legge: «La traduzione è formalmente e praticamente implicita in ogni

atto di comunicazione. [...] Capire significa decifrare»¹. Ogni atto di significazione è pertanto un atto di traduzione, e la traduzione fra lingue diverse non è che un'applicazione particolare di una struttura a fondamento del discorso umano *tout court*. L'esperienza traduttiva rappresenta pertanto un gesto coesenziale all'umano, che in ambito intra-linguistico rivela la sostanziale impossibilità del rispecchiamento perfetto di una lingua in un'altra, nonché la consapevolezza di un'intercambiabilità altrettanto impossibile tra esperienze di pensiero appartenenti a culture altre. È evidente, d'altra parte, che dichiarare incolmabile lo scarto inter-culturale, ossia affermare l'impossibilità di una traduzione perfettamente combaciante con la propria esperienza linguistica, non significa postulare un'assoluta incomunicabilità tra differenti prospettive e porzioni di mondo: solamente dallo iato, dalla de-coincidenza dell'alterità con l'identità, scaturisce in effetti una vitale possibilità dialogica². Quello di Babele si rivela allora un mito tutt'altro che distruttivo: la frattura, l'interruzione, il fraintendimento non vanno intesi univocamente nei termini di una dolorosa perdita della piena comprensione originaria, ma anche come occasione di una produttiva proliferazione della differenza. Ciò che viene dall'"altro" stimola e arricchisce proprio in virtù della sua indisponibilità ad essere assimilato e ridotto al "proprio": «Colui che non si sia misurato e messo in rapporto con l'altro», scrive Karl Löwith, «non avrà neppure conoscenza di se stesso»³. «La sorgente del mio Io, che lascia essere me stesso», scrive ancor più radicalmente Bin Kimura, «non si trova all'interno bensì all'esterno di me»⁴.

Alla luce di questa premessa, il presente contributo si propone di comprendere in che termini Löwith affronti e declini il tema della traducibilità, della comunicabilità e della fruibilità dell'esperienza estetica tra mondo tedesco e mondo giapponese, con specifico riferimento ai suoi *Scritti sul Giappone*. Tali scritti, in effetti, sembrano caratterizzati da una volontà «di tornare a se stessi a partire dall'al-

¹ G. Steiner, *Dopo Babele* (1975), trad. it. di R. Bianchi e C. Béguin, Milano, Garzanti, 1994, p. 12.

² Cfr. F. Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà* (2017), Milano, Feltrinelli, 2019.

³ K. Löwith, *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente* (1960), in Id., *Scritti sul Giappone*, trad. it. di M. Ferrando, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1995, p. 56.

⁴ B. Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität aus der Sicht eines Psychopathologen* (1972), trad. ted. a cura di E. Weinmayr, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 3. Cfr. G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 16.

tro», ma allo stesso tempo sono a tratti stati considerati dalla critica come manifestazione di una riflessione fundamentalmente ingenua e gravata da pregiudizi eurocentrici. Attraverso una rilettura dei quattro brevi saggi di estetica comparata che compongono gli *Scritti sul Giappone*, prodotti da Löwith tra il 1940 e il 1960, si cercherà di mettere in discussione la vulgata che per decenni ha inteso questi testi come la testimonianza di un dialogo mancato e di una incomprendimento della cultura giapponese da parte dell'autore. Gli *Scritti* rappresentano difatti non solo la testimonianza personale dell'esperienza giapponese löwithiana, ma anche un'occasione di grande valore ermeneutico per riflettere da un lato sulle ipotesi di traducibilità fra cultura orientale ed europea, dall'altro su un'ampia analisi della cultura greco-cristiana europea dal punto di osservazione distaccato e privilegiato del Giappone. La vicenda biografica e intellettuale di Löwith costituisce perciò un'occasione preziosa per una ricognizione critica, sorprendentemente ancora poco sviluppata, sui temi dell'eurocentrismo, del radicamento identitario, dell'assimilazione culturale e dell'ipotesi di un dialogo effettivo tra parole e pratiche dell'arte giapponese ed europea.

Prima tuttavia di entrare nel merito degli *Scritti sul Giappone* giova forse sviluppare ulteriormente alcune riflessioni relative al plesso ermeneutica-traducibilità, così come appare opportuno evidenziare la necessità di cogliere la sfida dell'intrinseca condizionatezza, finitezza e immanenza dell'esperienza linguistica e storica per sperimentare – al di là di convenzionalismi e di ingenui presupposti essenzialistici – delle efficaci «fusioni di orizzonti»⁵. Con questa espressione, come è noto, Gadamer indicava un processo di intreccio e interrelazione fra l'orizzonte di precomprensione del lettore e il testo: radicata in un terreno inevitabilmente pregiudiziale, l'interpretazione non può che muovere da aspettative di senso contingenti, da proiezioni categoriali specificamente connotate e da strumentazioni segniche e simboliche particolari. È questo, in fondo, il senso dell'indicazione prospettivista e fecondamente scettica di

⁵ Il concetto di «fusione degli orizzonti» (*Horizontverschmelzung*) viene convocato da Gadamer nella seconda parte di *Verità e metodo*, dedicata all'«estensione della domanda sulla verità al comprendere che ha luogo nelle scienze dello spirito». H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2001, pp. 363-779. Cfr. S. Marino, *Fusioni di orizzonti. Saggi di estetica e linguaggio in Hans-Georg Gadamer*, Roma, Aracne, 2012, pp. 13 ss.

Nietzsche: affermare che «non ci sono fatti, solo interpretazioni»⁶, significa negare al *factum* una consistenza ontologica univoca, in favore di un carattere necessariamente condizionato e situato dell'esistenza. A monte della riflessione ermeneutica novecentesca va dunque riconosciuta l'operazione nietzscheana di relativizzazione del sapere, che getta luce sull'irriducibile molteplicità dei punti di vista possibili e sul carattere fluido di qualsiasi schema conoscitivo⁷. Se ogni conoscenza "obiettiva", ogni "realtà" e ogni categoria della ragione rivelano la loro natura «apparente» (*Scheinbar*), vale a dire insediata in possibilità determinate, risulta chiaro, per Nietzsche, il carattere illusorio di un linguaggio – e dunque di una traduzione – che abbiano valenza universale, vale a dire incondizionata, imparziale e immune da interpretazioni.

I temi della finitezza e del carattere costitutivamente prospettico e interpretativo del mondo convocati da Nietzsche costituiscono certamente un plesso decisivo – anche se non direttamente mutuato dal filosofo di Röcken – nel contesto della riflessione di Heidegger, sia in relazione alla sua elaborazione dell'ontologia intesa come «ermeneutica esistenziale», sviluppata nei corsi tenuti a Friburgo fra il 1919 e il 1923⁸, sia in relazione all'«analitica dell'esistenza» sviluppata in *Essere e tempo*⁹. Nella sua opera del 1927 Heidegger descrive l'esserci, che agisce e si decide a partire da se stesso, attraverso le connotazioni di esistenzialità (*Existentialität*), getta-

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, vol. VIII, t. I, 1975, 7 [60], p. 299.

⁷ Cfr. P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano, Mimesis, 2016, p. 15.

⁸ In particolare l'espressione *Ermeneutica della fatticità* doveva designare il titolo del ciclo di lezioni che Heidegger tenne nel semestre estivo del 1923 (poi ufficialmente rinominato *Ontologia*). La nozione «ermeneutica della fatticità» viene elaborata da Heidegger nel serrato confronto con la filosofia di Aristotele, e in particolare con testi quali il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, il VII libro della *Metafisica* e il *De anima*. Cfr. A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 59-111; A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano, Guerini, 2005.

⁹ La relazione tra le formulazioni heideggeriane di «ermeneutica della fatticità» e di «analitica dell'esistenza» e il prospettivismo di Nietzsche costituisce una risonanza del tutto diretta nel contesto della riflessione heideggeriana compresa tra il 1919 e il 1927, dal momento che Heidegger inizierà a confrontarsi analiticamente con Nietzsche solo a partire dal corso universitario tenuto nel semestre invernale 1936/37, che inaugurerà una decennale *Auseinandersetzung* con il pensiero del filosofo, poi confluita nell'opera *Nietzsche*, pubblicata nel 1961.

tezza (*Geworfenheit*) e deiezione (*Verfallen*)¹⁰. È la determinazione esistenziale della *Befindlichkeit*, ossia della «situazione emotiva» o della «situatività», che rende manifesta all'esserci la sua condizione di «essere-gettato»¹¹: la stessa struttura etimologica del termine *Befindlichkeit* rimanda del resto alla condizione del «trovarsi» (*sich finden*), del «situarsi», dello stare nel mondo in un certo modo. L'esserci, pertanto, si trova già da sempre posto, esposto e gettato in un intrascendibile orizzonte di finitezza, che comprende anche una dimensione linguistica che lo precede e lo determina. La critica alla possibilità, da parte dell'uomo, di porsi nei confronti del mondo in una posizione oggettiva e purificata da qualsiasi elemento storico-individuale, il rigetto di una pacifica assimilazione dell'alterità, nonché la negazione dell'ipotesi di una lingua pura, universale e mondata dal contingente rappresentano dunque elementi condivisi dalle riflessioni di Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

La figura intellettuale di Löwith – che, come Gadamer, si forma alla scuola di Heidegger – rientra, seppure in termini polemici ed “eretici”, all'interno di questa tradizione: nonostante il problema ermeneutico non sembri costituire uno dei più espliciti interessi teorici del filosofo di Monaco, il tema dell'interpretazione emerge a più riprese nei suoi scritti in termini significativi. È in particolare uno dei principi fondanti dell'ermeneutica, ossia l'idea che l'interprete sia in grado di comprendere un testo, e soprattutto di coglierne i “non detti”, meglio del suo stesso autore, ad essere contestato da Löwith, la cui riflessione, come mostra Alberto Caracciolo, tiene costantemente presente

una prassi esegetica e poi, ad un certo punto, una teoria ermeneutica, che rifiuta uno degli acquisti più decisivi della teoria dell'interpretazione contemporanea: l'idea che, in quel che un pensatore un poeta un uomo d'azione pensò disse fece, l'essenziale non è quel che egli riuscì a pensare dire fare, ma quel che voleva essere pensato detto fatto da lui o attraverso lui – che il “non detto” è pertanto il *prius* e il *primum* nel pensare storico, il non detto essendo non semplicemente il dimenticato o il tradito ma la sostanza vivente intrinseca al detto, la sostanza che fa sì che questo sia sempre oltre se stesso, come infinita possibilità di avvenire¹².

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, §§ 29, 30, 31, 38, 40, 58, 68.

¹¹ Cfr. C. Pasqualin, *Il fondamento “patico” dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Roma, Inshiboleth, 2015, pp. 104 ss.

¹² A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 121.

L'accento di Löwith all'interprete che si considera un migliore conoscitore del testo rispetto all'autore trova in Heidegger il suo riferimento polemico: in particolare è proprio l'operazione interpretativa della traduzione a risultare problematica, lì dove essa diviene, per Heidegger, appropriazione dei testi greci in lingua tedesca o, più precisamente, in lingua heideggeriana. Questo peculiare trans-ducere implica in effetti, per Löwith, qualcosa di molto diverso da una semplice traslitterazione filologica, dal momento che presuppone un'assolutizzazione della posizione dell'interpretante, che pretende di restituire voce all'essere sulla base della propria pre-comprensione e del proprio pre-giudizio linguistico:

La traduzione valida – che non è necessariamente quella giusta, cioè corretta rispetto al senso letterale – presuppone per Heidegger una relazione tra il pensiero degli albori e il nostro della sera che è svolgimento dell'evenienza storica dell'essere: ossia, una sorta di dialogo tra pensatori pensanti in cui l'essere è quello che veramente ha voce¹³.

Tutt'altro che innocua e priva di rischi, questa operazione traduttiva acquista per Löwith un carattere dogmatico: il tradurre di Heidegger è un interpretare che si vuole unica opzione di verità possibile, la quale va oltre «ciò che è lì nel testo» e si intende come migliore comprensione del testo stesso. Il cogliere ciò che è «in quanto è non detto», si rivela così il principio che guida e fonda l'ermeneutica heideggeriana, la quale appare a Löwith del tutto incentrata sul ruolo predominante dell'interprete rispetto a ciò che viene interpretato. Tale approccio comporterebbe una dinamica di sostanziale circolarità, per cui nel confrontarsi con la storia dell'essere l'interprete-traduttore tornerebbe al suo punto di partenza, cioè a se stesso.

Löwith critica, pertanto, il carattere fundamentalmente solipsistico dell'ermeneutica di Heidegger e dell'analitica esistenziale così come si articola in *Essere e tempo*, opponendo ad essa un'antropologia e una teoria dell'interpretazione fondate rispettivamente sui momenti dell'intersoggettività e della relazione. L'interpretazione autentica scaturisce così dalla possibilità di essere-l'uno-con-l'al-

¹³ K. Löwith, *Saggi su Heidegger* (1953), trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1974, p. 86. Riguardo alla metodologia della traduzione heideggeriana E. Jünger afferma: «L'esegesi di Heidegger è più che filologica e anche più che etimologica: egli cattura la parola dove essa è ancora fresca, nel pieno della sua potenza germinale assopita nel silenzio, sollevandola verso l'alto dall'*humus* della selva», in R. Wisser (a cura di), *Colloquio con M. Heidegger* (1969), trad. it. di O. Nobile Ventura, Roma, Città Nuova, 1972, pp. 24-25.

tro (*Mit-einandersein*), ossia da un'intercessione relazionale¹⁴. Tale dimensione inter-relazionale, che si sviluppa criticamente nei confronti del soggettivismo sul quale si fonderebbe, per Löwith, il circolo ermeneutico heideggeriano, si pone dunque l'obiettivo di leggere la storia dello spirito occidentale utilizzando una «ermeneutica del confronto a due»¹⁵.

Vale tuttavia la pena di chiedersi se e fino a che punto questa teoria del *Mit-mensch* e del *Mit-einander-sein* valga per Löwith anche in relazione all'interpretazione di culture extra-europee.

2. Tra eurocentrismo e assimilazione. Löwith, lo zen e lo shintō

Abbandonata la Germania all'inizio del 1934, pochi mesi dopo la promulgazione della prima legge razziale, che espelleva dalla pubblica amministrazione tutti gli ebrei, Löwith, grazie a una borsa Rockefeller, si rifugia a Roma, dove conosce Giovanni Gentile (che liquida con fastidio in quanto entusiasta dell'impresa abissina) e Benedetto Croce (che invece stima come filosofo e antifascista)¹⁶. Ancora esule a Roma, il 2 aprile del 1936 Löwith partecipa alla conferenza di Heidegger su Hölderlin (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*) presso l'istituto italo-germanico. Pochi giorni dopo, l'8

¹⁴ Già all'interno della sua tesi di abilitazione del 1927 Löwith aveva elaborato una simile concezione dell'ermeneutica come «antropologia dell'alterità», in particolare nei §§ 20- 21, in cui si fa riferimento alla «discussione tra due "sintonizzati l'uno sull'altro"» e all'«ambiguità di un "rilascio" (*Freigabe*) dell'altro». Cfr. K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo* (1928), trad. it. a cura di A. Cera, Napoli, Guida, 2007, pp. 153-156.

¹⁵ Cfr. M.C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli, ESI, 1991, p. 114. Non è possibile, in questo contesto, entrare analiticamente nel merito della liceità della critica rivolta da Löwith all'ermeneutica di Heidegger. Senz'altro problematico sarebbe tuttavia parlare di "soggettivismo" e di "solipsismo ermeneutico" in relazione alla riflessione heideggeriana *tout court*: basti pensare, per esempio, al saggio in forma dialogica *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, pubblicato nel 1959 nella raccolta *In cammino verso il linguaggio*. In questo contesto Heidegger mette esplicitamente in guardia dai rischi di qualsiasi atteggiamento appropriativo nei confronti di concetti ed esperienze proprie di una cultura altra, come quella dello *iki* (いゝき). Come osserva Carchia, «mostrando l'impossibilità di tradurre nel linguaggio della metafisica occidentale la costitutiva eterogeneità di un pensare non assoggettato al *logos*, bensì al "gesto", Heidegger sembra a prima vista sospendere l'unilateralità dello sguardo occidentale [...]. Heidegger pone in luce come il compito di una vera ermeneutica dell'alterità sia quello di procedere a sospendere ogni intenzionalità metafisica nella lingua dell'Interrogante». G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 21. Sul punto cfr. A. Giacomelli, *La struttura dell'iki e l'ascolto dell'Essere. Riflessioni sul linguaggio tra Shūzō Kuki e Martin Heidegger*, «Scenari», (2018), 9, pp. 128-148.

¹⁶ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Kosellek, postfazione di A. Löwith, Milano, il Saggiatore, 1988, pp. 117-120.

aprile Heidegger terrà una seconda conferenza presso la Biblioteca Hertziana, pubblicata in italiano con il titolo *L'Europa e la filosofia tedesca*: si tratta degli ultimi incontri, carichi di silenzi e imbarazzi per la vigente situazione politica, tra Löwith e il filosofo che nel 1928 gli aveva attribuito la libera docenza¹⁷.

Nonostante le lettere di presentazione di Croce, Gentile, Max Horkheimer, Leo Spitzer, Paul Tillich e Karl Jaspers, Löwith non riesce a trovare un'occupazione in facoltà europee: è un suo ammiratore giapponese, il Prof. Yoshitaka Sakaeda, a suggerirgli di richiedere l'intercessione del barone Shūzō Kuki, il quale – già allievo di Heidegger e di Löwith stesso – perora la sua causa presso l'Università Imperiale *Tōhoku* di Sendai. Dopo 33 giorni dalla partenza da Napoli, il 15 novembre 1936, il filosofo sbarca insieme alla moglie a Kobe: il Giappone li ospiterà fino al gennaio 1941.

L'ipotesi critica più spesso evocata nei confronti degli *Scritti sul Giappone* riguarda il fatto che l'autore non avesse alcuna conoscenza linguistica del paese, e che pertanto i suoi saggi si basassero per lo più su fraintendimenti e stereotipi, presentando una «episodicità» fondata su «luoghi comuni»¹⁸. L'esergo del testo *Il nichilismo europeo*, scritto tra il 1939 e il 1940, durante il periodo di insegnamento di Löwith a Sendai, sembra in effetti suggerire chiaramente una concezione contrappositiva e manichea della relazione culturale tra Oriente e Occidente:

L'Europa è un concetto che non ha la propria origine in se stesso, ma nella sua costitutiva opposizione all'Asia [...]. Sui monumenti assiri è stata rinvenuta la coppia concettuale: «ereb» – il paese dell'oscurità o del sole calante – e «asu» – il paese del sole nascente. Secondo la sua origine, e finché resta fedele a se stessa, l'Europa è dunque una potenza politicamente e spiritualmente antiasiatca¹⁹.

In termini piuttosto perentori Bernard Stevens afferma che nell'«eurocentrismo di Löwith, c'era più “rifiuto” dell'Oriente che nel “rifiuto” dell'Europa da parte di qualsiasi pensatore giapponese»²⁰.

¹⁷ M. Heidegger, H.G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia* (1936), trad. it. a cura di J. Bednarich, postfazione di M. Riedel, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 19-36; cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., pp. 85-87.

¹⁸ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 9.

¹⁹ K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazione sugli antefatti spirituali della guerra europea* (1940), trad. it. di F. Ferraresi, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 5.

²⁰ S. Bernard, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, «Revue Philosophique de Louvain», S. XCII, 4 (1994), pp. 542-543. Cfr. F. Baldari, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy*.

Similmente Gianni Carchia sostiene che l'esperienza giapponese sia «una parentesi nella biografia spirituale di Löwith, che egli vive tutto raccolto nella rimeditazione dei suoi anni tedeschi»²¹. Lo stesso Löwith, ripensando ai suoi anni presso l'Università Tōhoku, ammette:

Solo a posteriori mi fu chiaro quanto poco possa trasformare la natura di un uomo adulto, e anche di un popolo, questa emigrazione in paesi stranieri con altre mentalità [...]. Certo, si impara qualcosa in più, e non si può guardare a ciò che resta della vecchia Europa come se non ci si fosse mai allontanati. Ma non si diventa un altro²².

Sempre Löwith rivela di aver letto un solo saggio di Nishida: *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, nella traduzione tedesca del 1939 ad opera di Takahashi Fumi, apparsa nei fascicoli dell'Accademia Prussiana delle scienze²³, e di non aver analizzato, all'interno dell'opera, la centrale questione del "nulla" nel modo adeguato²⁴. Nel saggio intitolato *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, contenuto negli *Scritti sul Giappone*, Löwith sembra perseverare sulla via della sostanziale incomunicabilità e intraducibilità tra visioni del mondo, asserendo che

la maggior parte delle usanze, delle azioni e delle reazioni dei Giapponesi sono agli antipodi delle nostre; per cominciare gli oggetti sono maneggiati al contrario: dove prevediamo di spingere, loro tirano. L'ombrello, da chiuso, si tiene in mano per la cima e con il manico puntato a terra; l'indirizzo della corrispondenza ha il nome della località al primo posto e del destinatario all'ultimo; si legge e si scrive da destra a sinistra; il colore del lutto è bianco invece che nero; la cortesia vuole che la donna si scopra il capo se

Reconstructions in a New Light, «European Journal of Japanese Philosophy», S. IV (2019), p. 106.

²¹ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 8.

²² K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 197.

²³ Cfr. Eastern Buddhist Society, *Nishida Kitarō in translation: primary sources in western languages*, «The Eastern Buddhist», S. XXVIII (1995), 2, pp. 297-302. Per la traduzione inglese del saggio di Nishida cfr. K. Nishida, *The Forms of Culture of the Classical Period of East and West Seen from a Metaphysical Perspective* (1939), trad. ingl. di D.A. Dilworth, in K. Nishida, *Fundamental Problems of Philosophy: The World of Action and the Dialectical World*, Tokyo, Sophia University Press, 1970, pp. 237-54. Cfr. anche A. Cantin-Brault, *Finding a Common Ground: Löwith and Nishida*, «Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie», S. LVII (2018), 2, pp. 251-275. Sul rapporto tra Löwith e Nishida cfr. F. Baldari, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy*, cit., pp. 117-122. Cfr. anche T. Otabe, *Karl Löwith und das japanische Denken, das in zwei Stockwerken lebt*, «JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics)», 36 (2011), pp. 67-85.

²⁴ Cfr. K. Löwith, *Note sulla differenza fra Oriente e Occidente*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., pp. 68-70.

saluta un uomo, mentre da noi è l'uomo a togliersi il cappello quando incrocia una signora davanti all'ascensore. Gli stessi contrasti emergono nella sfera dei sentimenti e nei modi di pensare. Una cameriera cui capiti di rompere una preziosa porcellana, nell'annunciarlo alla padrona di casa, farà un risolino. Lo straniero la prende per un'impertinenza, in realtà quel risolino esprime un profondo imbarazzo²⁵.

Nonostante quello giapponese appaia a Löwith come un mondo "alla rovescia", una lettura della conclusione delle *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente* può aiutare a scalfire alcuni dei giudizi più rigidamente univoci circa l'ipotesi di un'incomunicabilità, o quantomeno di una gerarchia, che il filosofo avrebbe stabilito tra mondo europeo e mondo giapponese. Riflettendo sulle connotazioni di fondo del pensiero occidentale, sviluppatosi dalla fonte della filosofia greca e poi dalla metafisica cristiana, Löwith riconosce in esso un carattere «"interessato", uno spirito cioè che vuole, separa, distingue, che discorre e discute»²⁶. La peculiarità del pensiero europeo andrebbe quindi riconosciuta nella sua tendenza definitoria, scompositiva, astrante e oggettivante: di contro lo spirito orientale, e in particolare quello di matrice buddhista, ignorerebbe questo afflato autoptico e questa volontà di sezionare il reale, preferendo un atteggiamento immersivo nella totalità del divenire. L'idea secondo la quale la chiarificazione concettuale sarebbe qualcosa di estraneo alla dimensione speculativa giapponese emerge anche nel saggio *La mente giapponese*, in cui Löwith cita il Professor Harada del Museo Imperiale d'Arte: «La nostra capacità di osservazione è intuitiva più che analitica, e alla logica siamo scarsamente portati»²⁷. Nella stessa direzione vanno poi per Löwith le considerazioni di D.T. Suzuki, massimo esponente della filosofia buddhista zen dell'epoca: «La nostra è una filosofia che si regge sull'intuizione e non sulla manipolazione di concetti»²⁸.

Critico nei confronti dell'incedere logico-dialettico proprio della filosofia greca, Löwith apprezza di contro la «saggezza orientale classica», che non si affanna in categorizzazioni del mondo né in artificiose scansioni sistematiche: la stessa differenza tra «sapere» e

²⁵ Ivi, pp. 25-26.

²⁶ Ivi, p. 92.

²⁷ K. Löwith, *La mente giapponese. Un quadro della mentalità che per dominare dobbiamo comprendere*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 49.

²⁸ *Ibidem*.

«fede», così decisiva in Occidente²⁹, sembra liquefarsi e svaporare in Giappone insieme alla logica scolastica secondo la quale «*determinatio est negatio*»³⁰. «Fede» e «sapere» non rappresentano esperienze determinate e limitate che si escludono l'un l'altra: «Questo impulso alla determinazione razionale attraverso la potenza negativa dell'intelletto», scrive Löwith, «sembra mancare al pensiero orientale originario. In questa lacuna sta al tempo stesso il suo vantaggio e una sottile superiorità, che consiste nel riconoscere l'indeterminato e l'indeterminabile *come tali*, per assumerli proprio nella loro indeterminatezza [...]»³¹.

Al carattere astraente e dialettico-definitorio della greicità socratico-platonica Löwith contrappone dunque l'approccio fluido, non-concettuale e olistico del buddhismo, che coglie il mondo come un unico grande scenario di forze cangianti: un campo di esperienze sensoriali e cognitive intrinsecamente connesse. Ora, è ben vero che nel delineare questa differenza, piuttosto sommaria, tra "Oriente" e "Occidente", Löwith dimostra, come rileva Giangiorgio Pasqualotto, di non aver letto «nemmeno distrattamente alcun passo del *Canone* pali, né alcun altro successivo testo buddista»³²; risulta invece più problematico sostenere che, «se l'avesse fatto, la sua intelligenza gli avrebbe sicuramente impedito di giungere a tali giudizi basati sulla vecchia critica hegeliana alle forme asiatiche di sapere»³³. Da quanto emerge dalle pagine finali del saggio, quella di Löwith in effetti non sembra essere una posizione filo-dialettica, "eurocentricamente" fondata sull'idea – appunto hegeliana – di un Oriente relegato alla fase infantile-aurorale dello sviluppo della filosofia, che raggiungerebbe il suo apice nella speculazione classica tedesca. Al contrario: nella mancanza di un «impulso alla determinazione razionale» e nell'assenza di una vera e propria «logica normativa» Löwith pare riconoscere, come si è visto, la «sottile superiorità» della cultura giapponese, scevra da artificiose categorizzazioni intellettualistiche. In questa prospettiva anche l'osservazione di Carchia, secondo il quale «Löwith finisce col riprendere pari pari lo schema

²⁹ Si pensi, ad esempio a G.W.F. Hegel, *Fede e sapere* (1802), trad. it. a cura di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971.

³⁰ K. Löwith, *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 93.

³¹ *Ibidem*.

³² G. Pasqualotto, *L'Oriente e l'Europa*, «Materiali di Estetica», VI (2019), 2, p. 43.

³³ *Ibidem*.

hegeliano»³⁴, si può probabilmente relativizzare e mettere in discussione. La conclusione delle *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, più che segnare una concordanza con l'«ortodossia» hegeliana, più che perorare, cioè, un «segreto hegelismo»³⁵ che riconosce come «“mostruosa” l'aspirazione orientale al “simbolo” e la sua mentalità sincretista, aliena allo spirito critico»³⁶, muove una critica di carattere scettico e naturalista – pienamente consonante con lo spirito del buddhismo zen – alla «iperriflessività della coscienza» di matrice cristiano-hegeliana.

Sebbene, nella nostra lettura, l'assenza di «capacità analitiche e dialettiche», ovvero la mancanza del «disincanto occidentale della *ratio*»³⁷, non sembri assumere i toni dell'«accusa» da parte di Löwith, ma semmai quelli dell'encomio, resta il fatto che il buddhismo genericamente “olistico”, “a-concettuale” e “immersivo” di cui parla il filosofo costituisce una generalizzazione semplificante, che non tiene affatto conto, come sottolinea ancora una volta opportunamente Pasqualotto, dell'acutezza logico-formale e dello spessore speculativo di pensatori buddhisti come Fazang e come Nāgārjuna³⁸.

In una lettera a Leo Strauss del 15 aprile 1935 Löwith fa riferimento al «buon mondo tardo-antico (stoico-epicureo-scettico-cinico), ad una saggezza di vita realmente praticabile – alle “cose prossime” e non alle più remote»³⁹. Questo atteggiamento simpatetico nei confronti della *phronesis* tardo-ellenistica, e dunque di una filosofia *pratica* che alluda ai modelli di vita delle scuole ellenistico-romane, comporta per Löwith un approccio accogliente nei confronti del mondo e della semplicità del suo darsi. Si tratta, anche in questo caso, di un punto di contatto con la sensibilità giapponese buddhista, in particolare di impronta zen. Come mostra Richard Wolin:

³⁴ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 11.

³⁵ Ivi, p. 13.

³⁶ Ivi, p. 11. Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. di G. Cantillo, Bari, Laterza, 1971, p. 207.

³⁷ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 12.

³⁸ Ivi, p. 44. Cfr. Fazang, *Trattato sul Leone d'Oro*, a cura di S. Zaccchetti, Padova, Esedra 2000; Nāgārjuna, *Il Cammino di mezzo*, a cura di M. Meli, Padova, Unipress 2004; Cfr. anche E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano, Mimesis, 2012.

³⁹ L. Strauss-K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932- 1971)*, trad. it. a cura di M. Rossini, Roma, Carocci, 2012, p. 112. È notoriamente di Nietzsche l'invito a «diventare di nuovo buoni vicini delle cose prossime». F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II. Il viandante e la sua ombra* (1878), trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. IV, t. III, 1967, p. 266. Cfr. anche D. Manca, *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» S. XXI (2019), 3, p. 65.

Lo stoicismo di Löwith ha molto in comune con la «saggezza orientale» che ha trovato così congeniale durante il suo soggiorno di cinque anni in Giappone. Questo amalgama di sensibilità europea e giapponese emerge chiaramente nel detto «Quando si perviene alla perfetta visione della verità delle cose, la montagna torna a essere semplicemente una montagna e il fiume un fiume». In questo riconoscimento finale dell'essere-così-e-non-altrimenti, il mondo e l'uomo mostrano ciò che sono originariamente⁴⁰.

Il noto adagio zen richiamato da Wolin, nella sua completezza viene citato da Löwith in questi termini:

Prima di aver meditato, le montagne sono solo montagne e i fiumi fiumi. Una volta raggiunto un punto di vista provvisorio sulle cose, montagne e fiumi cessano di essere montagne e fiumi in genere: diventano montagne e fiumi di tipi svariati, acquistando molteplici aspetti. Quando si perviene alla perfetta visione della verità delle cose, la montagna torna a essere semplicemente una montagna e il fiume un fiume⁴¹.

L'importanza che il passo ascrive alla naturalezza e alla spontaneità pone in risalto l'idea tipicamente buddhista secondo la quale il processo del risveglio consiste semplicemente nel «divenire ciò che si è» sin dall'inizio. La critica della dialettica classica come pensiero frammentario e l'auspicio di carattere stoico di un amore scervro da condizionamenti e astrazioni per la dimensione del naturale, dello spontaneo e del quotidiano, sembrano pertanto suggerire una permeabilità e una traducibilità tra l'esperienza culturale dello zen e quella occidentale convocata da Löwith.

Non solo la religiosità buddhista zen, ma anche la spiritualità shintō appare a Löwith significativamente affine alla tradizione pagana ellenistico romana. In relazione al «paganesimo shintoista» è significativo che egli affermi: «la spontanea sacralizzazione di tutte le cose naturali e quotidiane [...] mi ha fatto capire per la prima volta anche qualcosa del paganesimo religioso e della religione politica dei Greci e dei Romani»⁴². In termini tutt'altro che eurocentrici, etnicamente connotati o gerarchici, Löwith postula una traducibilità tra due specifiche esperienze del divino: «L'elemento comune è il timore reverenziale e la venerazione per tutte le potenze onni-

⁴⁰ R. Wolin, *Karl Löwith: The Stoic Response to Modern Nihilism*, in Id., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 76. Cfr. F. Baldari, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy*, cit., p. 108.

⁴¹ Cfr. Löwith, *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in Id., *Saggi sul Giappone*, cit., p. 73.

⁴² K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 198.

presenti e sovrane, che in Giappone si chiamano “Kami” e in latino “Superi”, *termini che vogliono dire la stessa cosa*, ossia semplicemente “coloro che stanno sopra”, al di sopra di noi uomini»⁴³.

3. Su «verità», «gentilezza» e «modernizzazione»

Uno dei primi termini di confronto fra Occidente-tedesco e Oriente-giapponese riguarda il tema della «verità», che Löwith pone in stretta relazione con le esperienze tipicamente estetiche della maschera, della grazia e della dissimulazione. Franchezza, schiettezza, nettezza e immediatezza, che in Occidente si possono considerare come atteggiamenti connessi a una trasparenza virtuosa, rappresentano in Giappone una postura sociale rozza: «Andar dritti allo scopo è da barbari»⁴⁴. Alla «verità nuda e cruda» il giapponese preferirà dunque il compromesso del «giro tortuoso», la «gentilezza» come «bugia convenzionale»⁴⁵, che, in quanto tale, non è bugia in senso stretto, bensì forma di una veracità pragmatica e prospetticamente modulata sulla circostanza. Questo accenno, che Löwith non sviluppa analiticamente, appare uno spunto fecondo in relazione alla tematica «verità e menzogna», che risulta portante tanto per la metafisica quanto per l'estetica occidentale. Circoscrivendo la questione al solo campo della dissimulazione, a partire dalla precettistica cortese tardo-rinascimentale e poi barocca, la dimensione dell'accortezza e dell'obliquità, la capacità di adeguamento alle circostanze e l'abilità prudente del “giocatore” che non scopre mai le proprie carte costituiscono doti necessarie per la sopravvivenza nel mondo cortese⁴⁶. La dialettica della maschera, e dunque la dimensione del prospettivismo e del “camaleontismo” caratterologico, non sono pertanto affatto estranee alla realtà europea del XVI e XVII secolo, in cui è possibile cogliere tratti di affinità con l'atteggiamento di disciplinata circospezione che caratterizza le relazioni interpersonali giapponesi descritte da Löwith: «A un dato momento e a una data persona c'è

⁴³ *Ibidem*. Corsivi nostri.

⁴⁴ K. Löwith, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 27.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Si pensi, ad esempio a B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano* (1513-1518), a cura di N. Longo, Milano, Garzanti, 2000; T. Accetto, *Della dissimulazione onesta* (1641), a cura di E. Ripari, Milano, BUR, 2008; B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza* (1647), a cura di A. Gasparretti, Milano, TEA, 2002.

un solo modo per dire quel che si pensa, che sia conforme alle regole di urbanità e alla reazione che ci si attende»⁴⁷. La «verità» giapponese, «negoziata in modo socievole», appare pertanto “traducibile” nelle forme occidentali della *sagesse*, della *retraite*, dello *charme* e della *politesse* caratteristiche del moralismo francese cinquecentesco e seicentesco⁴⁸, o ancora della sprezzatura italiana, espressione di una scrupolosa coltivazione del sé, ovvero della *Anmut* tedesca, vale a dire della grazia come naturalezza acquisita⁴⁹.

Riferendosi alla nascita del Giappone moderno (近代, *kindai*), Löwith afferma che «all'epoca dell'apertura all'Occidente nel 1868, la società giapponese non superava un livello corrispondente agli assetti sociali in Occidente di quattro o cinque secoli fa»⁵⁰. Il riferimento è evidentemente alla cosiddetta epoca del *sakoku* (鎖国), ossia al periodo di autarchia e di (relativo) isolamento nazionale della politica giapponese inaugurata nel 1641 e terminata nel 1868. Giappone ed Europa sono caratterizzati, da questo punto di vista, da esperienze storiche radicalmente discontinue, che coinvolgono anche il plesso verità-simulazione: tra gli elementi che connotano la composita esperienza illuministica occidentale, per esempio, va riconosciuta un'esaltazione entusiastica di tematiche quali l'innocenza, la trasparenza e la naturalezza, che emergono in polemica con il formalismo barocco e con le asfittiche ambiguità della società cortese. La riflessione di Rousseau mira in questo senso a un recupero nostalgico dell'«origine naturale» dell'uomo, nel segno della sincerità e della limpidezza irriflessa, mentre il corrosivo materialismo di d'Holbach opera una critica serrata all'ipocrisia cortigiana⁵¹. Sono questi alcuni degli indicatori teorici della Rivoluzione france-

⁴⁷ Ivi, pp. 27-28.

⁴⁸ Cfr. Cfr. Montaigne, *Saggi* (1580), a cura di V. Enrico, Milano, Mondadori, 2008.

⁴⁹ Cfr. F. Schiller, *Kallias. Grazia e dignità* (1793), a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Milano, Abscondita, 2016; G. Pasqualotto, *Kleist e Nietzsche: utopia della grazia e pensiero come danza*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 101-113.

⁵⁰ K. Löwith, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 29.

⁵¹ Cfr. J.J. Rousseau, *Scritti politici. Discorso sulle scienze e sulle arti. Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza. Discorso sull'economia politica* (1750), trad. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2005; Id., *Giulia o la nuova Eloisa* (1761), introd. e commento di E. Pulcini, trad. it. di P. Bianconi, Milano, BUR, 2004²; J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su J.J. Rousseau* (1976), trad. it. di R. Alberini, Bologna, il Mulino, 1982; P.H.D. d'Holbach, *Saggio sull'arte di strisciare, ad uso dei Cortigiani. Facezia filosofica tratta dai manoscritti del defunto barone d'Holbach* (1790), trad. it. di E. Schiano di Pepe, Genova, il melangolo, 2009.

se e della sua furia anti-assolutistica, che non ebbe evidentemente un corrispettivo storico-sociale in Giappone.

Il mondo feudale degli shogunati, che si preserva sino alla seconda metà del XIX secolo, non conosce infatti la polemica "rischiaratrice" contro le opacità della dissimulazione, né la critica illuministica alla rigidità delle gerarchie politiche dell'*Ancien Régime*. La *Aufklärung* giunge tardivamente in Giappone, traendo con sé un portato choccante ed ambiguo: «Il paese», scrive Löwith, «fu improvvisamente catapultato in una rivoluzione sociale di portata eccezionale»⁵²: l'occidentalizzazione del Giappone e il passaggio dall'epoca Edo (江戸時代, 1615-1867), a quella Meiji (明治時代, 1868-1912), come mostra lo scrittore Sōseki Natsume (夏目漱石, 1867-1916), comporta un balzo culturale di sorprendente velocità: «Il pensiero dell'era Meiji ripercorreva nel giro di quarant'anni tutta la strada che la storia dell'occidente aveva fatto in tre secoli»⁵³. È significativo, in questa prospettiva, che Sōseki descriva Sanshirō, il protagonista dell'omonimo romanzo (*Sanshirō* 『三四郎』) incentrato sulla modernizzazione del Giappone, come una «pecorella smarrita»⁵⁴. Giunto a Tōkyō dal Kyūshū (九州), l'isola principale a sud del Giappone, il giovane Sanshirō è sorpreso dal traffico vorticoso, dalle folle, dalla città che si espande in ogni direzione come un cantiere a cielo aperto: «Sembrava che tutto venisse distrutto, ma allo stesso tempo che tutto fosse in via di costruzione. Ci si muoveva in fretta»⁵⁵.

L'esperienza sinestetica di Sanshirō, fatta di alienazione, sbigottimento e sovraesposizione a stimoli uditivi, visivi, tattili e olfattivi ingigantiti e accelerati, trova del resto una sua traducibilità in alcune tonalità emotive caratteristiche della grande metropoli europea primo-novecentesca. Pressoché coeva alla riflessione di Sōseki è in effetti quella di interpreti dell'espressionismo letterario tedesco quali August Stramm, Kurt Hiller, Gottfried Benn, Georg Heym, Georg Trakl, Alfred Döblin, che descrivono, da diverse angolazioni prospettiche, la *Stimmung* di angoscioso smarrimento dell'individuo immerso nello spazio stressante e mutevole della *Großstadt*. È Georg Simmel a condensare, *sub specie philosophiae*, le riflessioni poetiche espressioniste sull'ipertrofia metropolitana, proponendo una vivi-

⁵² K. Löwith, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 29.

⁵³ N. Sōseki, *Sanshirō* (1908), trad. it. di M.T. Orsi, Venezia, Marsilio, 1990, p. 45.

⁵⁴ Ivi, p. 145.

⁵⁵ Ivi, p. 44.

da fenomenologia dell'economia monetaria⁵⁶, dell'atteggiamento «strumentale e calcolistico tanto nei confronti delle relazioni tra le persone quanto nei confronti della vita in generale»⁵⁷, dell'intensificazione della vita nervosa (*Steigerung des Nervenlebens*) e del paradigma antropologico del *blasé*⁵⁸. Se d'altra parte il Sanshirō di Sōseki è ancora una «pecorella smarrita», un semplice contadino che vive traumaticamente il processo di convulsa assimilazione del «mondo altro» europeo nel «mondo proprio» giapponese, il *blasé* simmeliano è l'incarnazione dell'indifferente, di colui il quale impedisce alle martellanti e contraddittorie esplosioni di impulsi che lo investono di creare delle pericolose breccie emotive. L'unico *pathos* del *blasé* sarà dunque il nietzscheano «*pathos della distanza*»⁵⁹, declinato nei termini di una repulsione nei confronti di qualsiasi rischiosa forma di prossimità: tale avversione prende il nome, nell'analisi sociologica simmeliana, di «timore da contatto ravvicinato» (*Berührungangst*) tra uomini di città, decisi a tutelarsi rispetto alla permeabilità-porosità del proprio spazio privato. La giusta distanza tra i corpi, tradizionalmente coltivata in Giappone attraverso una ricca varietà di inchini che fuggono la possibilità del contatto diretto⁶⁰, diviene dunque un'esigenza nel brulichio della metropoli occidentale, in cui la folla nega al singolo il privilegio dello spazio vitale.

In quanto anestetizzato, il *blasé* è incapace di cogliere differenze e sfumature, ed è esattamente questo tipo di atteggiamento che Löwith imputa ai suoi studenti giapponesi circa trent'anni dopo l'uscita del saggio *Le metropoli e la vita dello spirito* di Simmel (1903) e

⁵⁶ Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro* (1900), trad. it. a cura di R. Liebhart, A. Cavalli e L. Perucchi, Torino, UTET, 1984.

⁵⁷ P. Jedlowski, *Introduzione a G. Simmel, Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), Roma, Armando, 2005, p. 21.

⁵⁸ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 43.

⁵⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. di F. Masini, in OFN, vol. VI, t. II, § 257, p. 175.

⁶⁰ L'inchino giapponese (*ojigi* おじぎ) si modula in diverse posture, a seconda del contesto sociale: un inchino poco profondo (*eshaku* 会釈), a circa 15 gradi, si usa nei saluti quotidiani (ad amici e colleghi); un'inclinazione maggiore del busto (*keirei* 敬礼), a circa 30 gradi, corrisponde a un saluto di riguardo, per esempio nei confronti di un superiore; un inchino più pronunciato e prolungato (*saikirei* 最敬礼), quasi a 45 gradi, si usa verso un'autorità di grande riguardo, negli addii o nei ringraziamenti finali particolarmente sentiti. Vi sono poi varianti come il semplice cenno del capo (*mokurei* 目礼), da rivolgere a familiari e a persone con le quali c'è massima confidenza, oppure vi è la prostrazione (*dogeza* 土下座) che esprime un profondo pentimento ed è riservata a chi ha commesso azioni gravi o a chi deve chiedere un favore molto importante. Si tratta di un inchino che si approssima all'umiliazione, con le mani a terra e la testa bassa.

del romanzo *Sanshirō* di Sōseki (1908). Voltate le spalle ai «vecchi film giapponesi sui sacrifici e le prodezze della classe dei samurai», così come ai drammi *nō*, i giovani intellettuali di Sendai possiedono nei confronti dell'occidente un atteggiamento paradossale di entusiasmo e di accettazione livellata e acritica:

Molti dei giovani che conobbi [...] si erano limitati ad adottare la lettera senza impadronirsi dello spirito della nostra filosofia e della nostra arte, dei nostri metodi e delle nostre intuizioni. Insoddisfatti delle restrizioni esercitate dalle usanze tradizionali, quei giovani intellettuali erano ansiosi di imitare le nostre maniere [...], ma il risultato fu nella maggior parte dei casi un disorientamento patetico⁶¹.

Benché, procede Löwith, questi giovani prediligessero i drammi di Gorki o Ibsen, «lo sfondo morale e sociale delle opere di teatro europee gli rimaneva piuttosto indecifrabile»⁶². Qualsiasi esperienza di assimilazione-traduzione pura dell'esperienza estetico-letteraria viene dunque problematizzata da Löwith in termini che in qualche misura anticipano quelle che saranno le riflessioni di Heidegger sulla nozione di *iki* (いき): «Mai mi riuscì nei colloqui con Kuki», osserva Heidegger, «di intuire il senso di questa parola, se non vagamente, come di lontano»⁶³.

4. Architettura e traduzione come «essere-in-mezzo»

All'interno del saggio *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, e in particolare nel paragrafo dedicato al «paradosso del carattere giapponese», che si baserebbe, per Löwith, sulla compresenza di «salda concentrazione» e di «violenza selvaggia», di «perfetta calma» e «furia spaventosa»⁶⁴, il filosofo dedica alcune consi-

⁶¹ K. Löwith, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., p. 29.

⁶² Ivi, p. 30.

⁶³ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio* (1959), trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2015², p. 83. Cfr. *supra*, n. 15.

⁶⁴ K. Löwith, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in Id., *Scritti sul Giappone*, cit., pp. 42-43. Sembrano risuonare, in queste considerazioni certamente naïf di Löwith, le riflessioni kantiane contenute nel pamphlet *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, e in particolare le osservazioni del filosofo sui «caratteri nazionali»: «I giapponesi», scrive Kant, «potrebbero essere considerati, per così dire, gli inglesi del loro continente, ma solo relativamente ad alcune loro qualità quali la tenacia [...], l'ardimento e il disprezzo della morte». I.

derazioni sulle dimore nipponiche. La descrizione delle abitazioni si concentra sulla loro natura disadorna, grezza, spoglia e ciò non di meno connotata da purezza, calma, sobrietà e bellezza. Le indicazioni piuttosto scarse fornite da Löwith vengono significativamente riprese da Carchia e fatte risuonare con il tema della traduzione, lì dove nell'osmosi di interno ed esterno che connota la casa e il tempio giapponese viene riconosciuta l'espressione della liquidità dei confini identitari. Il dialogo tra il "dentro" e il "fuori", tra il giardino e lo *zashiki-warashi* (座敷童), ossia lo «spirito del focolare», che costituisce «il cuore della casa giapponese», crea una relazione di transito che si potrebbe definire con l'espressione *kire-tsuzuki* (切れ・つづき), la quale descrive una dimensione di dis/continuità – ossia di continuità-discontinua – fra elementi, e in particolare fra natura e tecnica⁶⁵. Se il termine *kire* (切れ), inteso singolarmente, indica il concetto, o meglio, la pratica che si esprime nella peculiare azione del "tagliare via", del "separare nettamente", del "liberare" e del "recidere", *kire-tsuzuki* indica una "continuità nel taglio", e dunque rimanda a un'altra espressione giapponese traducibile come "transizione" (移り渉り *utsuri-watari*), che non è né immediata "continuità" (連続) né netta "cesura" (切れ), tra "identità nella differenza"⁶⁶. L'abitazione giapponese è quindi manifestazione fenomenologica di una dinamica fluida, di un dialogo tra spazi differenti che non si occludono né si trincerano a vicenda, ma piuttosto attivano una «reciproca compenetrazione»⁶⁷. Questa dimensione di "dialogicità", di "permeabilità" e di "trasparenza" tra interno ed esterno costituisce peraltro uno dei motivi fondamentali della poetica architettonica modernista tedesca, che nasce propriamente in polemica contro le atmosfere soffocanti dell'*interieur* borghese ottocentesco, della casa-astuccio che, direbbe Singer, suscita «il sentimento paralizzante di esser chiusi in una scatola o in una caverna»⁶⁸.

Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), trad. it. di L. Novati, introd. di G. Morpurgo-Tagliabue, Milano, BUR, 2001, p. 133.

⁶⁵ Cfr. R. Ohashi, *Kire: il bello in Giappone*, trad. it. a cura di A. Giacomelli, Milano, Mimesis, 2017, pp. 15 ss.

⁶⁶ Cfr. A. Giacomelli, *Übergänge und Übersetzungen Kire-tsuzuki als „Schmitt-Kontinuum“ zwischen Kunst und Natur*, «European Network of Japanese Philosophy. ENOJP», (2021), 1, pp. 263-264.

⁶⁷ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 14.

⁶⁸ K. Singer, *Spiegel, Schwert und Edelstein. Strukturen des japanischen Lebens*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 299-300. Relativamente alla polemica contro l'ornamento sovraccarico e contro la concezione "soffocante" della casa tardo-ottocentesca in ambito espressionista e modernista tedesco cfr., per esempio, A. Loos, *Ornamento e delitto* (1908), in Id., *Parole nel*

Contro la «blindatura della soglia»⁶⁹, l'architettura giapponese valorizza la dimensione spaziale del "tra", che traduce l'espressione giapponese *ma* (間), "frammezzo", "intervallo", fra elementi identitari e definiti. Il tempio shintoista tradizionale, del resto, è luogo sacro (祭場, *saijō*) in quanto luogo di *transito* della divinità-kami (神)⁷⁰.

Ebbene, il tradurre, in quanto porsi *tra* un "proprio mondo" e un "mondo altro", ossia in quanto scambio *tra* il sé e l'altro-da-sé, richiama questa dinamica spaziale che impedisce il tracciamento di linee di demarcazione nette e con-sona con le esperienze di *Kire-tsu-zuki* (dis/continuità), di *utsuri-watari* (transizione) e di *ma* (tra). La traduzione si configura allora come luogo del pensiero che collega e allo stesso tempo separa due aree culturali e due modi di esperire il mondo: il buon traduttore, pertanto, similmente al nume tutelare della dimora giapponese, dovrà «saper stare [...] dentro l'irrisolvibilità della tensione fra il "proprio" e l'"estraneo"». Dovrà, cioè, «stare "nel mezzo", sul bordo della conversione reciproca di interno ed esterno [...]»⁷¹. Forse Löwith non riuscì a collocarsi sempre in modo adeguato su questa fluida soglia, innalzando talora barriere tra il "proprio" e l'"altro", e tuttavia la sua testimonianza continua a stimolare fecondamente la riflessione estetica e interculturale, suggerendo che l'identità non corrisponde a uno stare nel "proprio", ma a un «*essere-in-mezzo*»⁷².

vuoto, trad. it. di S. Gessner, Milano, Adelphi, 1972; P. Scheerbart, *Architettura di vetro* (1914), trad. it. di M. Fabbri, Milano, Adelphi, 2004, p. 15.

⁶⁹ Cfr. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità* (1997), trad. it. di I. Landonfi, Milano, Baldini & Castoldi, 2000, p. 55.

⁷⁰ Cfr. A. Giacomelli, *Il passaggio del "kami" e la dimora del dio. Considerazioni estetiche tra eternità e impermanenza a partire da Ryōsuke Ōhashi*, «InCircolo», (2018), 5, pp. 92-99.

⁷¹ G. Carchia, introd. a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 20.

⁷² Ivi, p. 22.

34.dianoia

MARIAFRANCA SPALLANZANI

Per Olivier Bloch

Saggi

FEDERICO M. PETRUCCI

Ai limiti del letteralismo: note metodologiche sul "Timeo" di Platone

CARLO DELLE DONNE

Retinentia rerum. Lucrezio sulla reminiscenza platonica

MATTIA MANTOVANI

Descartes without Clear and Distinct Ideas. A Proposal

PAOLO QUINTILI, SIMONE VALLEROTONDA

Rousseau e Diderot, «fratelli-amici» in musica. L'imitazione invisibile della natura e Jean-Philippe Rameau

SERENA VANTIN

Olympe de Gouges tra legge e Rivoluzione. Considerazioni di storia della filosofia del diritto

ALESSANDRO VOLPI

Reich der Freiheit o American Way of Life? Kojève e la «fine della storia»

PETER LANGFORD

On Slavery. Kojévian Reconstructions

ALBERTO GIACOMELLI

Tradurre l'altrove. Riflessioni sulla trasversalità dell'esperienza estetica a partire dagli Scritti sul Giappone di Karl Löwith

DIEGO DONNA

Kant con Baudelaire. L'estetica dell'esistenza in Michel Foucault, fra esperienza del limite e artificio

CAROLINA TOGNON

Violenza di genere e "pedagogia nera". Alla radice di un velenoso legame

Note

Recensioni