

Università degli Studi di Parma

Tesi di Dottorato in Antropologia e Filosofia

XX Ciclo (2005-2007)

Karl Löwith:

crisi del fondamento e antropologia filosofica

Candidato: Dott. Manuel Rossini

Tutor: Prof. Ferruccio Andolfi

Coordinatrice: Prof. Beatrice Centi

«L'uomo è solo un "infra", "una frontiera", un "passaggio"... Il fuoco, la passione di trascendersi - si chiami la mèta "oltre-uomo" o "Dio" - costituisce la sua vera umanità».

M. Scheler

«Se avere un proprio destino o essere considerato un numero: è questa la decisione che oggi sta di fronte a tutti, ma che ciascuno deve prendere *da solo*».

E. Jünger

«Colui che non si sia misurato e messo in rapporto con l'"altro" non avrà neppure conoscenza di se stesso».

K. Löwith

INDICE

I. Ringraziamenti	p. IX
II. Nota preliminare	p. XI
III. Avvertenza	p. XII

Capitolo I

Metodologia e temi del filosofare löwithiano.

Una introduzione teoretica

I. Premessa	p. 1
II. La periodizzazione dell'antropologia filosofica di Löwith	p. 5
III. L'ermeneutica di Löwith e la sua metodologia: variazioni intorno alla verità	p. 19
IV. Responsabilità, nichilismo e apolitia	
§ 1 La responsabilità del pensatore e l'etica del filosofare	p. 34
§ 2 Il nichilismo contemplativo e l'apolitia: l'antieroisimo	p. 40

Capitolo II

La critica alla filosofia della storia

quale presupposto per la fondazione dell'antropologia filosofica

I. La questione del cristianesimo: il <i>milieu</i> culturale di riferimento	p. 47
II. «Leggendo il libro della storia dall'ultima pagina alla prima»	p. 56
III. La crisi del fondamento e l'ontologia del declino	p. 60
IV. I residui del fondamento. Marx e Kierkegaard e la realizzazione della filosofia: la radicalizzazione della frattura hegeliana	p. 64

V. Trasfigurazioni del fondamento e la struttura del progresso

§ 1 I modelli secolarizzati del fondamento: il passaggio alla svolta antropologica del pensiero	p. 71
§ 2 Il lavoro	p. 80
§ 3 Rousseau e la religione civile	p. 84
§ 4 Il cristianesimo liberamente interpretato da Goethe ed Hegel	p. 85
§ 5 La dinamica della storia e la struttura del progresso	
<i>Weltgeschichte und Heilsgeschehen</i> e la riduzione analitica dell'uomo storico	p. 87
§ 6 J. Burckhardt: la continuità e il centro permanente della storia	p. 97
§ 7 Marx: rivoluzione ed escatologia	p. 102
§ 8 Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot: la sostituzione della provvidenza con il progresso	p. 113
§ 9 La cesura: Voltaire	p. 122
§ 10 Il passaggio dall'interpretazione teologica a quella filosofica e l'«educazione»: Vico	p. 124
§ 11 Gioacchino da Fiore: l'ispiratore dell'escatologia filosofica moderna	p. 126

VI. La modernità: auto-affermazione o secolarizzazione? p. 131

VII. Löwith, la teologia e la secolarizzazione

§ 1 O. Cullmann: il presupposto della lettura dell'escatologia biblica	p. 145
§ 2 R. Bultmann e F. Gogarten: la teologia della decisione	p. 149
§ 3 J. Taubes: l'escatologia occidentale	p. 157

VIII. Conclusione

§ 1 La «Destruktionsgeschichte», una filosofia della storia oltre se stessa?	p. 163
§ 2 La problematicità del «pensiero debole» alla luce della filosofia di Löwith	p. 173

Capitolo III

La fondazione dell'antropologia filosofica: dall'uomo storico all'*homo natura*

I. L'antropologia tra decisionismo e nichilismo

§ 1 Premessa	p. 183
§ 2 Max Weber	p. 184
§ 3 Carl Schmitt	p. 196
§ 4 Martin Heidegger	p. 201

§ 4.1 Il maestro, la temperie decisionistica e il nazismo	p. 201
§ 4.2 L'ontologia escatologica di Heidegger e il suo orizzonte politico	p. 207
§ 4.3 La critica all'«assenza della natura e della naturalità» nell'ontologia di Heidegger	p. 211
§ 5 Ernst Jünger	p. 216

II. Considerazioni conclusive	p. 220
--------------------------------------	--------

III. I precursori dell'antropologia filosofica:

Nietzsche e Kierkegaard e il problema della <i>natura umana</i>	p. 225
--	--------

IV. L'antropologia filosofica di Karl Löwith: la «strada praticabile»

§ 1 Premessa	p. 233
§ 2 Il cosmo: breve storia della sua distruzione	p. 234
§ 3 L'antropologia filosofica e la <i>Sonderstellung</i> di Löwith	p. 241
§ 4 La <i>Weltfrage</i> fonda la <i>Weltphilosophie</i>	p. 253
§ 5 La funzione «veicolare» di Spinoza: l'opzione «mancata» dall'Occidente	p. 256
§ 6 Principi di antropologia filosofica: in cammino verso la <i>Weltphilosophie</i>	p. 262
§ 7 Il ruolo dell'«incoscienza» e il tentativo di una <i>ri</i> -definizione «umanistica» dell'uomo	p. 268

Conclusioni

Problemi e compiti del pensiero di K. Löwith: un indice per la filosofia del futuro	p. 285
---	--------

Excursus

Abbozzo di una prospettiva (filosofica) interculturale alla luce del pensiero di Löwith e del suo esilio giapponese	p. 303
--	--------

Bibliografia

§ 1. Opere di K. Löwith

§ 1.1 Opere complete	p. I
§ 1.2 Memorialistica, diari, scritti autobiografici	p. I
§ 1.3 Epistolari	p. II
§ 1.4 Singole pubblicazioni	p. II

§ 2 Letteratura critica	p. VII
--------------------------------	--------

§ 3 Altri scritti	p. XV
--------------------------	-------

I. RINGRAZIAMENTI

I ringraziamenti vanno *in primis* ai **miei genitori** che mi hanno supportato in ogni modo durante il periodo del Dottorato di ricerca. Sono loro grato e continuerò ad esserlo: senza il loro *concreto* aiuto questo lavoro, così il mio lungo soggiorno di ricerca in Germania, non sarebbe stato possibile. Il più sincero riconoscimento, ovviamente, al **Prof. F. Andolfi**, tutore di questa tesi, che ha seguito costantemente lo svolgimento del lavoro non risparmiando i suggerimenti e le dovute critiche. Ricordo con piacere le sue rimostranze contro la mia «non sistematicità» nel condurre il lavoro di stesura. Un affettuoso grazie al **Prof. P. Boschini** (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna) che mi ha seguito prima come correlatore durante la Tesi di Laurea e poi, dal 2003, come amico, critico, collega della «itinerante» redazione di *Filosofia e Teologia*, coautore e, infine, come compagno di discussioni filosofiche e non. La sua conoscenza della filosofia e della teologia tedesca della fine dell'Ottocento e del Novecento è stato un aiuto e un impulso per ogni mia pubblicazione e per questa ricerca concernente K. Löwith. Un grazie alla bellissima (e filosofica) città di **Freiburg i. Br.** che mi ospita dall'Ottobre 2005. Ringrazio, quindi, l'eccellente personale e le strutture dell'**Universitätsbibliothek** e della **Bibliothek** del **Philosophisches Seminar**. Ringrazio il **DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst - Bonn)** per una borsa di ricerca durante il *Wintersemester 2006/2007*. Un sincero grazie al **Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen** per la fiducia e per la disponibilità mostrata. Sono a lui ulteriormente grato per le possibilità future che mi ha proposto, con la certezza di una produttiva collaborazione e con la speranza di essere sempre all'altezza. Grazie al **Prof. A. Robiglio**, conosciuto qui a Freiburg, sempre gentile e disponibile e sempre pronto ad andare «oltre» l'etichetta accademica. Ringrazio sinceramente il **Dott. G. Bonanni** dell'Università di Heidelberg, compagno di una impegnativa avventura editoriale che speriamo vada finalmente in porto. Grazie anche al **Prof. A. Aguti** (Università di Urbino) che ha sopportato le mie richieste teutoniche di saggi, informazioni e riferimenti bibliografici... alle quali ha risposto con riviste e volumi da recensire! Ringrazio mia sorella **Iaria** che dall'Italia mi è stata molto utile nel noioso, ma dovuto, lavoro di confronto delle edizioni tedesche con quelle italiane. Un affettuoso pensiero al **Dott. A. Cimino** e al **Dott. A. Burattini**, «padrini» di questa tesi, amici e coinquilini che hanno condiviso con me oltre due anni di gioie, dolori, e polemiche friburghesi. Ringrazio la **Volkshochschule** di Freiburg per gli eccellenti corsi di lingua che offre e per l'opportunità, non sempre scontata, di interazione e integrazione riuscita tra diverse culture e nazionalità. Ringrazio, inoltre, tutti gli amici, di ogni nazionalità e cultura (in particolare e con sincero affetto **J.** dall'estremo Oriente), conosciuti a Freiburg: mi hanno arricchito tutti in modo indescrivibile e indimenticabile. Infine un grazie alla **Foresta Nera** che, impenetrabile e accogliente allo stesso tempo, dall'alba al tramonto ha accompagnato e accompagnerà sullo sfondo la mia giornata.

Freiburg i. Br., gennaio 2008

II. NOTA PRELIMINARE

Per le opere complete di Karl Löwith si è fatto riferimento a *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart 1981-1988, citati d'ora in avanti con la sigla *SS*. Si cita sempre secondo questa edizione, riportando tra parentesi l'anno di prima pubblicazione del saggio o del volume, poi volume e pagina; quando presente si rimanderà all'edizione italiana. Per gli altri (pochi) scritti non inclusi nelle *SS* si è citato per edizione, luogo e anno di edizione. Per citazioni da opere di Löwith, che hanno avuto diverse edizioni e diverse traduzioni italiane, si indica, in questo caso, sempre quella che si è effettivamente usata, indicando tra parentesi l'anno di prima edizione originale. In molti casi, sia nelle opere di Löwith che in quelle di altri autori citati, la traduzione è stata leggermente modificata. Anche per altri autori citati si rimanda, quando possibile, sempre al numero di pagina dell'edizione originale, indicando, quando presente, quella della traduzione italiana. In alcuni rari casi, per questioni pratiche e di comodità, abbiamo rimandato all'edizione originale ma citato solamente la traduzione italiana o rimandato direttamente a quest'ultima. Il materiale inedito di Karl Löwith, facente parte del *Löwith-Nachlass* (abbreviato in *LN*), è conservato, perlopiù, presso il *Deutsches Literatur Archiv (Marbach am Neckar)*. Materiale di altro genere verrà, all'occasione, segnalato. Per una questione di comodità, velocità e spazio si è provveduto a segnalare gli scritti principali di Löwith più citati durante il lavoro con delle **sigle**, ricordate qui sotto, con a lato la collocazione nelle *SS*; durante il lavoro verrà ricordata solo la **sigla** e il **numero di pagina** del volume corrispondente:

IRM *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (1928), in *SS*, vol. I, pp. 9-197.

WM *Max Weber und Karl Marx* (1932), in *SS*, vol. V, pp. 324-407.

N *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935-1956), in *SS*, vol. VI, pp. 101-384.

DS *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* (1935-1960), in *SS*, vol. VIII, pp. 32-71.

EN *Der europäische Nihilismus* (1940), in *SS*, vol. II, pp. 473-540.

HN *Von Hegel zu Nietzsche* (1941/1950), in *SS*, vol. IV, pp. 1-490.

WH *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949-1953), in *SS*, vol. II, pp. 7-239.

HZ *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (1953), in *SS*, vol. VIII, pp. 124-234.

GMW *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), in *SS*, vol. IX, pp. 1-194.

ML *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1986) (non incluso nelle *SS*).

III. AVVERTENZA

L'ampiezza tematica dell'opera di K. Löwith e le numerose pubblicazioni ci ha visti costretti ad isolare *un argomento* specifico - o meglio *due* strettamente correlati tra loro - della sua filosofia (*la crisi del fondamento* che dà origine all'*antropologia filosofica*), argomento il quale, tuttavia, racchiude l'intero percorso speculativo del filosofo. Nonostante questo, e con rammarico, sono state necessarie delle omissioni: l'esperto di cose löwithiane noterà infatti alcune lacune, alcuni problemi o nodi tematici solamente accennati. La motivazione - che non vuole essere una *giustificazione* - di queste mancanze sono da ricondurre a due ordini di problemi: uno *logistico* - abbiamo a che fare, infatti, con una tesi di dottorato già di per sé ampia e quindi non suscettibile di tempi di gestazione infiniti né di un'ipertrofia di pagine stampate; e uno più «scientifico» - la discussione e l'analisi di alcuni temi, tra l'altro già toccati a fondo dalla storia della critica come la recezione e l'interpretazione löwithiana della filosofia di Nietzsche, dell'«antifilosofia» di Valéry o l'esame dello scritto di abilitazione di Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, porterebbero troppo fuori dal nucleo tematico del nostro lavoro che vuole concentrarsi sul problema *antropologico* che scaturisce dalla *crisi del fondamento*, ovvero, intende chiarire, portare alla luce e problematizzare questa *connessione*. Tali lacune «volute» non inficiano la coerenza del disegno filosofico löwithiano sia sotto il profilo storico che sotto quello più strettamente *teoretico*. A lavoro concluso confidiamo nell'aver dato una immagine complessiva della filosofia di K. Löwith, autore il quale, salvo poche eccezioni significative, negli ultimi anni non gode di un folto pubblico né di una rilettura critica alla luce delle sue diagnosi (e se Löwith è poco presente nella *sua* Italia che tanto amava, sembra quasi del tutto assente nella altrettanto *sua* Germania).

Capitolo I

Metodologia e temi del filosofare löwithiano. Una introduzione teoretica

I. Premessa

Dopo una lunga disamina delle trasformazioni che il concetto di mondo ha avuto nella filosofia occidentale, Karl Löwith conclude il suo discorso *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*¹ - tenuto presso l'Accademia delle Scienze di Heidelberg di cui era divenuto membro alla fine del 1958 - con un chiaro rimando al problema insoluto dell'essenza dell'uomo ricollegando, in tal modo, la questione cosmologica a quella antropologica. Citando Dilthey, «noi non traiamo nessun senso dal mondo (della natura) nella vita (dell'uomo), poiché noi siamo aperti alla possibilità che senso e significato abbiano origine solo nell'uomo e nella sua storia»,² Löwith si chiedeva: «chi è questo “noi”»? La risposta al quesito, l'«uomo moderno, post-cristiano, post-moderno, il quale intende trovare un senso autonomo nel mondo storico, astraendo da un unico e veritiero mondo autonomo [quello *naturale*]», è del tutto ironica e critica lasciando, per di più, l'interrogativo circa l'uomo «in quanto tale e come un tutto» del tutto irrisolto. Ritornando indietro di qualche anno, e precisamente nel 1956 quando compare la seconda edizione riveduta e rielaborata del suo *Nietzsche*, ritroviamo lo stesso interrogativo: «che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere»? Il problema ha origine nell'orizzonte di pensiero cristiano ma è reso possibile solamente dalla perdita delle sue premesse teologico-antropocentriche, della sua *cristianità*. Si potrebbe intendere, di conseguenza, la filosofia di Löwith come un tentativo di portare a compimento le premesse antropologiche di Nietzsche.³ La filosofia sperimentale di Nietzsche, infatti, è un continuo ripensare e cercare di definire l'uomo, benché in questo caso si tenda ad un suo *superamento*. Ciò nonostante, è proprio da Nietzsche (e da Kierkegaard), scriverà Löwith nel 1933, che si dovrà ri-partire per una caratterizzazione filosofica dell'uomo, poiché la sua diagnosi dell'uomo è la più coerente e la più penetrante che sia mai stata intrapresa nella lunga storia dello spirito.

¹ In «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» (1960), 4, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1968².

² W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927, vol. VII, p. 291 (trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, p. 384).

³ Cfr. W. Ries, *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart 1992.

La preoccupazione di una definizione dell'uomo «neutrale» o «naturale» agita la riflessione di Löwith docente di filosofia sociale a Marburg: tensione che lo porta al tentativo di costruzione di una «antropologia della modernità» che studia il concetto d'uomo tramite una particolare ermeneutica che nasconde l'interprete (Löwith stesso) nel dialogo intrapreso tra le parti filosofiche esposte. Tutto il carteggio tra Löwith e Leo Strauss, che copre un lasso di tempo che va dagli anni Trenta fino ai Settanta, è un continuo interrogarsi e confrontarsi circa la *natura* dell'uomo, ponendo la domanda su che cosa può dirsi *naturale* per l'uomo di oggi. Il centro motore e problematico della filosofia di Löwith è, quindi, costantemente *antropologico*. Già la sua tesi di abilitazione del 1927, pubblicata nel 1928, esplicita e problematizza questo problema distaccandosi tanto dall'impostazione fenomenologica ortodossa di Husserl tanto dall'analitica esistenziale del *Dasein* di Heidegger.⁴ La problematica antropologica è in Löwith, tuttavia, asservita fin dall'inizio ad un altro fulcro fondamentale della sua filosofia. Solo partendo da questa intenzione primaria, che stiamo per introdurre, è possibile comprendere l'esigenza di una antropologia filosofica della modernità. Il pensiero di Löwith, infatti, è una preparazione ad una filosofia che vada oltre la tradizione di pensiero sussistente imbevuta della sua origine *teologica (cristiana)*. Ciò non significa che la filosofia di Löwith tenda necessariamente all'*ateismo* o lo prepari, bensì che l'autore progetti una nuova dimensione di pensiero che intenda l'essere e le sue problematiche su basi nuove e che non siano quelle dell'onto-teologia classica che ha esautorato la sua matrice: il *cristianesimo* sfociato poi nel *nichilismo*. Anche Löwith, di conseguenza, si fa promotore di un *neues Denken*.

Nel volume del 1967, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, l'ultima grande ricostruzione del pensiero occidentale moderno, Löwith scrive: «la nostra esposizione della storia della filosofia post-cristiana potrebbe fungere da introduzione ad una filosofia che conduca oltre la sua tradizione gravata dall'eredità teologica».⁵ Il tentativo riuscito di Löwith di decostruire la filosofia della storia portando alla luce la sua derivazione teologica e cristiana, tenderà, successivamente, a rispondere alla domanda di Nietzsche: «A che scopo l'uomo?». La domanda è legittima: nella storia della metafisica, infatti, con la morte di Dio l'interrogativo fondamentale è passato dalla domanda intorno al rapporto *Dio, uomo e mondo* al

⁴ Cfr. K. Löwith, *IRM* (1928) in *SS*, I, pp. 9-197 (*IRM* è uscito recentemente in edizione italiana: *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007; purtroppo, per motivi pratici ed avendo lavorato alla stesura della tesi in Germania, non siamo riusciti ad entrare in possesso dell'edizione italiana in tempo utile per visionarla).

⁵ K. Löwith, *GMW* (1967), in *SS*, IX, pp. 1-194, qui. p. 3; (trad. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000, p. 3). Il tentativo löwithiano di introduzione ad una filosofia svezata dalla sua «eredità teologica» è riconducibile, per affinità di pensiero e di carattere, al tentativo di Overbeck di proporre una «storia della Chiesa profana». La stessa metodica di indagine accomuna le due figure: entrambi muovono dalla tensione bipolare tra fede e sapere. Tensione non sanabile senza snaturare uno dei due poli o asservirne l'uno all'altro. Sull'argomento in Overbeck cfr. A. Pellegrino, *La città piena di Idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa 2005, in particolare pp. 149-195.

quesito «ridotto» concernente *uomo e mondo*. Si è passati dalla completezza di un trinomio metafisico perfettamente coerente ad un binomio in sé problematico che non trova il minimo comun denominatore. Se all'interrogativo sulla relazione *Dio, uomo e mondo* aveva risposto la teologia e, quindi, la metafisica con una posizione antropocentrica e cristiana prima e antropocentrica e anticristiana dopo, ora che la modernità si è liberata dall'antropo-teologia biblica, e, soprattutto, ora che l'uomo non sembra essere più al centro della creazione in un mondo creato *per* lui, sarà l'antropologia filosofica *cosmologica* - poiché ci si domanderà sull'uomo *a partire dal mondo* - a tentare di risolvere l'enigma di uomo e mondo. È questa *e* tra uomo e mondo che è problematica, non tanto l'*esistenza* dell'uomo o del mondo. Come vedremo l'uomo è un caso (*Zufall*) e il mondo può sussistere anche senza uomo, ma la *connessione* tra uomo e mondo è invece ambigua e del tutto non chiarita, poiché l'uomo trascende *questo* mondo e quest'ultimo l'uomo stesso. Il vero «inizio filosofico», quindi, è il mondo,⁶ il primo oggetto di studio degli antichi Greci che filosofavano partendo dallo *stupore* per esso. Questa «e» tra uomo e mondo è *speculativa*: il punto di domanda fondamentale che conduce alla fondazione dell'antropologia filosofica per mezzo della cosmologia.⁷ La seconda produzione löwithiana, dagli anni Cinquanta in poi, si soffermerà proprio su queste problematiche antropologiche che andranno risolte nella *cosmologia*: una vera e propria svolta se si pensa alla prima antropologia del 1928, ancora antropocentrica, dove il mondo, inteso primariamente come mondo *sociale*, era studiato ed esperito a partire dall'uomo. Löwith è l'unico ad aver avuto fino in fondo il coraggio di assumere su di sé le conseguenze della *svolta copernicana*,⁸ rovesciando il punto prospettico della metafisica della soggettività moderna su se stesso, ri-proponendo un nuovo *inizio speculativo* del pensiero occidentale perduto da due millenni. La storia della filosofia più recente, con la comparsa del cristianesimo e con la sua secolarizzazione nelle filosofie *post-cristiane*, ha, infatti, completamente dimenticato il sostrato *naturale* tanto del mondo quanto dell'uomo. L'intento filosofico di Löwith è quello di proporre all'uomo *tardo-moderno* (una definizione che preferiamo, seppur usata da Löwith stesso come abbiamo appena visto, a quella di *post-moderno*) un orizzonte di pensiero e una comprensione dell'uomo che si fondi non sulla storia ma sulla *natura* e sulla natura *umana*, comprensione, quindi, che rimuove il criterio concettuale del cristianesimo e dello storicismo relativistico. Questa bipolarità, infatti, presente in Löwith fin dagli esordi, caratterizza tanto la sua filosofia quanto l'umanità stessa, scissa tra l'eternità della natura intoccabile ed eterna e le modificazioni della civilizzazione e della tecnica che

⁶ Cfr. K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in *ML* (1986), pp. 146-157, qui p. 156 (trad. it. in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 191-204, qui p. 203).

⁷ Cfr. S. Hosoya, *Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu K. Löwith*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 156-175, qui p. 169.

⁸ Cfr. H. Plessner, *Brief an Karl Löwith*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), op. cit., pp. 7-9, qui p. 8.

determinano, co-determinano e accompagnano lo sviluppo del genere umano caratterizzando di volta in volta la natura umana stessa. Löwith si spingerà a dire, infatti, che noi tardo moderni non siamo in realtà meno naturali dell'uomo dell'antichità, poiché il grado di naturalità dell'umanità sembra essere definito dal grado del nostro sviluppo spirituale, culturale e tecnologico. La *civilizzazione*, quindi, sembra essere uno dei termini di comprensione dell'uomo e della natura umana di ogni epoca.⁹ Questa posizione löwithiana appare problematica: benché voglia superare la visione storicistica e relativistica sembra ricadere in alcuni momenti proprio in essa, poiché si afferma la validità ermeneutica della comprensione storica di ogni momento storico, valido in sé e capace di definire l'umanità.

Lungo questi nodi teoretici prenderà il via il nostro studio che avrà una caratterizzazione storica e teoretica. Cercheremo infatti di portare alla luce i «motivi» del filosofare löwithiano, organizzandoli attorno ad alcuni nuclei teoretici.

1. Dalle diagnosi löwithiane si evince un pensiero di fondo riassumibile in primo luogo in una radicale critica della modernità e dei suoi miti fondatori, come quello dell'uomo centro e fine della storia. Questo porta Löwith a riproporre un'ontologia del pensiero occidentale e a confrontarsi con le filosofie che fecero leva su questo dogma dell'uomo storico di origine teologico-biblica.

2. Löwith riflette sull'*essenza* della filosofia moderna e contemporanea, la quale, avendo perduto l'oggetto primo della sua attenzione, il *cosmo* e ciò che è eterno e immutabile, da *teoria* si è rovesciata in *prassi* dando vita a «mostri» della ragione quali, ad esempio, le ideologie totalitarie o i linguaggi scientifici che *interpretano* il mondo ma non svelano il suo mistero né propongono una migliore comprensione di esso rispetto ai filosofi dell'antichità.

3. La filosofia, secondo Löwith, ha uno specifico carattere etico che investe di *responsabilità* colui che è *filosofo*. Un carattere messo in secondo piano dall'estrema parcellizzazione del sapere e dalla sua trasformazione in sapere di massa. Spetta al filosofo di oggi recuperare la pregnanza *etica* della filosofia, una sorta di antidoto alla spersonalizzazione del soggetto e alla mercificazione e oggettivazione della società contemporanea. La filosofia, di conseguenza, sarà *critica*, *esame* e *diagnosi* delle condizioni e delle relazioni del nostro tempo tenendosi, tuttavia, a distanza «di sicurezza» da esso, così da non farsi coinvolgere né traviare.

⁹ Cfr. la lettera di Löwith a L. Strauss dell'8.1.1933 in L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith* (d'ora in avanti citato con *Korrespondenz*), in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 607-697, qui pp. 615-619.

4. La riflessione sul concetto di natura, sull'uomo che viene inteso nuovamente come *fisicità* e come essere naturale tra gli altri esseri, plasmerà la filosofia löwithiana in una antropologia filosofica dell'*alterità*. Su questa base la filosofia di Löwith diviene un esempio *ante litteram* per la delineazione di una prospettiva interculturale che ponga tra i suoi principi fondanti il momento *dialogico* e quello del *confronto* con le altre culture. La filosofia di Löwith, infatti, nasce a cavallo di tre continenti e in un'epoca di passaggio - il discrimine stesso tra modernità e post-modernità - che ha visto esplodere i confini nazionali in una prospettiva ultranazionale e multiculturale. La forma del *dialogo*, quindi, sembra essere una delle forme speculative e culturali più tipiche della nostra epoca, la quale, attraverso la relazione con l'altro, mette in gioco se stessa e si ri-comprende in un'ottica trans-occidentale mettendo in discussione i suoi fondamenti e le sue prerogative.

Sono questi i principali snodi teoretici della filosofia löwithiana che la caratterizzano come antropologia filosofica. La *vera* questione, infatti, desunta da queste linee che abbiamo abbozzato, è quella dell'*uomo in quanto tale e del suo destino*.

II. La periodizzazione dell'antropologia filosofica di Löwith

In una lettera dell'agosto 1927 Löwith informava Heidegger dei suoi progetti futuri che avrebbe sviluppato a Marburg prima di ripartire in Italia; intenzioni e itinerari scientifici che lo portarono al congedo definitivo dalla filosofia del suo oramai ex maestro: «se ha voglia una volta Le racconterò di come i miei progetti al riguardo siano: “*antropologia*”». ¹⁰ Löwith intende «in positivo» proseguire il lavoro della sua tesi di abilitazione approfondendo la delineazione di una antropologia che tenti di comprendere l'uomo e la sua vera natura all'interno del mondo moderno. ¹¹ Questo nostro paragrafo intende, ora, esporre una periodizzazione tematica e sintetica dell'opera di Löwith, mettendone in luce, oltre alle connessioni specificatamente cronologiche, quelle *teoretiche*, in modo da individuare una prima linea di evoluzione del suo pensiero che possa guidarci nel lavoro di approfondimento tanto del problema antropologico löwithiano quanto nel delineare un profilo della sua filosofia. Nel suo *Curriculum vitae* del 1959 è lo stesso Löwith che ci fornisce un primo spunto per iniziare questa periodizzazione della sua filosofia:

«Mi sembra che il mio “curriculum” ideale sia giunto ad una fine coerente, e per vie indirette, al vero inizio filosofico. Esso mi ha portato dall'analisi del *mondo del nostro*

¹⁰ Lettera citata in E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 53 (corsivo nostro).

¹¹ Cfr. Lettera del 21.11.1932 a L. Strauss, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 611.

prossimo, attraverso il *mondo della società borghese* e la *storia* da Hegel a Nietzsche, la cui “nuova interpretazione del mondo” culmina nella dottrina dell’“eterno ritorno”, fino alla *storia universale* nella sua filiazione dalla storia della salvezza, e infine al problema del *mondo in quanto tale*, entro il quale esiste l’uomo e la sua storia». ¹²

Poche righe ma significative poiché rappresentano una sorta di auto-riflessione e auto-interpretazione circa il proprio itinerario speculativo: l’analisi fenomenologica del mondo *sociale* prosegue con quella storiografica della società borghese, ultimo frutto del cristianesimo, da qui, tramite la critica dei presupposti teologici del pensiero storico e della modernità, si tenta di sviluppare una antropologia filosofica che riguardi *in primis* il mondo, inteso quale *cosmo*, e l’uomo in esso. Il punto di osservazione si rovescia, dall’uomo si passa al mondo, un problema per noi «ultimo» ma che in realtà è in sé «il primo», il centro motore e iniziale della filosofia greca. ¹³ Il problema dell’uomo e del mondo, infatti, concerne anche quello di Dio, così che la filosofia ritorni ad essere una cosmologia *divina*:

«Il problema di *Dio* e dell’*uomo* non viene con ciò rimosso, piuttosto incluso nella totalità di ciò che è per natura, che è il cosmo. Come predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino non è un Dio personale al di sopra e al di fuori del cosmo stesso e l’uomo non è una immagine di Dio unica nel suo genere perché anch’essa metacosmica, bensì, come qualsiasi essere vivente, è un essere del mondo mediante il quale il mondo perviene al linguaggio». ¹⁴

L’attività accademica e filosofica di Löwith prende il via nel marzo del 1923, anno di discussione della sua Tesi di dottorato dedicata a Nietzsche. Il lavoro, contrariamente al regolamento accademico tutt’ora vigente in Germania, non è stato mai dato alle stampe, complice l’inflazione e il clima poco felice dell’epoca. Nietzsche, in questo lavoro con un titolo ai limiti dell’incomprensibilità (come ricorderà Löwith stesso), non è ancora inteso quale precursore

¹² K. Löwith, *Curriculum vitae*, in *ML*, p. 156 (trad. it. p. 203). In *N*, pp. 101-384, qui p. 257 (trad. it. *Nietzsche e l’eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 126), questo motivo «circolare» del ritorno a sé sembra già essere stato colto facendo Löwith riferimento allo scritto autobiografico *Ecce homo*. Questo motivo: «vuole dimostrare che anche l’autore nel corso della vita divenne solo ciò che fin dall’inizio già era, e che tutto ciò che di apparentemente casuale era accaduto in questa vita particolare era in realtà toccato necessariamente, ovvero, destino. Se però il destino filosofico di Nietzsche è la dottrina dell’eterno ritorno, anche nel divenire di questa dottrina dovrà apparire che il suo problema *ultimo* era già presente fin dall’inizio ed è uno di questi problemi sui quali un pensatore non apprende niente di nuovo, ma va solamente fino in fondo in questo apprendere».

¹³ Löwith, infatti, continua: «Con questo che per noi è un problema ultimo mentre in realtà è in sé il primo problema, siamo giunti, infine, di nuovo là dove la filosofia greca iniziò, con i suoi scritti che hanno per titolo “*Perì Kosmos*” ovvero “*Del mondo*”. Di esso Eraclito ha detto (Frammento 30) che è sempre “identico per tutto e per tutti”, e non è stato creato da nessun dio particolare né dall’uomo» (p. 156; trad. it. p. 203).

¹⁴ K. Löwith, *Ivi*, p. 156 (trad. it. p. 204).

dell'antropologia filosofica; Löwith, infatti, si sofferma sul problema dell'«interpretazione» della filosofia nietzscheana e del Nietzsche interprete stesso, chiarendo come tutta la sua filosofia sia una tensione e una divaricazione tra una ricerca senza limiti di un senso e la constatazione che tale senso, in realtà, si presenta all'uomo solo sotto forma di *interpretazione*: una affermazione, quindi, della non presenza di una Verità prima ed ultima che possa infondere un senso, *il* senso, nell'esistenza dell'uomo.¹⁵

Due lavori del 1927 sono esemplari per la delineazione del «problema filosofico» che Löwith si accingeva a sviluppare: una recensione al libro di Clauss, *Rasse und Seele* (1926), già studente di Husserl e dalle simpatie per il nazismo, e una lettura del pensiero di Klages circa Nietzsche, poliedrica e suggestiva personalità vicina al circolo di Stefan George.¹⁶ I due scritti presi in esame da Löwith, che ebbero una forte diffusione e fortuna nella Germania che si avvicinava al nazismo, interessano il filosofo in erba per il loro nucleo antropologico proponente una immagine dell'uomo dualistica. In Clauss la tensione che si agita nell'uomo trova poi una «conciliazione» nel concetto di «caratteristica di vita di una razza», un momento armonizzante tra corpo e psiche di un gruppo umano. Klages, da parte sua, muovendo da una posizione più psicologica e spiritualista, vede nel concetto di «grado formale» il momento che sana le fratture e le tensioni tra pulsioni oscure, «alogiche» e «ritmiche» della «vita cosmica» con quelle solari e razionali dello spirito dell'«individuo». Questa metodica dualistica di Clauss e Klages, tuttavia, non convince affatto Löwith. Il filosofo ritiene che voler comprendere l'uomo in base ad una tensione tra queste due sfere pulsionali sia pregiudicare l'arrivo ad una interpretazione che chiarisca la vera problematicità dell'esistenza umana, la sua «ambiguità» messa in luce, invece, da Nietzsche. Una lettura strettamente *dualistica* (che Löwith individuerà anche nell'antropologia filosofica di Scheler¹⁷) dell'essenza umana sembra bloccare il carattere molteplice della vita, le sue innumerevoli possibilità, fossilizzate così in un monolitismo non corrispondente a realtà. La recensione del libro

¹⁵ Cfr. K. Löwith, *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, (Diss.), München, settembre 1922; su questo scritto cfr. E. Donaggio, op. cit., pp. 30-33, nonché, dello stesso autore, il saggio, *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1, 2000, pp. 37-48.

¹⁶ K. Löwith, *Besprechung des Buches "Rasse und Seele" von L.F. Clauss* (1926), in *SS*, I, pp. 198-207; *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages* (1927), in *SS*, VI, pp. 7-52.

¹⁷ Il pensiero di Scheler è stato oggetto di polemiche e dibattiti nella Germania del periodo: il suo carattere frammentario, variegato, la mancanza di organicità, e il contestato dualismo metafisico tra *Geist* e *Drang*, hanno etichettato la sua antropologia come metafisica dualistica e irrazionale, antropocentrismo o psicologismo. Un critico di Scheler è E. Cassirer che ha dato il via alla lettura dualistica *spirito-vita* dell'antropologia scheleriana creandone quasi un canone critico. Tra i molti scritti di Scheler il più noto è senz'altro *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Damstadt 1928, un classico dell'antropologia filosofica. Su Scheler e l'antropologia filosofica si veda l'eccellente *Guida alla lettura* di Guido Cusinato, in Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 7-81.

di Clauss è interessante anche perché vediamo Löwith critico degli stilemi razziali tipici del nazismo, inoltre, si riscontra già il suo scetticismo e il suo mettere in guardia dal radicalismo e dagli eccessi di certe posizioni politiche e filosofiche. Clauss si fece promotore, infatti, di un movimento per il risveglio e a favore della protesta della «razza nordica» contro il «livellamento» delle razze umane. Il filosofo si mostrava al pubblico nelle vesti di «tollerante e antidogmatico» ma, in realtà, per porsi veramente in questa forma, spiega Löwith, non è sufficiente sostituire al dogma «cattolico-universale» uno spirituale, «razzistico-individuale», ma è necessario essere effettivamente critici e scettici contro *ogni* dogma. Un problema imprescindibile e non risolvibile, del tutto tralasciato da Clauss e traviato dalla salvaguardia della «purezza» della razza nordica, è l'«effettiva commistione» tra le varie razze umane: solo a partire da questo problema, infatti, ne deriva quello della «purezza» di una razza.¹⁸

Il 1927 è l'anno della consegna della tesi di libera docenza *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* all'Università di Marburg, studio pubblicato l'anno successivo. La prima antropologia di Löwith è ancora di stampo *antropocentrico*: essa intende il mondo non tanto nella sua accezione naturale ma nella sua complessità articolata dai rapporti sociali e dai legami (caratterizzati da una certa *ambiguità*) che l'uomo intrattiene con esso e con il prossimo. Il mondo, tuttavia, benché sia un mondo *sociale*, non scompare del tutto nella sua valenza *ontologica* - che avrà successivamente - rimanendo esso un *parametro* della struttura socio-relazionale dell'individuo: l'individuo, si relaziona, infatti, solo all'interno di questo mondo e il mondo è garante della sua relazionalità. Il mondo non è un semplice oggetto, un «non-io» posto da un «io» trascendentale. Löwith, sia nella *Habilitationsschrift* che nella sua successiva produzione, critica, infatti, i «progetti» trascendentali di Husserl (il suo soggettivismo trascendentale) e di Heidegger (la totalità ontologica) i quali disconoscono il mondo quale esso è per sé.¹⁹ Il nostro lavoro, tuttavia, si concentrerà primariamente

¹⁸ Cfr. SS, I, p. 208. O. Pöggeler in «*Praktische Philosophie*» als Antwort an Heidegger, in B. Martin (a cura di), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein compendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 62-92, che molto «simpaticamente» spiega che la filosofia di Husserl o Heidegger nella *testa* di Löwith «non possa entrare» (p. 64), ritiene che il filosofo, con la sua recensione del 1926 di Clauss, avrebbe accettato del tutto il criterio e la validità di una teoria della razza.

¹⁹ Per i rapporti tra Löwith e la fenomenologia cfr. R. Cristin, *Teoria e Sceptsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in «aut aut», 222, 1987, pp. 109-125. Sullo scritto di abilitazione di Löwith, con il quale il filosofo si colloca, insieme a M. Buber, tra le maggiori figure di quella che è chiamata «filosofia dell'incontro» (*Begegnungsphilosophie*) o «filosofia del rapporto io-tu» (*Ich-Du-Beziehungsphilosophie*), cfr: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin - New York 1977, pp. 413-439; G. Moretto, *Intersoggettività e natura in Karl Löwith*, in Id., *Sulle tracce del religioso*, Guida, Napoli 1987 pp. 179-199; C. Sung-Sik, *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber*, (Diss.), Köln 1993, pp. 31-48, 73, 78-79, 95-96, 128-196; M. Matzka, *Ich und Du, Welt und Staat. Untersuchungen zum denken von Karl Löwith*, Diplomarbeit, Wien 1994; W. Ries, K.F. Kiesow, *Karl Löwith Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 1, 1996, pp. 81-83; H. R. Jauss, *Karl Löwith und Luigi Pirandello. («Das Individuum in der Rolle des*

sul Löwith successivo allo scritto di libera docenza, sul filosofo che inizia ad avvicinarsi a quella «svolta copernicana» di cui abbiamo accennato precedentemente. In ogni caso enunciamo ora i momenti fondamentali della *Habilitationsschrift*, così da avere una panoramica di essa. Lo studio di Löwith, che ha come scopo la fondazione di un'etica che sia in primo luogo *relazionale*, muove dalla convinzione *pirandelliana* che l'uomo, in quanto *persona*, sia allo stesso tempo *maschera*, la quale, quotidianamente, si identifica in un *ruolo* specifico distinguendosi dagli altri *Mitmenschen*.²⁰ Questa che sembra essere una ontologia della persona che si risolve in antropologia, è, tuttavia, ambigua, così come lo è la *stessa natura umana*. Löwith sviluppa una dettagliata analisi della «persona» in relazione con l'altro, una sorta di antropologia della relazionalità e intersoggettività, dove quest'uomo dipendente dall'ambiente, inteso soprattutto come mondo sociale e collettivo, ha una valenza non chiara, una «doppia natura»: da un lato l'uomo è un essere «naturale» dipendente dal «mondo», dall'altro lato è una «persona» che costituisce il suo mondo «sociale» intessendo ruoli e relazioni tra persone con un proprio «ruolo» specifico. In secondo luogo, Löwith sviluppa una filosofia dialogica - seguendo e oltrepassando l'impostazione di Feuerbach - con l'intenzione di chiarire la relazione tra un «Io» e un «Tu», poiché solo questa relazione garantisce dell'autenticità dell'uomo: nel momento dell'introduzione di un «Tu di un Io» in uno spazio ontologico relazionale l'uomo si determina come «esistenza autentica». È chiara l'influenza di Heidegger e delle analisi di *Sein und Zeit*: non solo parte della terminologia è la stessa, ma anche il terreno di base, quello fenomenologico, è comune, seppur interpretato in modo personale (anzi, Löwith all'inizio della suo studio scrive esplicitamente che il lavoro è ispirato e promosso dalle ricerche di Heidegger). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* nasce, infatti, in un terreno già fertile e consolidato: la fenomenologia si domandava già da tempo circa le modalità relazionali di incontro con l'altro e sul loro peso nella costituzione dell'intersoggettività. Questa tendenza della fenomenologia tedesca era segnata tanto dagli studi pionieristici di Scheler quanto dal metodo husserliano e heideggeriano che andavano consolidandosi, il secondo, poi, a discapito del primo per fascino e capacità di attrazione. Ritornando all'influenza di Heidegger sullo scritto di abilitazione di Löwith, possiamo dire che la

Mitmenschen”- *wiedergelesenen*), «Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes-Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 1-2, 1996, pp. 200-226; E. Donaggio, *La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di Karl Löwith*, «La società degli individui», 4, 1999, pp. 43-53; A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, (Diss.), Napoli 2005.

²⁰ «Mitmensch» è un termine di ambigua traduzione, usato filosoficamente per la prima volta da Heidegger, e suona alla lettera come «con-uomo». Viene reso comunemente con «prossimo» o con «con-simile», più semplicemente si potrebbe tradurre con «uomo con gli uomini». Nel linguaggio teologico e cristiano rende il significato di «prossimo», una sfumatura di senso che Löwith aveva ben presente. Il concetto di *Mitmensch*, tuttavia, indica l'uomo che *esiste* con i suoi simili, con gli altri uomini del *mit*, l'individuo che si relaziona all'altro grazie a questa valenza dialogica tra l'io e l'Altro che si configura come un «Tu». All'interno del prefisso *Mit* (con) è racchiuso il significato intersoggettivo dell'uomo, il suo significato autentico che ne determina la personalità. A. Cera (op. cit.) definisce, coerentemente, la prima antropologia di Löwith come una *Mitanthropologie*: una antropologia del *con*.

tendenza fondamentale dell'analitica dell'esserci ne viene qui invertita: l'autenticità, infatti, in Heidegger richiede un raccoglimento e un ripiegamento assoluto dell'esserci in se stesso, al contrario in Löwith essa si realizza nella dimensione dell'alterità e nell'essere assieme con l'altro in modo *reciproco* (*Miteinandersein*), non in un ripiegamento ma in una *apertura*. Come vedremo, questo momento della relazionalità e dell'apertura sarà un passaggio fondamentale per la comprensione dell'*ermeneutica* di Löwith, e, non da ultimo, per la critica principale all'*irrelazionalità* di quella di Heidegger e al suo *circolo ermeneutico*.

Benché Löwith non voglia pensare l'uomo «ontologicamente» (lo dice lui stesso), riflettere su questa condizione dialogica e interpersonale dell'individuo lo porta necessariamente a delle riflessioni di ordine ontologico, anzi deve necessariamente *fondare* ontologicamente la relazione dell'individuo con l'altro. Nel momento della relazione all'altro, infatti, ha luogo una vera e propria espansione del mio esser-proprio e tale movimento è un ponte di comprensione e apertura verso l'altro, verso quel «Tu di un Io». Löwith definisce così, provvisoriamente, l'individuo: esso è «originario Essere-con-l'altro-in-relazione (*ursprüngliches Miteinandersein*), dove all'uno ne va dell'altro e con questo, insieme, di sé».²¹ La distinzione tra momento antropologico e quello ontologico non trova una chiarezza concettuale definitiva confluendo i due momenti l'uno nell'altro; stato di cose il quale, tuttavia, riteniamo identificare l'uomo stesso come *essenzialmente* uomo, come *persona e individuo*.

Concludiamo questa breve esposizione di alcuni nodi teoretici di *Das Individuum* (su cui torneremo in riferimento al confronto tra l'ermeneutica di Heidegger e quella di Löwith), con il riportare una griglia tematica dell'opera, così esposta da M. Dabag,²² che chiarisce ed esemplifica i temi da noi - fin troppo schematicamente, in realtà - esposti:

1. l'intenzione prima dell'analisi antropologica è una visione interna del mondo umano, in particolare di quello *sociale*.
2. il mondo è formato dall'uomo, riconoscibile nella connessione «Mondo del prossimo-Mondo-Ambiente» (*Mitwelt-Welt-Umwelt*).
3. la domanda sul «senso» mostra la problematicità della vita umana.
4. la natura umana è ambigua, includendo aspetti naturali quanto innaturali.
5. l'ambito sociale è fondabile antropologicamente.

²¹ K. Löwith, *IRM*, p. 12, nota 3. Cfr. anche il § 20, pp. 95-96.

²² M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Dr. N. Brockmayer, Bochum 1989, p. 156.

Tali punti dell'antropologia dell'intersoggettività di Löwith muteranno nella seconda fase di pensiero, tanto da raggiungere posizioni, spesso, opposte. Ciò che invece rimane invariato è la dimensione dell'*alterità*, il riconoscimento effettivo dell'*altro* che ha un ruolo importante tanto nell'elaborazione dell'antropologia filosofica di Löwith quanto nella critica all'ermeneutica di Heidegger. Lo stesso pensiero filosofico in Löwith ha inoltre una forte caratterizzazione *dialogica* che farà del momento dell'*alterità* e dello «scambio filosofico» uno dei fulcri principali del suo pensiero, fulcro il quale potrebbe aprire una prospettiva etica sulla filosofia del futuro.

Nel 1930 Löwith pubblica due lavori concernenti la fenomenologia e la teologia protestante nel loro intreccio con la filosofia dell'esistenza. Gli scritti *Gründzüge der Entwicklung der Phänomenologie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* e *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*,²³ ruotano intorno al problema fondamentale di Löwith: la determinazione dell'*essenza* umana. Löwith constata in questi lavori che la nota categoria dell'«esistenza», così tanto di moda, in realtà non è in grado né di determinare ontologicamente l'uomo né di dare una risposta definitiva alla domanda: «che cos'è l'uomo?». La stessa ambiguità e insufficienza della filosofia dell'esistenza tornerà ad essere oggetto di critica nei due saggi del 1933 dedicati a Kierkegaard e Nietzsche.

Nei primi anni Trenta prende il via una fitta corrispondenza tra Löwith e Leo Strauss, un carteggio esemplare per le tematiche che si snodano circa l'antropologia filosofica e la modernità. L'epistolario ha luogo tra Francia e Inghilterra, tra Italia e USA (a parte alcune cartoline, non abbiamo lettere del periodo giapponese di Löwith, tra il 1936 e il 1941), dibattendo tanto di questioni filosofiche quanto di considerazioni generali sull'Occidente. Interessante è il punto da cui si osserva il XX secolo, o meglio, l'Europa e la Germania sull'orlo del loro tramonto spirituale e politico: il punto prospettico dell'esilio e della precarietà. Durante il nazismo da questa postazione i due filosofi riescono a dare una visione oggettiva e precisa della Germania in preda alla brutalità, arrivando anche a disperare del proprio possibile ritorno e ricollocazione nel mondo accademico tedesco. Interessante in proposito è la posizione *anomala* di Löwith: già docente a Marburg, è costretto, causa l'antisemitismo e le limitazioni imposte ai docenti ebrei nelle università tedesche, a riparare nella *fascista* Italia grazie ad una borsa di studio della Rockefeller Foundation ottenuta anche tramite l'impegno dello stesso Strauss. Da questo soggiorno di Löwith nell'amato «Sud più umano», intriso di «ethos cristiano» (*Sud* a cui Strauss dal suo momentaneo soggiorno parigino non

²³ In *SS*, III, pp. 1-95 (trad. it. *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due Studi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001).

riusciva invece ad abituarsi, essendogli tale atmosfera del tutto «estranea») emerge un interessante affresco dei rapporti culturali e politici tra la Germania e l'Italia dell'epoca. Riassumendo la «diatriba» intrapresa nel carteggio tra i due amici (ma torneremo su questo problema), Strauss rimprovera a Löwith di rimanere all'interno di un orizzonte di pensiero storicista e relativistico: il suo discorso sulla natura umana non si svincola dalla «polemica» anticristiana, rimanendo condizionato dal paradigma della mutevolezza e dell'interpretazione (*Auslegung*). Löwith, alludendo polemicamente ai tentativi filosofici di superare il nichilismo e la modernità, sostiene per contro che il superamento dell'attuale relativismo storico è possibile solo muovendo dalla situazione attuale determinata dallo storicismo che è necessariamente *polemica*.²⁴ La speranza illusoria di un «ritorno» immediato e ideale alla naturalezza e spontaneità greca, tramite la decostruzione storica, si rivela essere un fuoco fatuo, poiché nessuno può liberarsi come se niente fosse dai presupposti moderni ripetendo (*imitando*) gli antichi. La critica radicale dei presupposti moderni è possibile solamente incamminandosi sulla strada indicata da Nietzsche pensando fino in fondo il nichilismo contemporaneo. Tale strada, tuttavia, non è comunque percorribile secondo Löwith, poiché estrema e esagerata, così come la stessa posizione di Kierkegaard nei confronti della modernità.

Löwith individuò una insufficienza antropologica anche in Marx e in Weber, autori affrontati nel saggio comparativo *Max Weber und Karl Marx* del 1932.²⁵ L'intenzione del saggio è di mettere a confronto l'idea dell'*uomo* che sorge nei due interpreti portando a chiarificazione la questione del «destino umano del mondo umano *contemporaneo*», la cui problematicità è espressa da quel coacervo di condizioni socio-economiche e culturali a cui si è dato il nome di *capitalismo*. Il motivo *antropologico* fondamentale in Weber e in Marx non è affatto esplicito poiché nascosto nel primo dalla tendenza ad una scientificità «avalutativa» mentre nel secondo dall'inclinazione ad una «prassi» rivoluzionaria. Di conseguenza il saggio è scettico verso le conclusioni antropologiche proposte dai due interpreti, poiché «il relativismo esistenziale di Weber rispetto alla libera scelta di un valore supremo mi sembrava altrettanto insostenibile della tesi marxista dell'uomo come ente di genere sociale il cui compito è di realizzare la tendenza generale della storia del mondo».²⁶

²⁴ Cfr. L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., pp. 615-619, 645-647, 652-654. Sul carteggio cfr. C. Altini, *Una storia della naturalezza. Riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in «La società degli individui», 28, 2007/1, pp. 53-66.

²⁵ Cfr. K. Löwith, *WM* (1932), in *SS*, V, p. 324-407 (trad. it. in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-90).

²⁶ K. Löwith, *Curriculum vitae*, in *ML*, p. 149 (trad. it. p. 195).

Nel 1933 Löwith pubblica due saggi dal titolo quanto dall'oggetto simile: *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* e *Kierkegaard und Nietzsche*, due lavori importanti per lo sviluppo del problema antropologico.²⁷ Nei due lavori si accomunano Kierkegaard e Nietzsche quali due tentativi di superamento del nichilismo e della profonda crisi spirituale che ne deriva. Le filosofie sperimentali di Kierkegaard quanto di Nietzsche sono destinate però a naufragare, in primo luogo per la loro insensatezza e radicalità (il tentativo di riproporre il cristianesimo originario dopo 1800 anni di Chiesa e *storia* cristiana viene considerato da Löwith, con chiare allusioni alla teologia critica di Overbeck, improponibile, così come la dottrina dell'eterno ritorno, un surrogato di cristianesimo e grecità che Nietzsche innalza all'apice della modernità, è per Löwith una teoria assurda che conduce il suo stesso artefice alla pazzia), in secondo luogo per questioni propriamente filosofiche e *antropologiche*. Le definizioni dell'uomo di Kierkegaard e di Nietzsche, come vedremo, non esauriscono, infatti, secondo Löwith, la complessità dell'umano, non dando nemmeno una sua caratterizzazione ontologica esaustiva e definitiva poiché incapaci di cogliere l'uomo «in quanto tale», la sua vera natura. È la stessa critica che Löwith rivolge alla filosofia dell'esistenza, «etichetta» nella quale il filosofo comprende soprattutto Jaspers e Heidegger.

Nel periodo che va dal 1935 al 1956 l'antropologia filosofica di Löwith, con il suo orientamento naturalistico e cosmologico, inizia, in modo comunque discontinuo, a prender forma. È un avvio speculativo iniziato nel 1935 con la pubblicazione della monografia su Nietzsche che trova un vero sviluppo nel 1956 nella seconda edizione del lavoro, nel quale, si fanno più espliciti, più forti e più fondati antropologicamente, i richiami alla costellazione naturale e *biologica* e del pensiero nietzscheano e, non da ultimo, della propria posizione. Il lavoro su Nietzsche viene spesso considerato dalla storia della critica come uno dei libri esempio della ricezione nietzscheana nel Novecento, uno dei testi più tipici e più significativi accanto all'interpretazione nietzscheana di Jaspers e a quella di Heidegger; il movente antropologico, tuttavia, viene di solito messo in secondo piano nella letteratura la quale si sofferma intorno al merito di Löwith di aver intuito la centralità della dottrina dell'eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche (interpretato come una pseudo dottrina religiosa surrogato di grecità e cristianesimo) e la sistematicità *aporismatica* della sua filosofia. Löwith intende la filosofia di Nietzsche, infatti, a tutti gli effetti come un *sistema* al cui inizio si trova la morte di Dio, da cui ne consegue il *nichilismo*, e alla fine il superamento del nichilismo stesso tramite la *dottrina dell'eterno ritorno*. Tale sistematicità, come è noto, va in frantumi nel

²⁷ Cfr. K. Löwith, *SS*, VI, pp. 53-99; trad. it. del primo in «Humanitas», 2, 1997, pp. 230-247; del secondo in «Nota Bene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani», V, 2005, pp. 265-281.

momento in cui Nietzsche intende il *Wille zur Macht* (la volontà di potenza, una categoria che tradisce la sua provenienza dalla metafisica della soggettività e quindi dal cristianesimo) quale verità dell'essere e del circolo sempre ritornante, una volontà di futuro che spezza l'eternità del circolo che vuole sempre se stesso e che non dovrebbe, quindi, né conoscere un prima né un dopo, bensì la *sempiternitas* dell'istante. Ciò che, comunque, sarà di maggiore interesse, nel nostro caso, di questo importante lavoro su Nietzsche (ci riferiamo in particolare alla seconda edizione del 1956) è la prospettiva antropologica che dischiude. Löwith, infatti, si muove ora lungo i tentativi antropologici nietzscheani, cercando però un loro possibile completamento e perfezionamento, cosa non intrapresa nei due precedenti saggi del 1933 circa Nietzsche e Kierkegaard. L'interrogativo di Nietzsche - «che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere»²⁸ - diviene così il centro motore delle indagini di Löwith. Non più valida una determinazione dell'uomo quale ente creato da Dio, poiché Dio stesso è venuto meno, l'antropologia filosofica cerca di uscire da questa *impasse* creata dalla dissoluzione dell'antropo-teologia cristiana in modo propositivo tentando di cogliere l'uomo *in quanto tale e come un tutto*. Nella seconda edizione del 1956 la filosofia di Nietzsche sembra prospettare nuovi orizzonti di pensiero da interpretare in chiave *naturalistica*. Il passo verso una nuova fondazione dell'uomo va fatto risalire proprio all'esperimento nietzscheano di «ritradurre» quest'ultimo nella natura di tutte le cose, nella *physis* eterna quale suo fondamento: «una dottrina dell'uomo è senza fondamento se non ha come fondamento portante un *Dio* metafisico o la *physis* del mondo, giacché l'uomo non esiste per se stesso».²⁹ Benché, come aveva già notato Löwith nei due saggi del 1933, il tentativo di «traduzione» di Nietzsche sia naufragato in un surrogato religioso di modernità anticristiana e classicità pagana e nella lettura dell'uomo come volontà di potenza che spezza l'eternità del circolo, i principi desunti dalla sua filosofia sono, tuttavia, ancora validi: «l'essere di questo mondo, già sempre esistente, è una *physis* originaria, mossa autonomamente [...]»; «il mondo fisico è *eterno* [...]»; «l'uomo è della *natura* e del *mondo* [...]»; «non si può eludere la questione del rapporto tra l'essere *perenne* del *mondo* fisico e l'esistenza *finita* dell'uomo [...]»; «la *causalità* di ogni esser-ci di fatto diviene necessariamente problematica, se la fede nella *provvidenza* e nelle sue forme secolarizzate non è più sostenibile»; «l'enigma del caso "uomo" non trova alcuna soluzione se l'uomo non viene inserito nell'eterna totalità dell'essente naturale».³⁰

²⁸ K. Löwith, *N*, p. 104 (trad. it. p. 4).

²⁹ Ivi, p. 337 (trad. it. p. 193).

³⁰ Cfr. Ivi, p. 338 (trad. it. pp. 193-194). La seconda edizione della monografia (1956) accentua e approfondisce gli aspetti naturalistici e più funzionali all'antropologia filosofica del pensiero di Löwith. Le «questioni filosofiche» sopra elencate, tratte dal venir meno dell'orizzonte di comprensione e di senso antropo-teologico, sono state aggiunte, infatti, nella seconda edizione del volume.

Nel 1935 Löwith pubblica il saggio *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*.³¹ Scheler è l'unico esponente dell'antropologia filosofica che Löwith prende esplicitamente in esame durante la sua intera produzione. L'opera innovativa del filosofo viene presentata complessivamente, mettendone in luce le ambiguità e soprattutto i presupposti metafisici che la reggono. La filosofia scheleriana, che non sembra riconducibile ad un «sistema preciso», difettando di organicità e di organizzazione nei lavori, risponde comunque all'esigenza fondamentale del pensiero contemporaneo, ovvero, trovare la chiave all'enigma: «Che cos'è l'uomo nel tutto del mondo?». Löwith, infatti, individua l'orientamento fondamentale del pensiero di Scheler nel tentativo di cogliere l'uomo «nel tutto del mondo», nel suo rapporto «con se stesso, con il mondo e con Dio», quindi, in una filosofia con un forte carattere metafisico volta alla delimitazione fenomenologica di un'«etica dei valori». Come vediamo, i punti cruciali della ricerca di Scheler sono gli stessi «punti fermi» della ricerca filosofica in generale che Löwith ha ricordato nel suo *Curriculum Vitae* del 1959. Nei *Gesammelte Abhandlungen*, apparsi nel 1960, accomunerà il tentativo di Scheler, criticandolo, a quelle filosofie o antropologie filosofiche, alla Haecker e alla Heidegger, che nel voler cogliere l'uomo non si conformano, tuttavia, alla sua natura e alla sua umanità, bensì ad un *über*, a Dio o all'Essere, che dovrebbero determinare l'essenza dell'uomo, e, invece, la superano.³²

La monografia su Burckhardt,³³ data alle stampe nel 1936, segna il passaggio verso una lettura della modernità disincantata e moderata segnando definitivamente il congedo di Löwith dal radicalismo tedesco, dal lato più estremo di Nietzsche, e un momentaneo allontanamento dagli interessi iniziali che erano rivolti prevalentemente all'antropologia e alla comprensione del fenomeno uomo. In questa fase di pensiero, la quale, tuttavia, non cancella l'esigenza antropologica - basti pensare, per esempio, al saggio del 1938 *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen* - Löwith sembra più interessato all'indagine storiografica, volta alla ricerca di un possibile senso o di un possibile

³¹ Cfr. K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* (1935), in *SS*, I, pp. 219-242. Scheler è l'unico esponente dell'antropologia filosofica direttamente discusso da Löwith. Cfr. anche *Die Einheit und Verschiedenheit der Menschen*, (1938) in *SS*, I, pp. 243-258. In onore di H. Plessner è stato scritto *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *SS*, I, pp. 259-294 (trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 239-283). Plessner, a sua volta, rispose con *Brief an Karl Löwith*, op. cit., dedicando al filosofo anche il saggio *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks* (1967), ora in H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982 vol. VII, pp. 459-477, lavoro il quale, tuttavia, non venne stampato nella *Festschrift* in onore di Löwith; cfr. in proposito *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, op. cit., p. 6. Löwith conosceva lo scritto fondamentale di A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940 (trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983) mentre quest'ultimo afferma di aver letto Löwith solo in tarda età.

³² Cfr. *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *SS*, I, pp. 259-294, qui p. 261 (trad. it. *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit. pp. 239-283, qui p. 244).

³³ *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936), in *SS*, VII, pp. 39-361 (trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991).

parametro di comprensione della propria epoca all'interno del corso storico; corso che sembra muoversi per cicli catastrofici e sotto il segno del nichilismo. La filosofia della storia, infatti, che Löwith si appresterà a criticare nei suoi presupposti teologici, non fu altro che un tentativo di ricostituzione della totalità storica, con lo scopo primario di ri-organizzarla intorno ad un senso venuto meno. La filosofia, se, conformemente alla visione löwithiana, vuole riprendere il suo antico ruolo di indagine sulla realtà, deve assumere le parvenze di una sorta di *tableau* dove appuntare di volta in volta le critiche al proprio tempo: in tal caso è necessario, però, che essa sia in grado di «prendere distanza» dall'attualità così da non comprometersi con essa, e, soprattutto, di non cadere nell'eccesso e nel coinvolgimento politico. La monografia su Burckhardt - una sorta di autobiografia spirituale di Löwith stesso - sembra rispondere a queste esigenze prospettiche: Burckhardt è il grande scettico moderato, il quale, con l'atteggiamento aristocratico e imperturbabile del sapiente, assiste al declino dell'Europa e alla scomparsa di tutto un mondo culturale - il mondo della *Bildung* - che ha reso grande l'Occidente. L'analisi di Burckhardt non si compromette con l'attualità poiché è garantita da una posizione «sovra-storica» che gli permette una adeguata comprensione del tempo e del suo carattere. La successiva antropologia di Löwith, così come la sua stessa personalità, sarà toccata da questo pacato e moderato umanismo dello storico di Basilea che all'azione ha preferito la rinuncia e la moderazione.

Nel saggio del 1938 *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*³⁴ la riflessione intorno al problema dell'«umanità dell'uomo» assume una curvatura ancora più naturale. La crisi dell'umanismo contemporaneo è da attribuire alla crisi del cristianesimo; ne consegue una difficoltà nel concepire chiaramente la natura dell'uomo e di rispondere alla domanda: «che cos'è l'uomo?» Una risposta potrebbe fare luce anche sull'«unità» dell'uomo inclusa nella sua molteplicità. Il tentativo della modernità è, quindi, di uscire da questa *impasse* che coinvolge l'uomo e ne pregiudica la sua definizione. L'accostarsi alla sfera *biologica e fisica* dell'uomo, il suo essere una *evidenza* della natura, che lo avvicina al mondo animale e vegetale, allontanandolo allo stesso tempo da esso, permette di comprendere l'uomo come una *essenza umana*, né prodotto divino né, semplicemente, animale.³⁵ Questa ambiguità umana, questo intreccio di umanità (che si esprime attraverso la *cultura*) e naturalità che lo ricollega al mondo naturale, caratterizza la *Sonderstellung* dell'uomo all'interno del mondo, mondo che viene nuovamente ricompreso come *cosmo*.

³⁴ Cfr. K. Löwith, *Die Einheit und Verschiedenheit der Menschen*, op. cit., p. 255, dove si riporta una frase di T. Haecker: «I filosofi odierni disperano dell'unità dell'uomo». Löwith precisa: «questo accade con la decadenza della fede nel fondamento cristiano dell'umanità europea». Chiaro il legame, oramai perduto, tra *umanità* e *cristianesimo* e tra *cultura europea* e *cristianesimo*.

³⁵ Ivi, p. 244.

Nel 1941 viene pubblicato il noto *Von Hegel zu Nietzsche*.³⁶ Tramite la storiografia filosofica Löwith sonda la trasformazione del fondamento teologico-cristiano in un principio plurale, in *cultura*, fino alla sua concretizzazione nella *filosofia classica* europea (in particolare tedesca) e nell'*umanismo* europeo. *Von Hegel zu Nietzsche* è, in realtà, il testamento filosofico di queste due grandi costellazioni spirituali che hanno dato forma all'Europa. Löwith abbozza uno schema storiografico dell'antropologia filosofica tramite un ripensamento dei grandi classici dello spirito tedesco e della crisi del cristianesimo. L'attenzione ai «riformatori» del cristianesimo nell'ultima parte del libro rivela l'interesse di Löwith per l'esigenza umana di trovare un fondamento *forte* a cui aggrapparsi, per poter poi tentare una ri-definizione del concetto di uomo oltre la fede cristiana organizzata in dogmi stantii - oramai in conflitto con i precetti della modernità - e oltre lo storicismo che andava anche esso verso la sua crisi entropica. Questo volume, insieme al successivo del 1949 sui presupposti teologici della filosofia della storia, sarà uno degli scritti guida nella prima parte del nostro lavoro.

Nel 1949 abbiamo la prima edizione dell'altro lavoro-paradigma di Löwith, *Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, edito nel 1953 in Germania con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*.³⁷ Il problema della natura dell'uomo viene affrontato operando un sistematico lavoro di *de-costruzione* e *retrocessione* ai principi teologici della filosofia della storia e della teoria del progresso. Come per il precedente lavoro del 1941 *Von Hegel zu Nietzsche*, Löwith si concentra sulle trasformazioni del fondamento teologico in una pluralità culturale, questa volta dimostrando come tale principio de-teologizzato - almeno apparentemente - mostri, tuttavia, l'invarianza della sua funzione teorica: il fondamento muta forma ma non *sostanza* né la sua *funzione* fondante. La critica alla filosofia della storia e allo storicismo che intendono l'uomo quale ente storico, inoltre, è il presupposto per la fondazione di una antropologia filosofica che intenda cogliere la vera posizione dell'uomo nella natura oltre una sua considerazione esclusivamente storica.

³⁶ Cfr. K. Löwith, *HN* (1941-1949), in *SS*, IV, pp. 1-490 (facciamo riferimento, per motivi logistici, all'ed. it. particolare CDE, Milano 1994, concessa dalla Einaudi. L'unica differenza dall'edizione classica è, minima, nella numerazione delle pagine). La prima edizione (1941) del volume ha il titolo di *Von Hegel bis Nietzsche*. La seconda, rivista e con dei passi espunti riguardanti Jünger (su cui ci soffermeremo nella terza sezione di questo lavoro), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, è del 1949.

³⁷ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949. L'edizione tedesca del 1953 in *SS*, II, pp. 7-239; (trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1998).

Anni Cinquanta e Sessanta: i saggi di questo periodo, che confluiranno poi nelle raccolte *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960) e *Wissen, Glauben und Skepsis* (1956) si muovono intorno a due linee filosofiche distinte ma parallele e tra loro interconnesse: una che mira alla critica della filosofia della storia e del pensiero storico in generale, proponendo una cosmologia e una definizione dell'uomo vicina a quella aristotelica di *animal rationale*; l'altra che analizza il rapporto conflittuale tra sapere e fede e l'impossibilità di una filosofia *cristiana* (così da chiarire i fraintendimenti sorti dopo la pubblicazione di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, letto, da alcuni, come un tentativo di recupero di un cristianesimo autentico). Entrambe le raccolte consolidano la via antropologica aperta decenni prima sotto il segno della scepsi, accentuando una caratteristica dell'uomo esemplificabile come «essenza che domanda» (*fragendes Wesen*). L'uomo che interroga e che s'interroga, infatti, è l'uomo sempre in cammino alla scoperta di sé, l'uomo che non si piega alle imposizioni dogmatiche di qualsiasi tipo esse siano, così da attuare una vera e propria esistenza filosofica che corrisponda, in modo più proprio, al vero significato della scepsi e della ricerca filosofica in generale.

Nel 1967 Löwith propone l'ultima grande opera di ricostruzione dello spirito moderno e contemporaneo occidentale: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, una introduzione, come abbiamo ricordato nella premessa al nostro studio, ad una filosofia «svezzata» dalle sue premesse teologiche, ad una filosofia *atea*, poiché libera dal dogmatismo teologico, ma *non nichilistica*, poiché non è suo scopo né una distruzione dell'universo concettuale, etico e morale cristiano né una riproposizione di «nuove tavole della Legge». Löwith intende, piuttosto, delineare e spiegare come l'intera filosofia occidentale moderna si sia mossa all'interno della metafisica della soggettività cristiana e della sua matrice antropocentrica biblica: un vero e proprio completamento a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. L'unica eccezione riscontrata in questa evoluzione del pensiero occidentale è l'esperimento di Spinoza di equiparare Dio alla natura: esperimento che è un congedo tanto dalla tradizione finalistica biblica quanto dalla metafisica della volontà, da quella interpretazione dell'essere e dell'ente che permette una onnipotente affermazione del soggetto volente sulla natura.

Nel 1971, solo due anni prima di morire, Löwith pubblica il suo ultimo scritto: *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*,³⁸ un'opera dove l'autore si cala talmente tanto nella produzione e nel pensiero dello scrittore scettico francese che il lettore, spesso, non è in grado di distinguere nettamente la posizione di Löwith, o una eventuale distanza critica, da quella di Valéry.

³⁸ K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, in *SS*, IX, pp. 229-400.

Questa monografia sembra allontanarsi dai consueti temi löwithiani quali la critica alla filosofia della storia e la natura dell'uomo: tuttavia, nella profonda auto-riflessione di Valéry (e di Löwith), è possibile rintracciare comunque una filosofia, anzi una «anti-filosofia», la quale, facendo suo oggetto la semplicità dell'esperienza umana e i fenomeni *incoscienti* di essa, proponendo un linguaggio semplice e sobrio ma comunque significativo e indice di una riflessione profonda, discerne tanto sulla storia, *per criticarla*, quanto sull'uomo, *per comprenderlo*.

III. L'ermeneutica di Löwith e la sua metodologia: variazioni intorno alla verità

Löwith, apparentemente, non si è mai occupato di questioni inerenti l'ermeneutica né si è mai confrontato con essa in modo diretto. Nella sua opera, tuttavia, sono riscontrabili dei riferimenti più o meno espliciti a questo problema e più in generale al problema dell'interpretazione. Anzi, Löwith stesso adotta una particolare ermeneutica nelle sue analisi che contrasta decisamente con uno dei principi comuni e fondanti l'ermeneutica comunemente intesa: che l'interprete sia in grado di comprendere un testo meglio del suo stesso autore e, soprattutto, ciò che «non è stato detto».³⁹ Tale accento polemico di Löwith è, tuttavia, *in primis* attribuibile all'opera di Heidegger e alla sua lettura della storia dell'ontologia occidentale. Heidegger, per interpretare l'essere a partire dal tempo che fonda l'evenienza storica, deve rifarsi alla comprensione dell'essere svolta finora dal pensiero occidentale, alla storia dell'ontologia. L'appropriazione di essa inizia con la traduzione di testi greci in *espressioni tedesche*, poiché *solo* la lingua *tedesca* ha la capacità di contestualizzare ciò che è «proprio». Il lavoro di traduzione in Heidegger non si limita ad una semplice traslitterazione filologica ma richiede un *trans-ducere*, un trasporre nella tradizione occidentale. È la stessa storia della filosofia con le sue problematiche che s'immette nel destino dell'evenienza storica dell'essere, anzi nella storia del mondo. «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 voce».⁴⁰ Il procedere in tal

³⁹ Per introdurre il problema dell'ermeneutica di Löwith è interessante citare A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 121: «In lui [in Löwith] è presente sempre [...] 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 *primum* 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 avvenire».

⁴⁰ K. Löwith, *HZ*, in *SS*, VIII, pp. 124-234, qui p. 195 (trad. it. *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, p. 86). Interessante, a riguardo, la suggestiva nota di E. Jünger circa l'esegesi di Heidegger: «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

modo, tuttavia, è esente da rischi? Non si assolutizzano le proprie posizioni rendendole dogmatiche, trasformando il momento della «precomprensione» (il *pre-giudizio*) nell'*unica* opzione di verità possibile? L'interpretare di Heidegger va per principio oltre «ciò che è lì nel testo»: si pretende d'interpretare e capire meglio di chiunque altro e soprattutto ancora meglio degli autori stessi quello che è espresso nei loro scritti. Il cogliere ciò che è «in quanto è non detto», è il principio fondamentale che guida e fonda l'ermeneutica heideggeriana. L'ermeneutica di Heidegger, del tutto incentrata, quindi, sul ruolo predominante dell'interprete rispetto a ciò che viene interpretato, è un «girare a vuoto»: nel confronto con la storia dell'ontologia occidentale e i suoi esponenti alla fine l'interprete ritorna al suo punto di partenza, a se stesso. Contro il *solipsismo* della posizione heideggeriana di *Sein und Zeit* e in generale di tutta la sua filosofia, Löwith ha proposto, fin dalla sua tesi di abilitazione del 1927,⁴¹ una ermeneutica e antropologia della intersoggettività nella quale il momento della *relazione* è il fulcro fondante dell'interpretazione di un testo, nonché un aspetto rilevante della filosofia in generale. L'interprete essendo già da sé un *prossimo* (*Mitmensch*) dà la vera interpretazione nel momento in cui si rende possibile l'*essere-l'uno-con-l'altro* (*Mit-einander-sein*). La tradizione (*Überlieferung*) emergente dagli scritti di Löwith - che va intesa in senso burckhardtiano come la trasmissione (e il *mantenimento*) di un sapere e di una cultura - non è, infatti, qualcosa che parla da sé, ma necessita di una *intercessione relazionale*. «L'interprete [...] non è solo assegnato all'autore che egli interpreta, ma nel suo comprendere assegnato all'altro al quale comunica ciò che è compreso».⁴² Ci troviamo così davanti ad una co-appartenenza ermeneutica di «comprensione e comunicazione» che plasma la questione stessa della tradizione: solo in tal modo, la tradizione si rivolge a noi rapportandosi all'interno di se stessa all'altro, in modo che si determinino reciprocamente. Il punto dove Löwith si allontana maggiormente dal suo maestro Heidegger è, quindi, nel momento della *pre-comprensione* (*Vorverständnis*): il circolo ermeneutico di Heidegger, infatti, il procedere del comprendere secondo le forme della pre-disponibilità (*Vorhabe*), previsione (*Vorsicht*) e precognizione (*Vorgriff*),⁴³ non supera solo la problematica della soggettività che comprende, quanto rappresenta, piuttosto, il suo *inasprimento*. In contrapposizione ad Heidegger, che come abbiamo visto risolve il problema dell'interpretazione nell'interprete, ritrovando così infine sempre se stesso e non l'altro, Löwith legge la storia dello

germinale assopita nel silenzio, sollevandola verso l'alto dall'*humus* della selva», in R. Wisser (a cura di), *Martin Heidegger im Gespräch*, (Beitrag von E. Jünger, Freiburg i. Br.) Alber, Freiburg-München 1970, pp. 24-25.

⁴¹ I punti dove Löwith si dimostra più critico verso il suo maestro, pur non citandolo, sono i § 20, § 21 (pp. 95-98) paragrafi che trattano i temi della *riflessione* e *relazionalità* del *Mitmensch*.

⁴² M. Riedel, *Karl Löwith's philosophischer Weg*, in «Heidelberger Jahrbücher», XIV, 1970, pp. 120-133, qui p. 127.

⁴³ «L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. L'interpretazione non è mai la comprensione neutrale di qualcosa di già dato», in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1927), 2001, § 32, p. 150 (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 32, p. 191).

spirito occidentale utilizzando una «ermeneutica del confronto a due»;⁴⁴ l'interprete, in questo caso Löwith stesso, rimane silenziosamente sullo sfondo limitandosi a guidare delle coppie ermeneutiche contrapposte in dialogo e in conflitto tra loro: Goethe ed Hegel, Marx e Kierkegaard, Marx e Weber, Burckhardt e Nietzsche, Kierkegaard e Nietzsche, Hegel e i giovani hegeliani, Stirner e Feuerbach.⁴⁵ Il movimento del comprendere non si esemplifica tanto in un circolo: «per Löwith non si tratta di entrare nel circolo ermeneutico, piuttosto di *saltarne fuori* nel momento giusto, per rivolgersi completamente alla questione stessa così da essere capace di usare la questione su di sé».⁴⁶ Il calarsi e il nascondersi dietro a delle maschere teoretiche che discutono filosoficamente lo stesso problema ma da posizioni diverse, permette a Löwith di farci cogliere in modo originale le prospettive filosofiche che intende prendere in esame e criticare. La particolare prospettiva interpretativa di Löwith, infatti, è capace non solo di chiarire e verificare specifici problemi teoretici o storici di un autore e della sua filosofia, ma soprattutto di mettere noi lettori direttamente di fronte al problema e all'autore in questione, permettendoci di cogliere anche aspetti normalmente esclusi da una considerazione prettamente teoretica, ad esempio il *carattere* e lo *spirito* di un filosofo e del suo tempo. Löwith, nelle sue analisi, sembra scomparire nel testo o nel problema studiato; capita, quindi, leggendo un suo scritto, di ritornare indietro nelle righe se non addirittura nelle pagine cercando di capire chi sia ad esprimere il concetto: Marx, Weber, Nietzsche o proprio Löwith? Il particolare procedere löwithiano vuole il calarsi del filosofo all'interno del discorso: ciò permette una sua de-costruzione dall'interno e una critica netta dei punti nodali della discussione fino al crollo dell'edificio teoretico preso in esame. Le metafore atte a descrivere questa ermeneutica e l'opera löwithiana in generale, definita da Leo Spitzer una «geografia intellettuale di opere», da Leo Strauss un pittore che dipinge un affresco⁴⁷ o da Klaus Stichweh una «grande messinscena»,⁴⁸ alludono tanto alla sfera giuridica, dove Löwith veste i panni di un «giudice poco loquace» che si limita a istruire la causa preparando una serie di questioni che restano sullo sfondo lasciando poi la

⁴⁴ Cfr. M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli, ESI 1991, pp. 111-116, qui p. 114. Riprendiamo dall'autrice la definizione «ermeneutica del confronto a due».

⁴⁵ W. Wieland, in *Karl Löwith in Heidelberg*, «Heidelberger Jahrbücher», XLI, 1991, pp. 267-274, qui pp. 270-271, scrive, giustamente, che solo Heidegger sembra essere una figura che rimane al di fuori di questa «ermeneutica del confronto a due», anche se, infine, anche lui trova un *pendant* in F. Rosenzweig, l'unico vero contemporaneo di Heidegger non solo «cronologicamente» ma, soprattutto, «teoreticamente». Wieland qui si riferisce al saggio comparativo *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, del 1942/43 (ora in *SS*, VIII, pp. 72-101; trad. it. in «aut aut», n. 222, novembre-dicembre 1987, pp. 76-102).

⁴⁶ M. Riedel, op. cit., p. 127 (corsivo nostro). In Heidegger il movimento è esattamente il contrario; cfr. K. Löwith, *HZ*, pp. 198-199. (trad. it. p. 90): «ciò che conta, infatti, non è uscire dal circolo del comprendere, ma precisamente entrarvi, e nel modo giusto, cioè “assicurarsi” l'oggetto scientifico del comprendere non lasciandosi preconstituire la propria pre-concezione da ciò che il “si” anonimo comunemente presuppone senza saperlo, ma facendo propri con un atto esplicito i presupposti del comprendere rendendoli, in tal modo, trasparenti».

⁴⁷ Cfr. E. Donaggio, op. cit., p. 57.

⁴⁸ Così K. Stichweh, in una comunicazione spontanea, durante il convegno dedicato a «Metafisica e Nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche», del 1-2 Aprile 2004, Bologna.

parola alle parti,⁴⁹ quanto invece al mondo del teatro, dove Löwith dirige una scena teatrale invitando, gli attori, «pirandellianamente», ad essere semplicemente se stessi.⁵⁰ Così facendo, tuttavia, Löwith non desta il sospetto di una sua falsa coscienza? Questo volersi nascondere e argomentare dall'alto le parti non è un allontanare le proprie posizioni dalle critiche altrui? In realtà la posizione di Löwith sempre aperta e moderata non si è mai sottratta alla critiche e alle polemiche che hanno colpito i suoi punti deboli o le sue aporie; anzi, il fatto di non aver proposto un sistema o un pensiero fortemente concettualizzato, se può essere da un lato motivo di critica, dall'altro lato è motivo, invece, della sua forza. Lo scendere nella problematica, infatti, è anche un *nascondersi* in essa ma non da *essa*; una occasione per sottrarsi al processo di delegittimazione storica e teoretica che grava inevitabilmente su qualsiasi teoria e dottrina, in particolare sui sistemi rigidamente e concettualmente formalizzati. L'ermeneutica scettica di Löwith tende alla relativizzazione dei contenuti storici e filosofici, proponendo così una lettura antidogmatica di essi e negando loro una validità assoluta ed eterna, riducendo il loro status a «idee» valide in un determinato *milieu* culturale. Filosofare scetticamente, del resto, significa avvicinarsi con la ricerca a tutte le possibili risposte, essendo consapevoli della mancanza di una verità assoluta o di un possibile fallimento, ripensamento o deviazione sul sentiero verso la verità e la conoscenza. Le parti esposte sono delle opinioni e interpretazioni su di un tema scelto dal regista-giudice Löwith, delle *variazioni intorno alla verità*. Non è semplice relativismo, bensì una metodica conscia dei rischi di una eccessiva storicizzazione e attualizzazione delle proprie posizioni. Così facendo, Löwith non cade nemmeno nel circolo ermeneutico senza sbocchi di Heidegger; non si procede, infatti, contro le parti con la pretesa di cogliere in loro il «non detto», e il lato soggettivistico del filosofo interprete, che influenza la discussione, rimane quasi del tutto in ombra.⁵¹ Per contro c'è chi ha definito Löwith

⁴⁹ Cfr. M.C. Pievatolo, op. cit., p. 115.

⁵⁰ Cfr. E. Donaggio, op. cit., p. 57. In generale, circa il metodo di Löwith, definito da Gadamer «storico-comparativo», cfr. dello stesso, *Karl Löwith, in Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, pp. 231-239 (trad. it. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 189-195); F.S. Trincia, *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in «La cultura», 1, 1994, pp. 86-90 e pp. 106-107; G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996, pp. 54-56.

⁵¹ Cfr. M.C. Pievatolo, op. cit., p. 115. Secondo l'autrice qui si corre il rischio: «che la storia diventi storia esemplare, e che filosofi come Hegel, o Kierkegaard, o Nietzsche assumano, proprio perché non si discute mai esplicitamente sulle loro tesi, l'aspetto statuario ma rigido di maschere rappresentanti l'una o l'altra possibile soluzione di un problema i cui termini sono già stati definiti ed esauriti, per così dire, in istruttoria». W. Anz, *Rationalität und Humanität. Zur Philosophie von Karl Löwith*, in «Theologische Rundschau», 36, 1971, pp. 62-84, muove critiche simili al metodo di Löwith. Löwith elabora una *dossografia* delle posizioni filosofiche collegandola poi ad un procedimento comparativo. Il filosofo, così procedendo, riesce, tramite una relativizzazione storica e un confronto a distanza con il problema, a esporre e a chiarire precise situazioni teoriche; questo «*schriftstellerisches Prinzip*» di Löwith, tuttavia, conduce in molti casi a travisamenti, semplificazioni e a risultati non comprovabili. L'errore di Löwith insorge poiché il filosofo, rimanendo all'interno del suo procedimento ermeneutico, non riesce a tenere conto delle argomentazioni e giustificazioni teoriche dei suoi avversari. «In quanto storico, lo scettico intellettuale, si mostra come dogmatico: allo storico della filosofia il metodo della critica razionale diviene il mezzo per affermare la libertà dei punti fermi assoluti» (p. 84). Anz, quindi, pare imputare a Löwith, in primo luogo, una forma di quello storicismo relativista e di quel

come una presenza *vistosa* all'interno della sua caratteristica ermeneutica: «Löwith non si nasconde dietro alle interpretazioni della sua ermeneutica, poiché in quanto partner del dialogo è una presenza vistosa, e nella sua regia dialogica, affatto timida, non costringe tanto i partecipanti della discussione alla distinzione (*Profilierung*), piuttosto, sviluppa passo passo la propria posizione filosofica».⁵²

Le opere di Löwith, sempre più ricche e ipertrofiche di citazioni perfettamente incastonate tra loro,⁵³ sono, quindi, un'analisi dettagliata della discussione filosofica della modernità, una lettura dei nodi cruciali ai quali, il filosofo, in modo sommesso e silenzioso, dà un pacato assenso o meno: Gadamer scrive che il ricorso alla citazione per Löwith è un «lieve rafforzamento della propria voce»,⁵⁴ quasi un'ulteriore affermazione, giustificata *storicamente*, della propria tesi. Ci troviamo di fronte ad uno storico delle idee elegante, scettico e moderato, ad un «maestro della citazione» che attualizza i filosofi del passato non prendendo però posizione critica nei confronti dei loro problemi filosofici, difettando, quindi, di un pensiero proprio?⁵⁵ Sebbene l'impressione giochi a favore di questa lettura, il *nascondersi* nel problema non è, come ricordato, un sottrarsi ad esso, ma più *subdolamente* una tecnica, definita da E. Fink - in una nota informativa poco simpatica redatta per Husserl nel 1937 mentre Löwith era docente esiliato in Giappone - del «cavallo di Troia», ovvero, atta a svuotare un problema o una filosofia dall'*interno*: «Löwith possiede un incontestabile dono dell'*empatia* (*Einfühlung*), possiede l'arte di penetrare nell'avversario, la tecnica del cavallo di

dogmatismo teorico che il filosofo intende combattere. In secondo luogo, è chiaro il riferimento critico al presunto «non prender posizione» di Löwith: il filosofo, nella posizione di Anz, è, *semplicemente*, un eccellente storico della filosofia abile nell'affrescare problemi teorici che vengono poi discussi dalle parti contrapposte in gioco ma non da Löwith stesso.

⁵² H.M. Saß, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie*, in «Philosophische Rundschau», XXI, 1-2, 1974, pp. 1-23, qui, p. 4. La lettura di Saß dell'ermeneutica di Löwith si situa chiaramente, invece, sul versante opposto alla lettura critica di Anz sopra riportata.

⁵³ Cfr. E. Donaggio, op. cit., p. 161, nota 13, dove viene riportato uno stralcio di una lettera del 12.7.36 di R. Bultmann a Löwith, imbarazzato dalla mole di citazioni presenti nella monografia su Nietzsche, nonché un passo dalla recensione di W. Rehm al *Burckhardt* di Löwith; libro stroncato e ritenuto inutile poiché nient'altro che parafrasi e citazioni di ragionamenti dello storico di Basilea.

⁵⁴ H.G. Gadamer, *Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), op. cit., p. 455.

⁵⁵ In una lettera alla Blochmann del 19.1.1954 Heidegger descrive il suo «primo allievo», con tono altezzoso e saccate, riferendosi alla pubblicazione di *HZ*, in questi termini: «Löwith è eccezionalmente colto e abile nella scelta e nell'accostamento delle citazioni. Della filosofia greca, tuttavia, non ha la minima idea, mancandogli gli strumenti del mestiere. Ha un certo talento per la descrizione fenomenologica. All'interno di *questo* ambito poteva assolvere compiti legittimi. Da molto tempo, in ogni caso, vive al di sopra delle sue possibilità. Del *pensiero* non ha nessuna idea; forse lo odia», in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, p. 103 (trad. it. *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991, p. 164). Precedentemente, in una lettera del 9.1.1948, Löwith scrive a Delio Cantimori - che aveva definito il saggio di Löwith *Le implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* (in «Les Temps Modernes», 4, Novembre 1946, pp. 343-360) come «bello ma cattivo» - di ritenere Heidegger l'unico filosofo significativo della contemporaneità, concludendo che tale saggio in realtà fosse una apologia di Heidegger... Il passo della lettera di Löwith a Cantimori è riportato in D. Kaegi, «*Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden*». *Zwei Briefe von Löwith und Jaspers*, pp. 285-296, qui p. 290, in «Heidelberger Jahrbücher», 1997-XLI, «100 Jahre Karl Löwith», pp. 263-296.

Troia. Egli convince grazie alla sua capacità di assumere la maschera di qualsiasi sistematico, con il fine poi di smascherarlo». ⁵⁶ Nel breve appunto di Fink, che metteva in guardia il maestro Husserl dai «possibili danni» che l'impostazione *fenomenologica* löwithiana poco ortodossa avrebbe potuto recare al movimento fenomenologico in Giappone, ⁵⁷ la posizione di Löwith viene descritta come profondamente e smisuratamente diffidente verso ogni «sistematica», diffidenza determinata addirittura da una sorta di «agnosticismo nichilistico». L'analisi di Fink del pensiero di Löwith coglie il segno dandone la sua vera caratterizzazione (e portata) critica:

«Löwith non riferisce in forma storico-estriore delle opinioni presenti senza assumere una propria presa di posizione, ma realizza piuttosto insieme il pensiero del sistematico, con il fine, proprio quando egli sembra trovarsi completamente sul terreno di una certa filosofia, di farla *esplodere dall'interno*. Poiché egli mostra di comprendere il sistematico e tuttavia di non credergli, egli riesce a svalutarne la pretesa di verità molto più radicalmente di quanto possa fare uno storico, il quale non aderisce affatto in forma così subitanea a opinioni oggettive». ⁵⁸

Ci sembra opportuno, ora, ricordare nel dettaglio e discutere la critica di Löwith all'ermeneutica di Heidegger, per poi trarre le conclusioni di questo problema poco affrontato nella letteratura critica circa il filosofo transfuga. Löwith affronta esplicitamente l'ermeneutica di Heidegger nel saggio *Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»* contenuto nel volume, pubblicato nel 1953, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. ⁵⁹ Il saggio esegue una dettagliata analisi

⁵⁶ La breve nota originale di E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*, è in possesso di Susanne Fink. Presso l'Archivio Husserl di Lovanio ne è conservata una fotocopia. Una trad. it. dell'appunto col titolo *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)* è comparsa nel numero monografico dedicato a Löwith di «aut aut», op. cit., pp. 103-105, qui p. 104. Sull'argomento si veda R. Cristin, *Teoria e sepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, Ivi, pp. 109-125; F. Fellmann, *Ein Philosoph im trojanischen Pferd*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 2.3.1988; F. S. Trincia, *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in «La cultura», 1, 1994, pp. 86-90 e 106-107. Di poco posteriore al *Dossier* di Fink è una lettera di Husserl del 22.2.1937 indirizzata a Löwith in Giappone (in *SS*, VIII, pp. 236-237, trad. it. in «aut aut», op. cit., pp. 106-107): Husserl pregò Löwith di «mettere tra parentesi la sua antropologia» per ritornare al vero metodo fenomenologico, l'unico metodo filosofico universale e trascendentale.

⁵⁷ Negli anni Trenta *IRM* e altri lavori di Löwith erano molto noti in Giappone. Il filosofo stesso, inoltre, veniva considerato come un fenomenologo. Löwith deve proprio ad un suo ammiratore giapponese, il Prof. Yoshitaka Sakaeda, la sua successiva chiamata all'Università Imperiale di Sendai. Il Prof. Sakaeda, infatti, giunse nel 1935 a Marburgo proprio per seguire le ricerche di Löwith, non essendo a conoscenza del soggiorno italiano del filosofo grazie ad una borsa Rockefeller. In quegli stessi giorni Löwith si era assentato dall'Italia alla volta della Germania per cercare di porre in salvo, invano, la sua difficile situazione accademica. Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 105 e p. 108 (trad. it. p. 140 e p. 144); cfr. E. Donaggio, op. cit., nota 82, p. 178.

⁵⁸ E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, op. cit., p. 104.

⁵⁹ K. Löwith, *Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *HZ*, pp. 193-227 (trad. it. op. cit., pp. 83-123). Alcuni dei saggi contenuti nel volume citato, pubblicati in riviste tra il 1951 e il 1953, infuriarono letteralmente Heidegger che rimase profondamente ferito dai loro contenuti. Löwith commentò così le ire del filosofo in

del problema dell'interpretazione nel filosofo - problema non mutato in linea di principio fin dalle sue prime pubblicazioni: «criterio ultimo delle esegesi storico-filosofiche di Heidegger è la problematica presupposta di *Sein und Zeit*»,⁶⁰ la stessa pre-strutturazione esistenziale dell'esserci. Riconoscendo nel pensiero di Heidegger una potenza e una tensione speculativa del tutto estranea alla storia della filosofia più recente (in più di una occasione, Löwith, nonostante l'aver polemizzato con Heidegger, lo definì l'«unico» vero filosofo in circolazione) riscontra in questo moto di pensiero quasi un motivo religioso, carico di pathos capace di ammaliare e *sedurre* lettori e uditori (i giovani usciti dal primo conflitto mondiale un tempo, tra cui Löwith stesso, e ora quelli che si risollevarono dalle macerie fumanti della Germania post-nazista) in una sorta di *falsa* devozione filosofica. Tale carica speculativa si fa ancora più irraggiungibile «nell'interpretazione di altri pensatori, dove il pensiero di Heidegger si muove e si esplica solo indirettamente, venendo alla luce e confondendosi impercettibilmente nella speculazione altrui».⁶¹ Heidegger intende la storia della filosofia come una sorta di dialogo filosofico dove colui che parla è l'essere stesso per bocca del pensatore; su questa linea Heidegger (anche lui quindi un *pastore-strumento* dell'essere?) interpreta storicamente la filosofia, riflette «il pensato», traducendolo nuovamente alla fine della storia della metafisica e interpretandolo alla luce del «taciuto». Löwith dà una importanza fondamentale al *rovesciamento* di prospettive operato dal filosofo di *Sein und Zeit*, poiché l'«elemento filosofico decisivo» presente in tutte le letture interpretative heideggeriane, non è l'ampiezza tematica, bensì il «procedimento unitario dell'interpretazione». L'oggetto filosofico dell'ermeneutica diviene quindi la sua *metodologia*.⁶² Conformemente alla natura circolare della comprensione, la quale, come abbiamo ricordato, non è un semplice circolo in cui si muove una modalità di conoscenza, ma l'esplicazione pre-strutturale fondamentale dell'esserci, la stessa metodica di interpretazione di Heidegger dei testi è garantita *a priori* nella pre-disponibilità, pre-visione e pre-cognizione, e va oltre a quello che «è lì» nel testo per progettare ciò che deve essere interpretato secondo qualcosa che non è dato, ma *taciuto*. L'ermeneutica diviene così *progetto*, e, alla luce del rovesciamento di prospettive cui abbiamo accennato, un progetto metodologico di una auto-interpretazione della propria filosofia alla luce del «non detto» e dell'«inespresso» da altri filosofi. Ecco perché Löwith intende il circolo ermeneutico heideggeriano come «chiuso», quasi un serpente che si morde la coda dove il punto d'inizio (l'interprete) e quello d'arrivo (ancora l'interprete) coincidono, quindi, esattamente.

una lettera del 25.9.1952 inviata a L. Strauss: «I miei due saggi su Heidegger hanno suscitato qui da noi molta agitazione e il maestro si è infuriato. *Sorry*, non posso farci nulla», in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 679.

⁶⁰ Ivi, p. 199 (trad. it. p. 91).

⁶¹ Ivi, p. 193 (trad. it. p. 83).

⁶² Cfr. Ivi, p. 196 (trad. it. p. 87).

«Dalla pagina dei testi l'esegesi trae fuori la parola dei filosofi, e questa parola è sempre una e la stessa, e nello stesso tempo la sua, di Heidegger. Ma non è proprio questo che confuta il cerchio chiuso dell'«aprente» comprendere e conquistare comprendendo, se si vuole comprendere ciò che è altro, e presumibilmente, pensarlo in modo diverso dagli altri? O forse, in tal modo garantito, *il comprendere vuole venire incontro a se stesso nel testo di un altro?*»⁶³

Löwith, mettendo in luce la contraddittorietà del muoversi all'interno del circolo ermeneutico di Heidegger, ovvero, il considerare il punto di partenza della pre-cognizione dell'interprete come un assoluto imprescindibile cui alla fine si deve ritornare necessariamente, riconosce sì l'inevitabilità della pre-cognizione quale punto di partenza, ma ne contesta il suo statuto *normativo*, l'essere qualcosa da promuovere e garantire a priori. Il vero ruolo dell'interprete, infatti, deve essere quello di mettersi in questione affrontando il testo, lasciando parlare quest'ultimo, giungendo in tal modo a comprendere in ciò che è *suo* e senza pregiudizi (*pre-cognizione*), l'altro che è detto nel testo.⁶⁴ Il circolo, come ricordato prima citando M. Riedel, è qualcosa da cui bisogna «saltar fuori», anche coscienti che il nostro punto di partenza debba essere abbandonato o rivalutato. Ciò che Heidegger nega all'ermeneutica è il momento della *relazionalità* (*Verhältnismäßigkeit*), un rapporto di scambio biunivoco tra l'interprete e l'interpretato, poiché una comprensione libera da pregiudizi è impossibile e soprattutto contraria al senso dell'ermeneutica stessa. In Löwith, per contro, è il momento reciproco della relazione a primeggiare: «Il “problema” della circolarità del comprendere non consiste in un esserci che non si pone interrogativi e per cui circolarmente ne va solo di se stesso, ma nella *relazionalità* di ogni rapporto tra sé e l'altro e nella sottile linea di confine, a cui è necessario attenersi, tra l'appropriazione del pensiero di un altro e il suo straniamento».⁶⁵ La relazione conduce, quindi, ad un vero confronto critico tra l'interprete e il testo da interpretare, dove la determinante per affrontare l'interpretazione non è il «taciuto», che si deve estrapolare con forza dal testo, né la presunzione di comprendere il testo meglio dell'autore stesso, ma è la *dignità* dell'argomento che promuove l'esigenza di interpretare il testo secondo l'intendimento *dell'autore* cercando di chiarire, nel miglior modo possibile, ciò che *egli* disse. Già nel suo lavoro per la libera docenza, dove *cautamente* ma con rigore prendeva posizione contro Heidegger, questo carattere biunivoco dell'ermeneutica è chiaro, poiché nel «confrontarsi dell'uno con l'altro, e solamente in questo, la “cosa stessa” può ricevere la sua spiegazione idonea. La cosa giunge ad espressione

⁶³ Ivi, pp. 199-200 (trad. it. p. 91; corsivo nostro).

⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 200 (trad. it. *ibidem*).

⁶⁵ *Ibidem* (trad. it. p. 92).

verbale in quanto l'uno ascolta ciò che un altro ha da dire in riguardo». ⁶⁶ La posizione di Löwith si situa così sul versante opposto a quella *arbitraria* di Heidegger, che fa violenza ai testi, *strappando* all'autore ciò che non disse ma *avrebbe* voluto o *dovuto* dire, non assumendo così una posizione veramente critica verso il testo. ⁶⁷ «Rinunciare a questo sforzo di comprendere il pensiero di un altro come egli stesso lo intese equivale a precludersi la possibilità di prender poi posizione criticamente rispetto a quel pensiero, da esso distinguendosi, poiché l'atto della critica si confonde con quello dell'interpretazione, che ne modifica il senso (*Umdeutung*) nell'esplicarlo». ⁶⁸ Il rischio, infatti, nel «dialogo» tra pensanti, è che alla fine esso si trasformi in un «monologo», dove si ritrova nel testo solo la nostra voce lasciando del tutto muta quella dell'autore, poiché «quanto più si dà importanza al non detto, tanto più chi riflette su di un testo dovrà prestare attenzione a ciò che è stato detto». ⁶⁹

L'arbitrarietà ermeneutica di Heidegger è relativa alla sua stessa filosofia, o meglio, alla sua «analitica dell'esserci» che intende l'essenza dell'uomo in quanto *progettualità*, come un qualcosa di non definito e determinato una volta per tutte, ma un «poter-essere» (*Sein-Können*) ogni volta sempre proprio, per il quale nel comprendere e nel progettare, ne va di se stesso e sempre circolarmente. Ritorna ora la critica che Löwith rivolse al suo maestro nella *Habilitationsschrift*, l'incapacità di una vera articolazione intersoggettiva e relazionale dell'autentico «esser-con» (*Mitsein*) l'altro: se la comprensione del testo è comprendere un altro a partire da se stesso, allora è determinante per la comprensione come l'«analitica dell'esserci» intende questo «essere-con» *altro*, sarebbe a dire, come si intende la messa dell'altro in «relazione di disponibilità» (*Freigabe*) per le *sue proprie* possibilità. ⁷⁰ Questa *Freigabe* dell'altro, infatti, non è né un impegno né un legame con

⁶⁶ K. Löwith, *IRM*, § 15, pp. 82-83.

⁶⁷ L'esempio classico della «violenza ermeneutica» di Heidegger è la prefazione alla seconda edizione del libro su Kant, M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol. III, Klostermann, Frankfurt a.M 1991 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985). La violenza al testo è qualcosa di necessario per «strappare» all'autore quel che non ha detto, ma «volle dire». Occorre affidarsi così alla passione nascosta nel testo e costringersi all'enunciazione di quel che non vi è enunciato. La «violenza ermeneutica» sembra un vero e proprio compito di cui il filosofo interprete si deve far carico nel momento dell'esegesi testuale e teoretica. Löwith scrive in *HZ*, a pp. 203-204 (trad. it. p. 96) che è impossibile «ingannarsi sulla violenza che la sua interpretazione fa ai testi; di fatto, il suo interpretare va al di là di tutto ciò che si può definire chiosa e chiarimento di quel che è dato, per diventare ermeneutica inter-pretativa, in cui qualcosa viene interposto tra i sensi del testo, e tra-duzione che è trasposizione del testo in un altro linguaggio cui solo è concesso di pensare «il medesimo» (*das Selbe*). Alla mobile e sottile apertura verso il testo corrisponde così un'altrettanto grande e ferma risolutezza di attuare nel testo l'intenzione (*Vorhabe*) del pensiero heideggeriano».

⁶⁸ K. Löwith, *HZ*, p. 201 (trad. it. p. 93).

⁶⁹ Ivi, p. 203 (trad. it. p. 95). In *GMW*, p. 48 (trad. it. p. 51), Löwith scrive che se non ci si sforza di comprendere il pensiero di un altro nel modo in cui egli stesso lo intese, allora la «storia della filosofia diventa una sequenza di fraintendimenti più o meno produttivi. Chi può mai dubitare, infatti, che Marx comprese Hegel e questo Kant, che Spinoza comprese Cartesio, questo Aristotele, e Aristotele Platone non nello stesso modo in cui essi intesero se stessi, bensì in modo diverso?».

⁷⁰ Il termine *Freigabe* può venir tradotto anche con «liberazione». La *Freigabe*, come è intesa da Heidegger, è oggetto di critica da parte di Löwith già nel § 21, pp. 96-98, di *Das Individuum*. Secondo Löwith, infatti, essa è ambigua e poco

l'altro, ma un irrigidimento (*Versteifung*) del poter-essere sempre proprio, sia mio che dell'altro, quindi, la formazione di una bipolarità ermeneutica senza la possibilità di un vero scambio ermeneutico reciproco. La risolutezza per il nulla di Heidegger si rovescia nella sua ermeneutica violenta che vuole affermare solo se stessa; l'essere autentico di Heidegger è «irrelato» all'altro e all'altro testo, pregiudicando così una vera e propria appropriazione dell'altro che sia anche un estraniarsi da se stesso nel momento del riconoscimento della specificità *altra* del testo. «L'altro è liberato a sé perché io stesso sia indipendente e irraggiungibile; in *Sein und Zeit* il poter-essere più autentico è il proprio poter-essere-integro, “irrelato” (*unbezüglich*) ad altri e “inoltrepassabile” (*unüberholbar*) perché suprema e ultima istanza dell'esistere libero è la morte».⁷¹ Crediamo che sia possibile spiegare l'essere autentico, così come viene compreso da Heidegger, e più in generale la sua teoria ermeneutica che si fonda, appunto, su questa autenticità, come una *monade* leibniziana irrelata che si sviluppa senza un riferimento costante con l'altro e con l'esterno, quindi, secondo una sua propria natura interna del tutto singolare e non toccata da quell'esterno, il quale, tuttavia, rappresenta il suo ambiente più naturale dove essa è in atto e in potenza. Probabilmente, Löwith, pensava ancora alla posizione del suo maestro Heidegger quando - con annotazioni dal sapore hegeliano - criticava la mancanza di coscienza critica e di vera *appropriazione* da parte del lettore giapponese che si accosta alla cultura occidentale: «l'appropriazione di qualcosa di diverso e di estraneo presupporrebbe di potersi *estraniare* o allontanare *da se stessi* e, dalla distanza così guadagnata, appropriarsi dell'altro come estraneo. Il lavoro spirituale richiede una elaborazione, entro la quale l'oggetto estraneo del nostro lavoro scompare come tale».⁷²

La difficoltà di riconoscere e di tematizzare la realtà dell'*altro* adottando i mezzi ermeneutici di *Sein und Zeit* era un tema già portato a problema nel saggio di Löwith del 1942, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»*, il primo nella storia della critica sull'argomento.⁷³ Il lavoro, che mette a confronto *Sein und Zeit* e *Die Stern der Erlösung* di Rosenzweig, ha uno dei suoi snodi tematici proprio sul problema del «riconoscimento», o meglio, della sua sostanziale *manca*za all'interno dell'ermeneutica di Heidegger. Löwith spiega: «Nell'analisi di Heidegger manca il fenomeno del “riconoscimento” reciproco (Hegel). Se la relazione [*Verhältnis*] tra due prime persone è determinata unilateralmente dal *mio* comportamento nei confronti della seconda

chiara «in quanto essa, in primo luogo, rende libero [*freigibt*] l'altro nel senso della *propria* idea di dipendenza, e poi, in questo modo, si *mantiene* appunto *libera da l'altro*» (Ivi, p. 98).

⁷¹ K. Löwith, *HZ*, p. 203 (trad. it. p. 95, corsivo nostro).

⁷² K. Löwith, *Nachwort an den japanischen Leser*, in *SS*, II, pp. 532-540, qui p. 536 (trad. it. *Postfazione per il lettore giapponese*, in *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, p. 104; un'altra traduzione del testo in K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 85-95).

⁷³ In *SS*, VIII, pp. 72-101 (trad. it. *Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto ad «Essere e Tempo»*, in «aut aut», op. cit., pp. 76-102).

persona intesa come altra, allora l'esserci, malgrado il suo con-essere [*Mitsein*], "incontra" sempre di nuovo solo se stesso».⁷⁴

La differenza di fondo e sostanziale tra l'ermeneutica di Löwith e quella di Heidegger è riassumibile essenzialmente in due punti: una differenza di *metodo* e una più propriamente di contenuto, *filosofica*, ma entrambe riconducibili alla critica all'arbitrarietà e radicalità tanto delle interpretazioni che, più in generale, della filosofia di Heidegger. Tale unilateralità dell'analisi filosofica, infatti, «appartiene piuttosto all'unilateralità propria del fondamento filosofico di Heidegger».⁷⁵ La critica al «circolo ermeneutico» ha dimostrato il suo carattere assolutistico e la chiusura al momento della *relazionalità* che dovrebbe, invece, configurarsi conoscendo prima se stessi e le proprie posizioni e poi l'altro nel suo testo, nella sua irriducibilità e specificità, senza usargli «violenza» ermeneutica.⁷⁶ L'«ermeneutica del confronto a due» adottata da Löwith relativizza poi i contenuti storici di ogni dottrina, mettendo in luce il carattere transeunte e non dogmatico tanto della propria posizione quanto delle diverse «parti in gioco». Proprio perché ermeneutica aperta al dialogo e consapevole della propria «debolezza» non cade nel vortice del tempo e della temporalità, mantenendo il suo carattere di strumento e di metodo d'indagine adattabile ad ogni tempo e ad ogni filosofo, rimanendo così sempre attuale ma, allo stesso tempo, né assoluta né dogmatica.

⁷⁴ Ivi, p. 82 (trad. it. p. 85; nella *Nota introduttiva* al saggio E. Greblo scrive che «Löwith sembra qui anticipare le obiezioni critiche che [...] Lévinas ha opposto ad Heidegger». Nello stesso saggio Löwith rimanda ai § 9-15 di *IRM*, pp. 62-85).

⁷⁵ *Ibidem*, (trad. it. *Ibidem*).

⁷⁶ Tale «violenza ermeneutica», che snatura e travisa la vera posizione di un autore preso in esame, è qualcosa che Löwith attribuisce non solo ad Heidegger, ma anche a Husserl, Valéry e Sartre nella loro lettura di Cartesio. Si legge infatti in K. Löwith, *GMW*, pp. 47-48 (trad. it. p. 50-51): «Tutti "interpretano" Cartesio, vale a dire lo spiegano a partire da se stessi: Husserl in base alla riduzione trascendentale-fenomenologica, Heidegger in base alla condizione esistenziale del "sum", Valéry in base alla volontà di una perfetta costruzione matematica, Sartre in base ad una idea esistenziale di libertà che intende come annientamento [...]. Nello stesso tempo ambiti fondamentali della ricerca di Cartesio vengono in generale tralasciati [...]. Ci si è abituati a definire una simile, singolare appropriazione, che esclude tutto ciò che risulta estraneo e nell'altro valorizza solamente ciò che riguarda se stessi, come una "trasformazione creativa" della tradizione giustificando così come una virtù il *circulus vitiosus* del comprendere. Questo poiché ciò che sarebbe presente nel testo non sarebbe altro che un'opinione preliminare, rimasta inconsapevole di sé, dell'esegeta che lo legge, lo interpreta e lo comprende. Lo stesso tentativo di comprendere un autore nello stesso modo in cui lui stesso si comprende, dall'ermeneutica che prende le mosse da Hegel ad Heidegger, è ritenuto non solo un compito difficile o inesauribile, ma insensato poiché non dialettico quanto al rapporto di domanda e risposta». Su questo punto, sulla logica di domanda e risposta, cfr. H. G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in «Philosophische Rundschau», 9, 1961, pp. 241-276 (trad. it. *Ermeneutica e storicismo*, in *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, pp. 373-409). Per la critica di Löwith alla *dialettica di domanda e risposta*, si veda H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit. 2001, pp. 761-779. Löwith critica Gadamer e l'ermeneutica in *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* (1966), in *SS*, V, pp. 186-220, qui pp. 215-218, giudicando del tutto erroneo e fallace la «pretesa senza senso» di voler comprendere meglio un altro di come egli stesso si comprende.

«Un'ermeneutica che pretende di essere universale e filosofica si contraddice da sé, poiché essa non si domanda affatto come qualcosa sia *in se stesso*, ma, invece di fare questo, interpreta come qualcosa è stato inteso di volta in volta. Ma nessun grande pensatore è diventato grande poiché leggeva i proprio predecessori [...], ma perché egli, nonostante i propri predecessori, nelle cose stesse ha scoperto qualcosa che fino ad allora nessuno aveva visto».⁷⁷

L'ermeneutica di Heidegger, invece, si radica nell'«ambito di una ben precisa idea dell'«esistenza»»⁷⁸ già esposta nelle pagine di *Sein und Zeit*, idea che caratterizza tutta la sua teoria dell'interpretazione e che sostanzialmente non muta nel corso degli anni. Nell'esegesi violenta di Heidegger Löwith vede all'opera la stessa ansia distruttrice, la stessa risolutezza per il nulla che ha mosso il nichilismo e la gioventù tedesca conducendo al baratro l'Europa e disconoscendo il vero carattere della filosofia, il suo essere in se stessa relazione, dialogo e portatrice di un messaggio *etico*.

È interessante ricordare ora una particolarità della metodologia löwithiana nel momento dell'analisi delle posizioni altrui: il filosofo, criticando un pensatore o un problema filosofico, spesso adotta i loro *stessi mezzi*. La storia della critica - ma anche filosofi a lui contemporanei così come i successivi, quali, ad esempio, H. Arendt, J. Habermas, ma ben prima L. Strauss - ha notato questo procedere di Löwith, che risulta, benché originale e suggestivo, anche *ambiguo* e problematico. La domanda che sorge da una attenta considerazione della filosofia löwithiana e dalle sue critiche, è, infatti, se Löwith si sia o meno reso conto della problematicità del suo procedere. In caso positivo ci si potrebbe chiedere a quale fine il filosofo usò i mezzi e gli strumenti del suo stesso «nemico». Strauss in una lettera a Löwith del 30 dicembre 1932 aveva già notato come nel filosofo la critica allo storicismo venisse condotta secondo questa metodologia, giungendo alla conclusione paradossale, che, nel momento in cui si è alla ricerca del testo «fondamentale (*originario*) dell'uomo eterno» - il problema fulcro del carteggio tra i due filosofi è sempre quello della *natura umana* e di una eventuale *Urschrift* dell'umanità - lo si esemplifica come una *interpretazione* (*Auslegung*), quindi, come qualcosa di relativo e storicamente determinato. Löwith sembra arrivare ai confini ultimi dello storicismo senza oltrepassarli veramente.

⁷⁷ K. Löwith, *GMW*, pp. 48-49 (trad. it. p. 51).

⁷⁸ K. Löwith, *HZ*, p. 199 (trad. it. p. 91).

«Ora io [Strauss] ritengo che Lei in base alla sua impostazione “naturalistica” rivolta alla incondizionatezza sia giunto ai confini ultimi dello storicismo, senza, tuttavia, oltrepassarli veramente. Lei intende ritornare dietro al dualismo tra “essere” e “significato”, Lei cerca l’“essere” che non sia tale in virtù di una “interpretazione”. Tuttavia, se Lei ammette, che l’universalmente umano in generale, *a buon diritto* ha compreso la natura umana nelle diverse epoche diversamente, che allora “l’eterno testo fondamentale” *a buon diritto* viene interpretato di volta in volta diversamente, allora, Lei ammette, appunto, la *necessità* di una «interpretazione» (*Auslegung*)». ⁷⁹

Strauss coglie l’ambiguità di Löwith: usare delle categorie storicistiche, in bilico tra metafisica e post-metafisica, ma soprattutto tra pensiero «cristiano» e post-cristiano, attribuendo loro un significato concreto ed oggettivo e una valenza ontologica. L’utilizzo di categorie e concetti della metafisica classica e della post-metafisica è qualcosa di problematico se consideriamo lo sforzo löwithiano di distruzione (e non solo sulla scia del suo maestro Heidegger) e la sua critica a categorie che rimandano al pensiero classico o cristiano - considerate, all’epoca, qualcosa di obsoleto e superato. L’adozione di questi concetti - che vogliono sì preparare una nuova filosofia dell’uomo o dell’umanismo - quali quello di *natura umana*, *animale razionale*, *zoon politikon*, cozzano, quindi, con le istanze antistoricistiche (e *moderne?*) di Löwith che sembra richiedere una accelerazione ultima (e non la sua *assolutizzazione*) dello storicismo in modo da superarlo. ⁸⁰ Strauss, accortosi della contraddizione, scrisse nella stessa lettera sopra citata: «trovo in Lei tutti gli *elementi* di un umanismo, di una filosofia umana dell’uomo; tuttavia questi elementi non si congiungono tra loro - perché Lei si orienta troppo all’eredità della nostra tradizione antiumanista così da non poterne uscire». ⁸¹

Questo procedere al limite tra aporia e contraddizione, tuttavia, sembra essere la costante del pensiero diagnostico e «corrosivo dall’interno» di Löwith. Benché l’oggetto principale delle critiche löwithiane sia la coscienza storica e lo storicismo scaturiti dalla dissoluzione del cristianesimo, le opere principali del filosofo che conducono la critica alla filosofia della storia sembrano tuttavia

⁷⁹ L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 614. La lettera di risposta di Löwith del 8.1.1933 è molto importante per capire il concetto di «natura umana» del filosofo negli anni Trenta. In questi passi ci sono anche considerazioni intorno alla tecnica e all’artificialità della vita umana, artificialità la quale, durante lo sviluppo della civiltà, è divenuta a noi «naturale» (cfr. Ivi, pp. 615-619).

⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 615, lettera di Löwith del 8.1.33 a Strauss: «Lo storicismo non viene superato grazie a nessuna assolutizzazione così come grazie a nessuna temporalità *dogmatica* (Heidegger), bensì grazie all’*accelerazione* del destino della propria situazione storica, nella quale filosofando si co-procede e si avanza mano nella mano con la civilizzazione di gran lunga in-naturale».

⁸¹ Cfr. Ivi, p. 614.

rimanere aggrappate ai modelli di pensiero da lui criticati e portati ad implosione entropica. I noti scritti, *Von Hegel zu Nietzsche e Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, che hanno fatto la fortuna dell'autore, sono organizzati secondo precisi schemi *teleologici* e storicistici, dove, alla critica al pensiero storico e all'ideologia, sembra affiancarsi il riconoscimento implicito della loro *necessarietà*, quindi, il carattere inevitabilmente *nichilistico* - poiché orfano delle sue matrici cristiane - del pensiero occidentale in generale. Questa ricostruzione che va dalla conclusione hegeliana fino ad Heidegger è inquadrata in una coerenza monolitica, unilaterale che sembra disconoscere che «la storia del pensiero non sia un processo lineare che si muova in una sola direzione, ma che esso racchiuda in sé anche alternative rispetto alla “corrente” che Löwith ritiene dominante».⁸²

Anche le critiche che J. Habermas rivolge a Löwith, più che riconducibili a delle vere e proprie aporie del pensiero löwithiano, sembrano in realtà rinviare alla sua particolare metodologia di porre i problemi filosofici e di argomentarli. Habermas critica il tentativo di fondare in modo storico e filosofico il riferimento primo ed ultimo alla «natura» e alla «naturalità dell'uomo» (proprio come Strauss notò negli anni Trenta), poiché contraddittorio. In riferimento alla sua critica allo storicismo, inoltre, Löwith decostruisce la coscienza storica ricostruendone *storicamente* la storia delle sue origini. Löwith critica lo storicismo radicale di Heidegger, tuttavia, proprio come lui, sente il bisogno di ricostruire un'ontologia e una storia della *Seinsvergessenheit* (dimenticanza dell'essere), riconducendo proprio come il suo maestro «due millenni di fatale sviluppo occidentale alla storia segreta di una certa visione filosofica e teologica del mondo».⁸³ Habermas, infatti, ha ben compreso uno dei nodi teoretici della filosofia di Löwith che la rende una «ontologia del declino» e che l'accomuna, *spiacevolmente* per lui, a quella più nota del suo maestro: «Con più sobrietà, e senza esibizionismi etimologico-filosofici, anche la *Überwindung* [superamento] della coscienza

⁸² T. Baumeister, *Il pensiero di Karl Löwith tra «distruzione» e superamento del nichilismo*, in «Rivista di Filosofia», 2, 1997, pp. 253-272, qui p. 259. Baumeister, benché colga questa sorta di dogmatismo e monolitismo delle ricostruzioni storico-teoretiche di Löwith, non individua, tuttavia, all'interno di esse una «frattura», anzi, una «singolare eccezione»: la filosofia di Spinoza che, per primo, ha cercato di uscire dall'antropocentrismo biblico e di riproporre un concetto di Dio equiparabile con quello di natura. Alle pp. 260-261, Baumeister riconosce in Nietzsche un modello della metodologia di ricerca di Löwith, in particolare per il suo procedere «genealogicamente». Tramite questa metodologia Löwith tende a giudicare il valore di una filosofia o di un concetto in base alla sua origine *storica*, operando una relativizzazione di essa. Benché Baumeister tenda a criticare questo aspetto di Löwith, siamo invece convinti della sua validità: se il pensiero occidentale moderno e contemporaneo, secondo la teoria della secolarizzazione, è frutto del cristianesimo e della sua evoluzione-involuzione, ci sembra coerente procedere alla critica di una posizione di pensiero adottando il metodo genealogico il quale ci permette di risalire alla fonte di esso attraverso tutte le sue mediazioni e declinazioni storico e teoretiche.

⁸³ J. Habermas, *Karl Löwith stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein* (1963), in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 195-216, qui p. 202 (trad. it. *Karl Löwith la rinuncia stoica alla coscienza storica*, in J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 151-171, qui p. 158).

storica proposta da Löwith non poteva che andare nello stesso senso della presuntuosa *Verwindung* della metafisica già teorizzata da Heidegger». ⁸⁴

Müller-Lauter, da parte sua, non risparmia critiche alla dogmaticità di alcune tesi löwithiane, dogmaticità la quale, in realtà, nasconde, una certa fragilità di pensiero e scarsa sicurezza nelle proprie affermazioni. Ad esempio, alla tesi di Löwith che lo storicismo sia un fenomeno recente, nato circa un secolo e mezzo fa, e che potrebbe anche scomparire, Müller-Lauter ribatte che tale giudizio potrebbe valere anche per la stessa posizione antistoricistica di Löwith:

«Se si accetta il pensiero della transitorietà di un modo di pensiero in questa maniera, non sarebbe allora conseguente espanderlo anche al proprio pensiero della sempre identica natura dell'uomo? Di certo Löwith vorrebbe rispondere alla domanda - come questa natura si sia dissolta in una molteplicità storica di modalità dell'esistenza (!) - tramite tale riflessione storica, avente lo scopo di demolire le costruzioni della coscienza storica. Quando ci si inserisce nel medium della coscienza storica, non si può tenere la propria posizione lontana da essa». ⁸⁵

Questo uso subdolo dei mezzi dell'avversario per criticarlo, è qualcosa che ha notato anche H. Arendt all'uscita nel 1952 del saggio *Martin Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, lavoro di Löwith che fece letteralmente infuriare Heidegger. Da Monaco, l'autrice scriveva al marito oltre oceano di ritenere del tutto insensata la tecnica di Löwith di demolire Heidegger utilizzando i suoi stessi concetti. Anzi, parlare di «spuntarla» in qualche modo con Heidegger e con le sue categorie, così facendo, è del tutto privo di senso. ⁸⁶

Per concludere risulta difficile dare una risposta univoca al problema della metodologia, e dell'*ermeneutica*, quindi, di Löwith, poiché la sua particolare metodica rimanda a delle *aporie* o a delle *ambiguità* a tratti *imbarazzanti*, le quali, seppur presenti nel suo pensiero, non sembrano assumere la forma cristallizzata di un dogma definitivo, irremovibile, dal quale si regge tutto il successivo dispiegarsi della sua filosofia. Si potrebbe pensare, e questo rimanda alla filosofia

⁸⁴ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

⁸⁵ W. Müller-Lauter, *Konsequenzen des Historismus in der Philosophie der Gegenwart*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 59. Jg. (Tübingen 1962), pp. 226-255, qui p. 253. Alla critica di Habermas e di Müller-Lauter risponde H.M. Saß, in *Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie*, op. cit., p. 8, difendendo il procedimento löwithiano: «Löwith non afferma una legge storica dell'ascesa e della decadenza; piuttosto pone l'accento sulla cecità della storia e casualità dell'accadere storico che corrisponde al divenire e al trascorrere, alle lotte - anche a quelle vane - dell'accadere naturale».

⁸⁶ Cfr. H. Arendt - H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, Piper, München-Zürich 1996, p. 288.

corrosiva di Nietzsche, che Löwith, attraverso la sua «ermeneutica del confronto a due» e il suo dono dell'*Einfühlung*, assumendo delle «maschere» - i concetti e le tecniche dell'avversario - si immedesima proprio nel suo nemico, «svuotandolo» così dall'interno. Come in battaglia, Löwith si porta cautamente oltre le linee nemiche, assume informazioni, osserva punti deboli, valuta eventuali vie di fuga per sé e per il nemico, e poi, nascosto, quasi invisibile, *colpisce*. È del tutto ancora valido, quindi, quell'appunto già ricordato, misto di sospetto e ammirazione, che Fink alla fine degli anni Trenta stilò per Husserl, mettendo in guardia il maestro da un allievo che già da tempo era uscito dalla sua aurea d'influenza.

«Al di là dell'imbarazzo di confrontarsi con una mente superiore, il misurarsi criticamente con Löwith cozza contro una difficoltà tutta particolare. Ancora prima di aver portato a termine l'argomentazione, noi proviamo l'*irritante sensazione* che Löwith l'abbia già studiata in anticipo e formulata ancor meglio. I critici di Löwith si muovono così su un terreno da lui stesso ampiamente dissodato [...]. Löwith è insuperabile nel padroneggiare la coscienza storica con tutti i suoi sofismi. In fondo egli mira soltanto a metterla fuori gioco: ne impara sì tutte le sottigliezze tecniche, ma con lo spirito di chi impara le regole non tanto per giocare quanto per schiacciare l'avversario».⁸⁷

Potremmo definirla una tecnica a metà strada tra l'*infiltrato* e il *guastatore*.

IV. Responsabilità, nichilismo e apolitia

§ 1 La responsabilità del pensatore e l'etica del filosofare

Il pensiero filosofico, pur concernendo la sfera non immanente delle attività umane, secondo Löwith ha uno specifico carattere etico che investe di *responsabilità* colui che è *filosofo*. La filosofia, quindi, deve pensare a fondo se stessa e riflettere sui suoi metodi e scopi, poiché è portatrice di un messaggio che, a seconda dei casi, dovrà essere espresso in modo *essoterico* o *esoterico*.⁸⁸ Löwith ravvisa questa pratica, ad esempio, nell'antica arte oratoria, un'arte dove dire e persuadere tra le righe era il metodo principale di discussione. Attività e caratteristica perduta nella attuale società di massa, dove ogni differenza, anche all'interno del discorso, viene livellata e commisurata a modelli standard, comprensibili a tutti quelli che si sono formati secondo il modello

⁸⁷ J. Habermas, op. cit., p. 213 (trad. it. p.169; corsivo nostro).

⁸⁸ Cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press Publishers, Glancoe 1952 (trad. it., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990).

della *cultura generale*. Se si esce da questa uniformità del linguaggio, non si è più comprensibili. Se il vero messaggio, nell'età moderna, non può essere quindi più comunicato seguendo una certa *simbolica*, poiché pochissimi sono oramai in grado di comprenderla e trarre da questa le giuste indicazioni, bisognerà interrogarsi sul ruolo e sulla responsabilità teorica e pratica di chi comunica qualcosa al pubblico. Nietzsche, per esempio, era conscio di questa difficoltà di comunicare pubblicamente cose che non sono per chiunque; lo *Zarathustra*, infatti, nel suo sottotitolo recita «Un libro per tutti e per nessuno», in quanto è un libro per tutti quelli che sanno *come* leggere, ma per nessuno di coloro che non sanno cogliere la verità e il messaggio nascosto tra le righe, cosa possibile solo conoscendo il segreto dell'opera e condividendo le esperienze e le problematiche dell'autore. La lettura filosofica tra le righe diviene, quindi, un rivivere l'esperienza del suo autore, un assumersi, in un certo senso, anche le sue responsabilità condividendone il messaggio e l'intento. Leggendo tra le righe, bisognerà comunque fare attenzione, non lasciandosi trasportare dalla *propria* lettura del testo così da cadere nel circolo ermeneutico «violento». Il teologo Overbeck intraprende un itinerario simile, circa quest'«etica del discorso filosofico», quando s'interroga sulla differenza tra lo scrittore e il professore universitario e su *quanto* e su *cosa* entrambi debbano comunicare al loro pubblico. Il problema in Overbeck è acuito dal fatto che lui stesso si sente inadeguato a trovare una soluzione, poiché, essendo *senza fede* ma professore di teologia, non deve comunque assolutamente lasciar trapelare questa incredulità mettendo in difficoltà i suoi studenti, i quali, *forse*, potrebbero ancora avere fede. Se la fede degli studenti è destinata a venire meno col proseguire degli studi, ciò non deve essere preparato né accelerato dalle idee del loro professore: «Quindi spetta *a lui* [al professore] disporre quanto egli vuole comunicare ai suoi uditori al fine di aiutarli, egli è in un certo qual modo obbligato di per sé a controllarsi, e a *operare una scelta* fra quello che trova in se stesso come materia di comunicazione ai suoi uditori». ⁸⁹

È un modello di responsabilità che Löwith stesso ha seguito e fatto suo: un tenere per sé certe verità *scomode*, un vivere nel proprio sé le fratture, spesso insanabili, piuttosto che cadere nell'eccesso e nella sregolatezza della, per esempio, filosofia nietzscheana. Infatti:

«La responsabilità immediata delle intenzioni coscienti di una pubblicazione include la responsabilità mediata dei diversi modi in cui tale pubblicazione può essere accolta da coloro per i quali un pensiero viene pubblicato. Sarebbe contro ogni umana avvedutezza

⁸⁹ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, (1873, 1903²), ora in F. Overbeck, *Werke und Nachlass. Schriften bis 1873*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 155-318, qui p. 298 (trad. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, ETS, Pisa 2000, p. 146) sull'argomento si veda, A. Pellegrino, *La città piena di Idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, op. cit., pp. 32-33.

voler dire tutto e ogni cosa a chiunque, facendo a meno di una qualunque forma di prudenza e di riguardo per le possibili conseguenze».⁹⁰

Il problema della responsabilità della filosofia è un tema che viene alla luce tardi nelle problematiche löwithiane, benché una sorta di auto-riflessione sulla propria attività sia stata implicitamente sempre presente. L'attività culturale ha assorbito qualcosa dal turbine degli eventi dischiudosi dal «nichilismo europeo» e questo «qualcosa» è in grado di dare la luce all'attività letteraria e alla filosofia, poiché si scrive e si filosofa sempre a partire da sé e dal proprio tempo. E se questo costa fatica e sudore, lo è proprio in virtù del fatto che, come scriveva Mann, «ogni tormento provato per qualcosa è un tormento su se stessi; e si tormenta solo chi prende sul serio se stesso».⁹¹ È da qui che nasce l'indagine: dal proprio non sentirsi «adeguati al tempo». Tale «disagio» genera domande e tentativi di risposte, in sé mai esaustive rimanendo suscettibili di altre letture; disagio che è una «galera» inevitabile quanto però efficace sul piano spirituale. Il pensiero se vuole essere veramente *tale*, deve svilupparsi non adeguandosi ai limiti e alle restrizioni che il tempo *vuole* imporci. Le condizioni estreme, come l'esilio, la lontananza dalla patria, e i grandi rivolgimenti storico-politici, generano una più ampia prospettiva e uno sguardo *critico* sul presente, costringendo ad una introspezione profonda nel proprio spirito. «Il mestiere di scrivere mi è sempre parso [...] un prodotto, un'espressione di ciò che è problematico [...]. Che origine, che scopo può avere il lavoro del letterato se non è preoccupazione morale e spirituale intorno un io problematico?». ⁹² E' chiaro quindi l'*ethos* dello scrivere a partire dal tempo contro il proprio tempo: la necessità rende *etico* il proprio compito e ciò pesa e affligge, poiché si ha una *responsabilità* verso il proprio tempo, coscienti di trasmettere un messaggio.

⁹⁰ K. Löwith, *Nietzsche nach sechzig Jahren* (1956-1960), in *SS*, VI, pp. 447-466, qui p. 452 (trad. it. *Nietzsche, sessant'anni dopo*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 165-198, qui p. 171-172). Nell'ultimo capitolo di *GWM*, pp. 148-194 (trad. it. op. cit., pp. 151-189) dedicato a Spinoza, si fanno considerazioni simili, accennando ad una vera e propria «ermeneutica della reticenza» che il filosofo, soprattutto quello del passato, adotta o dovrebbe adottare per la propria salvaguardia. In riferimento alle disavventure di Spinoza Löwith scrive: «Nel XVII secolo, "filosofare" non era ancora una professione onorata dalle università statali, bensì una impresa rischiosa, come sempre accade quando poteri coercitivi pubblicamente riconosciuti condizionano il generale modo di pensare degli uomini. Gli accomodamenti di un Cartesio, di Hobbes, Spinoza e Leibniz erano tanto più necessari, quanto più gli stessi filosofi erano ancora teologi studiosi della Bibbia e la metafisica era non solo fisica, ma anche teologia cristiana e al primo posto metteva la questione dell'essenza e dell'esistenza di Dio» (*GWM*, p. 159; trad. it. p. 161).

⁹¹ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* Berlin, Fischer 1918 (trad. it. *Le considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, p. 37; Mann, a p. 34, così descrive la genesi della sua opera nata da «un mondo artistico scosso nelle sue fondamenta, dallo stato di crisi e di turbamento di tale mondo costretto a rivelarsi del tutto incapace di trovare qualsiasi altro modo di esprimersi [...] e questo appunto in forza della situazione spirituale di quell'epoca, del fluttuare di ogni cosa salda, dello sconvolgimento di tutti i fondamenti culturali, [...] della pura e semplice impossibilità di fare qualcosa sulla base di un'esistenza disfatta e resa problematica dal tempo e dalla crisi che gli è propria»).

⁹² T. Mann, *Le considerazioni di un impolitico*, op. cit., p. 41.

Löwith è stato il primo interprete che ha chiaramente affrontato il problema *tabù* nel mondo accademico dell'epoca: la connessione tra Nietzsche e il nazismo, cercando di denunciare l'utilizzo improprio della filosofia nietzscheana da parte della *Lebensphilosophie* e dei movimenti politici. Löwith individua nella «psicologia sperimentale» di Nietzsche le fratture e le tensioni della modernità che il filosofo di Dioniso in primo luogo ha vissuto nel proprio sé, tensioni che poi trovarono espressione nella sua produzione critica. Il filosofare radicale di Nietzsche, o meglio, il «filosofare con il martello», ha avuto, infatti, dei risultati *empirici*: il pensiero nietzscheano creò un «clima spirituale» congeniale poi al nazismo.⁹³ Certamente Nietzsche, pur conscio di essere un destino europeo, «si sarebbe tanto poco riconosciuto in Hitler quanto Rousseau nel suo ammiratore Robespierre; ma ciò non toglie che entrambi abbiano preparato un sovvertimento e aperto nuove vie che essi stessi non hanno percorso». Pur non essendoci un legame diretto e immediato tra pensiero reso pubblico di un autore significativo e le eventuali conseguenze storico-politiche, ad ogni pensiero espresso, per di più se esso è già provocatorio e rivoluzionario, fanno seguito conseguenze di un determinato tipo. «La responsabilità di un pensiero presenta sempre due aspetti: la diretta autoresponsabilità dell'autore di quanto egli voleva comunicare con ciò che ha espresso, e la corresponsabilità indiretta della possibile risposta che il suo appello deve suscitare».⁹⁴

Se il pensiero e l'intellettuale hanno avuto una colpa, quindi, è di essere caduti nell'eccesso, nell'aver preso una posizione *politica e attivistica* all'interno di quel processo di dissoluzione di valori che, comunemente, chiamiamo *nichilismo*. Il regime nazista, Löwith non lo nasconde, è la piena realizzazione del nichilismo, un movimento distruttivo che annienta i vecchi valori e critica lo stato di cose sussistente.⁹⁵ Questo movimento nichilistico non ha solo un lato politico,

⁹³ Cfr. G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo*, Rusconi, Milano 1997, dove l'autore non risparmia critiche a questa lettura löwithiana di Nietzsche. Secondo Penzo, invece, bisogna tener presente che i divulgatori nazisti senza scrupolo non si attenero al pensiero di fondo di Nietzsche, ma ad una lettura distorta del filosofo tipica del tempo. Il rilievo critico di Penzo vale anche per il libro di E. Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Frankfurt a.M. 1990 (trad. it. *Nietzsche e il nietzcheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991), e per la prefazione di L. Colletti all'edizione italiana. Cfr. inoltre, K. Löwith, *WH*, p. 227, (trad. it. p. 242): «I grandi pionieri della storia spianarono agli altri le vie che essi stessi non poterono percorrere. Così Rousseau preparò la strada alla rivoluzione francese, Marx a quella russa, Nietzsche alla reazione fascista; ma Rousseau non si sarebbe riconosciuto in Robespierre, né Marx in Lenin e in Stalin, né Nietzsche in Mussolini e in Hitler». Anche L. Strauss inserisce Nietzsche tra i «battistrada» del nazionalsocialismo: «Tra tutti i filosofi tedeschi, e di fatto tra *tutti* i filosofi, nessuno esercitò sulla Germania del dopoguerra [il primo] un'influenza maggiore di quella di Nietzsche, nessuno ebbe maggiore responsabilità di lui riguardo alla nascita del nichilismo tedesco», in L. Strauss, *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 111-138, qui p. 133. Sul confronto tra Strauss e Löwith circa il problema del nichilismo e del nazionalsocialismo cfr., E. Moroni, *Nichilismo e politica in Karl Löwith e Leo Strauss*, in «Hermeneutica», 2002, [in] *Attualità del politico*, pp. 167-182.

⁹⁴ Entrambe le ultime due citazioni tratte da K. Löwith, *Nietzsche nach sechzig Jahren*, op. cit., p. 452 (trad. it. op. cit., p. 171).

⁹⁵ Cfr. H. Rauschnig, *Die Revolution des Nihilismus*, Europa Verlag, Zürich 1938 (trad. it. *La rivoluzione del nichilismo*, Armando, Roma 1994).

ripercuotendosi, infatti, in tutta una generazione di intellettuali dell'epoca, travolti da questo turbine dissolutore. La critica di Löwith non risparmia nemmeno l'élite culturale *ebraica*, che dimostrò, ad esempio nel circolo esoterico e poetico di S. George, di potersi assimilare senza nessuna riserva ai tedeschi e di accomunare, almeno nel primo periodo, il Reich dello spirito del poeta-vate con il terzo Reich nazista.⁹⁶

«Eppure dal 1933 gli ebrei non sfuggirono al loro destino e gli altri al livellamento delle loro idee. Essi hanno preparato al nazionalsocialismo strade che essi stessi non percorsero. Ma mi chiedo chi dei giovani più radicali maturati nella generazione della guerra non gli abbia preparato la strada, attraverso quella *legittimazione della disgregazione e quella critica dello stato di cose esistente* [...]».

Tra questi giovani Löwith non si esclude: «io stesso ho contribuito all'opera di distruzione prima che le strade si separassero».⁹⁷

Riflettendo sugli ultimi passi citati sembra legittimo sollevare un quesito: ci troviamo di fronte ad una sorta di «radicalismo» löwithiano? Il filosofo ha riconosciuto, in effetti, di aver partecipato all'attività di radicale destrutturazione filosofica promossa da Heidegger, distruzione più in generale fomentata dall'ansia di rinnovamento culturale e spirituale che a cavallo tra le due guerre irruppe all'interno della società tedesca (e più in generale europea), ancora legata ai valori cristiano-borghesi, oramai non più adeguati. Löwith, fino alla presa di potere nazista, sembra essere ancora in balia di quella «magia degli estremi», di quel fascino demonico di Weber e Nietzsche che lo portano a diffidare di ogni forma di mediazione o conciliazione filosofica e ontologica tra sapere e fede, tra filosofia e scienza. Si è soliti riconoscere, tuttavia, una certa *mediocritas* al pensiero di Löwith, soprattutto nel secondo periodo della sua produzione; possiamo quindi sostenere che anche in lui è esistita una certa forma di radicalismo *teoretico*? L'accettazione disincantata della realtà, sulla scia, appunto, di Weber e di Nietzsche, senza partecipazione attiva, senza reazione, non è anch'essa una forma di radicalismo? Chi si ritira nel suo cantuccio intellettuale per resistere al turbine degli eventi, è in realtà ben più assennato, e per questo più *radicale*, di chi si getta a capofitto nello sconvolgimento indossando i panni dell'intellettuale impegnato. Questo è quello che

⁹⁶ Lo stesso Löwith si considerò sempre tedesco e la sua «coscienza ebraica» venne alla luce solo con l'avvento del Nazismo e delle persecuzioni ebraiche. Cfr. il nostro *Frammenti di un'Europa perduta. Stefan Zweig, Karl Löwith e il «mondo di ieri». Un abbozzo*, in: «Segni e Comprensione», a. XX, n. s., n. 58, Maggio-Agosto 2006, pp. 145-152, in particolare pp. 149-150. Per quanto riguarda S. George, che Löwith conosceva e che per un periodo rappresentò la potenziale alternativa ad Heidegger, cfr. *ML*, pp. 19-24 (trad. it. pp. 40-47).

⁹⁷ Entrambe le ultime due citazioni tratte da K. Löwith, *ML*, p. 24 e p. 137 (trad. it. p. 46. e p. 181).

ha dimostrato la filosofia e la vita stessa di Löwith, che, resistendo come Burckhardt all'«attacco del tempo», ha continuato imperturbabile a praticare filosofia senza comprometersi con lo *status quo*. Possiamo definire l'attività culturale politico-impegnata come una forma di pratica filosofica, una *vera* filosofia? Secondo Löwith questo è impossibile, poiché la filosofia, se vuole rimanere quello che è sempre stata, non deve occuparsi della contingenza e della storia, ma, proprio come la intendeva Aristotele, ritornare ad essere *episteme teoretike*. Lo stesso pensiero filosofico, del resto, non deve avere pretese costruttive e riformatrici sulla realtà; in tal caso muterebbe in un'arma pericolosa: in *ideologia*. Oggi conosciamo tutti il suo lato pericoloso, anche perché non esiste una ideologia che non sia in sé politica o che non tenda ad essa: l'ideologia, quale strumento di controllo aprioristico della realtà, ha un carattere intrinseco autoritario e una forte carica di persuasione psicologica. Löwith ha ben compreso, infatti, i rischi di un comprendere e agire a partire dal tempo, preferendo quindi la *teoria* alla *prassi*. L'ideologia non è una vera filosofia poiché, come si legge in una lettera a Strauss dell'inverno 1933, Löwith ritiene che:

«La vera virtù della filosofia è l'imperturbabilità dell'indifferenza - la quale non *distingue* più tra *res extensa* e *res cogitans* - natura ed essenza razionale, io empirico e io assoluto - esserci ed esistenza - semplice presenza e l'esistere; buono e cattivo, autentico e non autentico etc... etc... ma al contrario con Nietzsche afferma l'esserci in *tutto* - così come esso è, senza selezione, detrazione o ritocchi».⁹⁸

L'essere radicali nel proprio rapporto con il tempo permette a Löwith il mantenimento di una forma di estrema *distanza*.

L'obiettivo critico primario di Löwith, è chiaro, non è tanto la filosofia di Nietzsche quanto la presa di posizione di due personaggi impegnati nella distruzione dell'esistente e compromessi con il regime nazista: C. Schmitt e M. Heidegger. Ai due, infatti, Löwith addossa la responsabilità di aver asservito il sapere ad obiettivi politici e di essersi fatti portavoce di esigenze pratiche non proprie. Nel caso di Heidegger, che nella primavera del 1933 assunse la carica di Rettore all'Università di Friburgo, ci si trova davanti ad un mutamento tanto del praticare filosofia quanto ad un segno del rivolgimento dei tempi.⁹⁹ In questo caso la filosofia scende nell'attimo storico e tende, nel pieno del rivolgimento politico, di riconnettersi con la purezza originaria dei Greci, il tutto commisto con accenti e declinazioni *völkisch* e antiscentisti. Così facendo la filosofia perde, però, se stessa, si

⁹⁸ Lettera a Strauss dell'8 Gennaio 1933, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 619.

⁹⁹ Cfr. K. Löwith, *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*, op. cit., p. 254.

deresponsabilizza divenendo volgare prassi. La filosofia in se stessa, non solo quella heideggeriana, è suscettibile di cadere nel nero della politica rimanendone asservita. In un lettera a M. Horkheimer del giugno 1936 Löwith, abbozzando il progetto di un saggio mai scritto circa filosofia e politica, riporterà: «Secondo la mia opinione è [...] importante riconoscere che la possibile politicizzazione di una determinata filosofia è già indicata nel suo proprio principio».¹⁰⁰ La critica, benché Löwith si riferisca esplicitamente ad Heidegger e a Schmitt, si rivolge più in generale «ad un concetto di filosofia che rende possibile tale comportamento».¹⁰¹ Non ci troviamo di fronte ad una condanna della filosofia, ma solo ad un *avvertimento* del suo possibile abuso, dovuto spesso a premesse estrinseche ad essa e inerenti invece alla personalità di chi *pratica* filosofia e alla sua posizione nei confronti della storia e del tempo. A ciò conduce una mancanza di distinzione e la capacità di una libera distanza dagli eventi storici, mancanza che in Heidegger diviene, addirittura, *principio* della sua filosofia. L'esistenzialismo, quindi, comprendendo l'essere a partire dal tempo, concorda con il decisionismo politico: «Il principio è sempre lo stesso, è il ricorso radicale ad una istanza ultima: il nudo fatto di essere della fatticità; è il ritorno radicale a quello che rimane della vita, una volta liquidati tutti i contenuti tradizionali dell'esistenza, ossia l'essenza».¹⁰² La filosofia löwithiana è una delle critiche, seppur pacata e dai toni sommessi, più decise al ruolo del filosofo e dell'intellettuale *engagé*. Questo perché l'intellettuale impegnato sembra disconoscere il carattere *etico* della disciplina, occupandosi del solo lato *strumentale*. «Senza la filosofia, la conseguenza sarebbe un disprezzo assai sublime per l'umanità intera».¹⁰³

§ 2 Il nichilismo contemplativo e l'apolitia: l'antierismo

È in questa pregnanza etica del pensiero che si comprende l'*apoliticità* della filosofia di Löwith e il suo «non prender posizione» nei confronti del tempo. Fin dalla gioventù, Löwith si è tenuto del tutto estraneo dalla malia politica, e il suo arruolamento volontario durante il primo conflitto mondiale fu frutto di una infatuazione per Nietzsche, o meglio, per il fascino esaltante della «vita pericolosa», che il filosofo aveva trasmesso alla gioventù tedesca desiderosa di emanciparsi dalla famiglia e dai canoni vetusti di una borghesia ammuffita, quindi, della volontà di mettersi in gioco e

¹⁰⁰ In M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XV, Fischer, Frankfurt a.M. 1995, p. 580.

¹⁰¹ M. Riedel, op. cit., p. 125.

¹⁰² K. Löwith, *DS*, in *SS*, VIII, pp. 32-71, p. 52 (trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-166, qui p. 157).

¹⁰³ Lettera di K. Löwith a H. Gadamer del 1933, citata in E. Donaggio, op. cit., p. 86. In una occasione, tuttavia, Löwith sembra essersi concesso una digressione nel campo dell'attualità, sollevando questioni di «etica» in generale. Ci riferiamo al breve contributo (postumo) *Atomenergie und menschliche Verantwortung*, in «*Neue Rundschau*», XCV, 1-2, 1984, pp. 54-59, dove il filosofo fa delle brevi riflessioni circa la «responsabilità umana» e l'estrema corsa agli armamenti nucleari da parte delle superpotenze.

di alleggerire il peso della propria esistenza spirituale.¹⁰⁴ Di ritorno dalla prigionia, a guerra non ancora del tutto conclusa (siamo verso la fine del primo conflitto mondiale), Löwith ci confessa che non partecipava affatto al patriottismo generale e che lasciava volentieri al padre - di questo tristemente sconsolato - il compito di piantare le bandierine tedesche sulla mappa di guerra; negli anni Venti - catastrofici e decisivi per la svolta autoritaria della Germania - in qualità di reduce e soprattutto di studente di filosofia all'Università di Monaco, Löwith ricorda che le zuffe politiche non lo toccavano minimamente, anzi, una «giustificazione» al suo comportamento la trasse dal celebre, quanto controverso, scritto di Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen*, pubblicate nel 1918.¹⁰⁵ Furono proprio le violente agitazioni politiche di Monaco di quel periodo che, infastidendo Löwith, il cui compito più immediato erano gli studi accademici, lo spinsero a trasferirsi nella più tranquilla Freiburg dove ebbe l'occasione di studiare «alla rigorosa scuola fenomenologica di Husserl».¹⁰⁶ La filosofia e l'attività culturale si configurano, quindi, come antidoti alle brutture del tempo e all'impegno politico: «Non mi è ancora noto quel che sarà di me; politicamente non sto né a destra né a sinistra, ma più che mai in mezzo alla filosofia, con Hegel e con quanti vennero dopo di lui».¹⁰⁷ Docente a Marburg nei primi anni Trenta - fino al suo allontanamento forzato dalla Germania -, in piena ascesa nazista, nei riguardi della situazione politica era ancora del tutto indifferente, tanto da non leggere nemmeno i giornali, così da accorgersi solo quando fu troppo tardi del pericolo politico di Hitler. «Politicamente non mi rendevo conto di nulla, come la maggior parte dei miei colleghi».¹⁰⁸ Anche al nazismo stesso - alla *realizzazione* piena del nichilismo, considerato storicamente *necessario* e figlio di un processo preparato dalla stessa cultura europea - Löwith non sembra trovare un rimedio, anzi quest'ultimo, per usare una espressione nietzscheana, potrebbe essere peggiore del male. Da un appunto del 1940 di Löwith, confluito poi nella sua autobiografia, comprendiamo lo scetticismo e l'indifferenza verso chi gli indicava in un ritorno all'ebraismo, o in una opzione a favore del cristianesimo o di un deciso impegno politico, l'unica soluzione idonea e *radicale* per contrastare, almeno a livello dello spirito, le barbarie del nazismo.

«Ho capito, invece, che proprio le soluzioni “radicali” non sono affatto delle soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che fanno di necessità virtù e semplificazioni della vita. Ma la vita e la convivenza tra gli uomini e tra i popoli non sono tali da poter essere attuate senza *pazienza e indulgenza, scepsti e rassegnazione*, senza quelle virtù che il tedesco di oggi

¹⁰⁴ Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 1 (trad. it. p. 20).

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, p. 18 (trad. it. p. 39).

¹⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 26 e p. 146 (trad. it. pp. 48-49 e p. 192).

¹⁰⁷ Lettera del 16.4.1933 a P. Tillich riportata in E. Donaggio, op. cit., p. 86.

¹⁰⁸ K. Löwith, *ML*, op. cit. p. 66 (trad. it. p. 96).

rifiuta considerandole antieroiche, perché non ha nessun senso della caducità di tutte le umane vicende». ¹⁰⁹

Da questo passo si coglie il vero carattere *umanitario* e *stoico* di Löwith, parole le quali, se si considera il periodo storico in cui sono state scritte e la situazione personale del filosofo - transfuga e perseguitato - risultano oltremodo significative e toccanti. Löwith si fa paladino di queste *virtù anti-eroiche*, la *pazienza*, l'*indulgenza*, la *scepsi* e la *rassegnazione*, virtù del tutto dimenticate dall'ideologia guerresca e neopagana del nazismo, quanto da quel nichilismo della *forza* di Spengler e Jünger, a cui Löwith sembra opporre un nichilismo *contemplativo* e *anti-eroico*. Nel mezzo di questi «anni decisivi» Löwith non cadde nel tranello di una infatuazione politica, né tanto meno si decise a prender partito per una fede religiosa o per le sue versioni più *moderne* che altro non sono che «escatologie mondane». Löwith accetta quella che per lui sarà la più grande sfida della modernità: il partecipare ad essa senza cadere in *radicalismi*, permanendo in una sorta di *rassegnazione disincantata*. Tale rassegnazione non ha niente di consolatorio, anzi, è un tragico segno dei tempi e del loro cambiamento. Nel 1939 Löwith scriveva che «lo spirito del tempo», per la generazione cresciuta in mezzo al primo conflitto mondiale, porta a considerare il futuro solo sotto il segno della «completa rassegnazione», ma questo sentire, per quanto possa sembrare *stoico*, sarebbe «privo di merito perché facile è la rinuncia quando ci si priva del *più*». ¹¹⁰ Questo «più», di cui l'uomo non si può privare se vuole continuare a definirsi *uomo*, è l'idea di *cultura* in una accezione weberiana: una porzione finita dall'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale l'uomo dona senso e significato. La cultura, così come la intende Löwith, diviene *scepsi*, ricerca disinteressata della verità senza scopi pratici, nonché *difesa* dell'umanità e paladina della tolleranza e della libertà di espressione. Dalla constatazione nietzscheana del nichilismo e del prossimo declino dell'Europa Löwith, proprio come Weber, diviene cosciente e consapevole del *disincanto del mondo*, della fine ultima di ogni fede e di ogni sua trasformazione secolare: non ci sono più punti di riferimento, né un Dio a cui aggrapparsi, e i profeti odierni sono solo *falsi profeti*. L'antieroisimo della filosofia salvaguardia, di conseguenza, la sua gravidanza *etica*. In opposizione alla «magia degli estremi», Löwith e la sua sobria filosofia intendono tutelare «la genuina sostanza della filosofia classica», mantenuta ancora in vita «dalla “*maßvolle Fülle*” di Goethe, dalla scettica “*Maßigkeit*” di Burckhardt e dalla disillusa “*Redlichkeit*” di Overbeck». ¹¹¹ Non è semplicemente la personalità di Löwith quella che stiamo brevemente descrivendo, ma crediamo che, in realtà, la sua posizione degli anni Trenta confluisca direttamente in un abbozzo di antropologia, quindi, nel

¹⁰⁹ Ivi, p. 139 (trad. it. p. 183; corsivo nostro).

¹¹⁰ K. Löwith, *HN*, p. 5 (trad. it. p. 14; corsivo nostro).

¹¹¹ W. Ries, op. cit., p. 79 (corsivo nostro).

tentativo di fondare una riflessione «neutrale» o «naturale» circa l'uomo, «vero problema» del pensiero.¹¹² Tale abbozzo antropologico non ha assunto toni regressivi o anti-moderni tipici del tempo né progressisti,¹¹³ poiché questo tentativo teoretico di progettare una filosofia *antropologica* della modernità è *moderno* in quanto *figlio* della modernità, in essa cresce e si deve confrontare, con la consapevolezza che lo *scetticismo* è l'unica via verso una *redenzione* filosofica proposta all'uomo odierno e del futuro. Questo scetticismo che non intende esprimersi *sul* presente *partendo da esso*, né prendendo parte per una fazione a discapito di un'altra, è *la* caratteristica peculiare dell'antropologia löwithiana quanto di Löwith stesso. Tra Dio e nulla ciò che rimane possibile all'uomo è una rassegnazione filosofica consapevole che lascia la via aperta alla *scepsi*. Come abbiamo accennato precedentemente, la posizione del Löwith degli anni Trenta in particolare - ma in realtà è un qualcosa che permarrà nella sua filosofia anche dopo la *Khere* in direzione della *mediocritas* di Burckhardt - è riconducibile ad un *nichilismo*, ma *temperato*, né radicalmente distruttivo né costruttivo: è un nichilismo *contemplativo*, un farsi carico del *nulla* della modernità senza proporre alternative ad essa, senza accettare *surrogati* pseudo cristiani - quali ad esempio l'eterno ritorno nietzscheano, o il paradossale *salto mortale* di Kierkegaard - o rifugiarsi in un *intimismo* religioso, né sentire una *vocazione* alla politica come fece Weber. Del resto, come il filosofo ragguaglia con decisione in un passo poi espunto nelle successive edizioni del saggio *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, il nichilismo sembra avere per Löwith una sua «produttività»: «Se il nichilismo venisse mai eliminato senza lasciare residui, l'uomo *in quanto uomo* potrebbe allora lasciarsi seppellire. La forza motrice in ogni vicenda umana è sempre, infatti, la “forza della negazione”, il possibile *sì* sulla *base* di un possibile *no*».¹¹⁴ Questa «produttività del nichilismo» è uno dei *Leitmotiv* che emerge dal carteggio con Strauss dei primi anni Trenta, lo sfondo problematico e teoretico su cui muovere la fondazione dell'antropologia filosofica (scaturita dalla dissoluzione della sistematicità e conclusione hegeliana) - o, come la definiva all'epoca, la *filosofia antropologica*. Il nichilismo radicale e l'estremismo di Nietzsche, Weber e anche quello di Kierkegaard, sono depurati dalla sobrietà di Löwith, in modo

¹¹² È, specialmente, il *Leitmotiv* della ricerca löwithiana in quel di Marburg. Cfr. le lettere dei primi anni Trenta tra Löwith e Strauss che ruotano tutte intorno al problema di una antropologia moderna e della fondazione di un concetto «naturale» o «neutrale» di uomo. Cfr. anche K. Löwith, *IRM*, p. 194; *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, op. cit., p. 15 (trad. it. p. 129); *Kierkegaard und Nietzsche*, op. cit., p. 97 (trad. it. p. 280).

¹¹³ Contemporanea alla filosofia di Löwith è la filosofia della speranza di E. Bloch di stampo marxista-messianico e fautrice di un *Homo novus*. Interessata al futuro dell'umanità e ad un suo risveglio in chiave socio-politica sarà la Scuola di Francoforte (anche il «dogmatismo marxista» dei francofortesi era qualcosa che disturbava profondamente Löwith, benché abbia pubblicato alcune recensioni nella rivista «Zeitschrift für Sozialforschung», organo ufficiale della Scuola di Francoforte. Cfr., per le recensioni, *SS*, III, pp. 420-424 e pp. 424-427, e *SS*, VI, pp. 489-492).

¹¹⁴ K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1933, p. 29 (la trad. it. di questo saggio, op. cit., non contiene questo passo basandosi su di una edizione successiva dello scritto leggermente differente, così l'edizione tedesca raccolta nelle *SS*. Cfr. *Anhang*, in *SS*, VI, pp. 538-539, dove si riporta l'intero passo eliminato).

che rimanga una struttura di pensiero dove muoversi e impiantare i presupposti per le successive analisi e osservazioni storiografiche. In questa struttura non c'è posto per l'eccesso o per un compromesso con la *politica*: la politica e l'impegno pratico vanno oltre le competenze della filosofia, che non si cura, fedele alla definizione aristotelica, dell'immanenza, rivolgendosi alle sfere più alte del pensiero. La scepri di Löwith e il distacco dagli eventi del tempo - che rimandano, come abbiamo visto, ad una determinata posizione dell'uomo dinanzi all'essere e soprattutto all'atteggiamento moderato di Burckhardt - sono posizioni che sono state interpretate come una incapacità di accettare la sfida delle situazioni politiche che il nostro tempo c'impone, sottolineando, per contro, che l'agire pratico diviene rilevante per la riflessione filosofica nel momento in cui la spinge a riflettere sulla contemporaneità storica. La critica a Löwith, mossa in questo caso da un suo allievo di cui aveva molta stima, J. Habermas, va ricondotta ad una posizione originariamente di orientamento marxista (seppur di un marxismo rielaborato) o comunque facente capo a quella tradizione, ad un «movimento» che è la «morte» della filosofia, morte alla quale - secondo una lettura da parte di Löwith, riconosciamo, piuttosto «unilaterale» - si sostituisce l'invito alla prassi rivoluzionaria.¹¹⁵

Una critica che, in parte, poggia su quella più nota di Habermas, è quella della studiosa italiana M.C. Pievatolo. L'autrice presenta una interpretazione molto personale del filosofo e dei temi del suo pensiero. Nella monografia circa Löwith del 1991,¹¹⁶ l'autrice intende estrapolare dal pensiero del filosofo tedesco una teoria politica, intento, in realtà, al di fuori delle prospettive del filosofo, lamentando conseguentemente la mancanza in Löwith di «una teoria politica degna di questo nome». In una lunga disamina dei problemi dell'etica, della morale e della politica, con richiami a Kant e soprattutto a Gadamer, sembra si voglia quasi mettere in guardia dalla filosofia di Löwith poiché da essa si otterrebbe una teoria politica «poco articolata». In riferimento a questa inefficienza della prospettiva löwithiana, inoltre, l'autrice critica il suo concetto di individualità affiancandolo a quello di Weber: queste due posizioni sono accomunabili all'«io romantico e occasionalista» di Schmitt che Löwith critica, poiché «in entrambi i casi abbiamo a che fare con individui determinati esclusivamente attraverso una negazione rispetto alla società e completamente privi di un proprio contenuto, nonché della possibilità di mettersi in qualche modo a confronto col mondo e di far valere delle proprie ragioni in pubblico».¹¹⁷ L'autrice non chiarisce ulteriormente,

¹¹⁵ Cfr. J. Habermas, op. cit., p. 215 (trad. it. p. 170): «Proprio in virtù di questo suo “voltare le spalle” alle situazioni politiche, Löwith diventa alla fine incapace di percepirla (o di accettarla) come una sfida. Non si rende conto che non è più oggettivamente possibile rifugiarsi nella contemplazione - prendendo distanza dai propri “pragmata” - allo stesso modo in cui lo si poteva ancora fare ai tempi di Eraclito o persino Aristotele».

¹¹⁶ Cfr. M. C. Pievatolo, op. cit.

¹¹⁷ Ivi, p. 101.

tuttavia, questa «mancanza di contenuto» in Weber e Löwith, limitandosi a dire che le posizioni di Löwith, Weber e Schmitt sarebbero assimilabili poiché trovano il fondamento sull'«arbitrio», e, di conseguenza, imputabili di *nichilismo*. Löwith, inoltre, non è capace di articolare «una qualsiasi forma di distinzione delle forme di vita in comune degli uomini e del problema del rapporto fra singolo e *polis*; che, insomma, sia in grado, almeno di riconoscere un regime totalitario e di valutarlo criticamente».¹¹⁸ Un altro punto che lascia perplessi lo si riscontra quando la Pievatolo afferma che «all'io teoretico di Löwith rimane aperta una strada - quella imboccata da Jacob Burckhardt - che può allontanarlo sia dall'oppressione ideologica di una società totalitaria - sia dalla propria negatività: la *fuga nella storia*»,¹¹⁹ per continuare poi con una formula quasi sibillina: «Burckhardt, e con lui Löwith, sceglie la storia, e la forma di esistenza ironica dell'uomo saturo di sapere storico».¹²⁰ Proprio questa «fuga nella storia» è qualcosa che Löwith non ha mai intrapreso, e, soprattutto, un motivo di critica del filosofo allo stesso Burckhardt, il quale, venuta meno nella modernità la fede in Dio, cercava di rimpiazzare questo *vuoto*, appunto, con la storia, un surrogato del cristianesimo (così come Croce e Dilthey). In ogni caso non si capisce perché la Pievatolo intenda cercare - e, quindi, lamentare il fatto di non averla trovata - una teoria *politica* nel pensiero di Löwith, intento che non è mai stato nei suoi progetti filosofici. La posizione di Löwith è del tutto apolitica e lontana da voler proporre dei modelli teorico-politici. Quello che lascia, tuttavia, più stupefatti, è il volere interpretare Löwith come un nichilista - questa, ad esempio, l'impressione che si ricava leggendo alcuni passi della Pievatolo,¹²¹ - o come un «radicale storicista, aperto a tutte le perversioni che la storia possa mai proporgli».¹²²

Per concludere questa sezione prima di entrare nel *clou* della filosofia löwithiana: benché si possa avere questa impressione non crediamo che Löwith voglia sbarazzarsi velocemente del problema della connessione tra filosofia e politica, quindi, intendere una eventuale filosofia *politica* o *della* politica semplicemente come una riduzione di senso della filosofia stessa; crediamo, piuttosto, che il disinteresse e la critica nei confronti di una attività filosofica di questo tipo sia riconducibile *in primis* alle esperienze negative del pensiero stesso, il quale, in quegli anni, subisce in alcuni casi una involuzione, un divenire *pratico* e *risoluto* dimentico degli scopi originari del comprendere filosofico. Löwith, inoltre, non critica chi si occupa di filosofia politica, quanto, il suo essere

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 105 (corsivo nostro).

¹²¹ *Cfr. Ivi*, p. 116.

¹²² *Ivi*, p. 127. A p. 158 abbiamo l'apoteosi di questo voler ribadire la mancanza di una teoria politica in Löwith. L'autrice scrive che «il rovescio pratico dell'astensione teoretica dal problema politico sia proprio quel decisionismo occasionalistico che Löwith aveva a suo tempo individuato in Schmitt».

divenuta disciplina, la sua tendenza ad imporsi come motivo fondamentale e dominante della filosofia. Singolare, sotto questo aspetto, che nel lungo carteggio condotto con Strauss Löwith non accenni in particolare al «problema» della filosofia politica e dell'impegno politico, strano, ripetiamo, visti gli interessi filosofici di Strauss e il comprendere la propria filosofia, da parte di Löwith, anche come una risposta all'esperienza di pensiero di Strauss.¹²³ Löwith conosceva i rischi dell'intellettuale impegnato e aveva capito, hegelianamente, che se il pensiero è rivoluzionario, o *decisionistico*, non tardano poi a mostrarsene le conseguenze nella realtà. Habermas, in riferimento alla filosofia e alla sua posizione dinanzi al tempo, parla anche di «obblighi» della coscienza storica dai quali non possiamo «esonerarci automaticamente» - ma quali sono questi «obblighi»? La prassi, la politica? È proprio in questo caso che Löwith si vede costretto a voltare le spalle a questi «obblighi», poiché la filosofia è vocazione, attività spontanea del pensiero, non *imposizione*, e se c'è qualcosa che ci *incalza*, questa non è la riflessione *politica* ma il ritorno ad una comprensione dell'essere più vicina all'uomo nel suo contesto naturale prima che *politico*. Löwith che ha insegnato, o meglio, ha riproposto il filosofare partendo dai problemi *eterni* dell'uomo e non contingenti dettati dalla storia, ha posto coerentemente il suo «obbligo» che è lo stesso del filosofo della contemporaneità: recuperare una immagine unitaria di uomo e comprendere la sua *umanità*. Löwith si spinge così a filosofare oltre la storia, mettendo in atto un *Kulissenwechsel*, una «inversione di rotta»: dall'uomo storico a quello *naturale*, dal mondo per l'uomo all'uomo *nel* mondo.¹²⁴

¹²³ Cfr. G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, il Mulino, Bologna 1993, p. 231: «Löwith mi disse [il dialogo va ricondotto intorno agli anni Sessanta] che la sua intera opera avrebbe dovuto essere letta, se si fosse voluto sul serio capirla, a riscontro non solo di quella di Heidegger, ma anche, e soprattutto, di Leo Strauss».

¹²⁴ L'espressione *Kulissenwechsel* è proprio del critico di Löwith Habermas. Cfr. J. Habermas, op. cit., p. 195 (trad. it. p. 151).

Capitolo II

La critica alla filosofia della storia quale presupposto per la fondazione dell'antropologia filosofica

I. La questione del cristianesimo: il *milieu* culturale di riferimento

Il cristianesimo *stricto sensu* si è concluso e dissolto già da tempo. Con esso, tuttavia, non è scomparsa la *storia* del cristianesimo e l'esigenza metafisica ad essa legata: il *tentativo* di dare risposte concrete al continuo interrogare e interrogarsi dell'uomo. È ancora viva, quindi, la necessità e la possibilità di una pratica filosofica che argomenti e discuti la *questione* del cristianesimo. All'interno di questa problematica si colloca Löwith e il suo confronto *critico* con quello che ha rappresentato per l'Occidente il fenomeno «cristianesimo». L'orizzonte di pensiero löwithiano si snoda proprio intorno alla *quaestio* del cristianesimo stesso e del suo interloquire-interferire con il mondo *moderno*. L'orizzonte della modernità è l'altra faccia del cristianesimo, quella più oscura, ambigua, dalle tensioni irrisolte. Il mondo moderno, con buona pace di Blumenberg, è figlio del cristianesimo, conservandone ancora la sua spinta propulsiva. Troeltsch, oltre un secolo fa, era fiero affermare che senza il cristianesimo non avrebbe mai potuto foggarsi ciò che noi oggi chiamiamo *modernità*. Il cristianesimo, soprattutto nella sua veste *protestante*, ha svolto un'importanza fondamentale per lo sviluppo della logica razionalistica (quando non *rivoluzionaria*) e capitalistica occidentale. Il cristianesimo è stato il *catalizzatore* del mondo moderno. Questa situazione genera, tuttavia, confusione e «irretimento». Il mondo è moderno, il cristianesimo antiquato e, soprattutto, *non è di questo mondo*.¹ Lo stesso spirito moderno, di conseguenza, è confuso, poiché del tutto frammisto e ottenebrato dalla commistione di modernità a-cristiana e cristianesimo suo fattore accelerante. «Noi uomini del presente viviamo in un'epoca che è in procinto di confrontarsi criticamente con il cristianesimo, vale a dire di liberarsene».² Diagnosi tanto veritiera quanto inquietante. *Veritiera* perché oramai la dissoluzione del cristianesimo, già da tempo, è palese, con

¹ Stato di cose problematico già compreso e diagnosticato da Rousseau, Tolstoj, Nietzsche e Kierkegaard. Si può aggiungere a questi nomi anche quello di Hegel: la sua adeguazione del cristianesimo in concetti filosofici e la trasformazione del cristianesimo in filosofia, del resto, non è altro che un tentativo di *conciliare l'inconciliabile*, un rendersi conto che le categorie antiche del cristianesimo non sono più congeniali al mondo moderno. È una interpretazione che emerge, in generale, dalla lettura di Löwith circa Hegel. Cfr. *SS*, V, dove sono raccolti alcuni saggi dedicati a Hegel (trad. it. parziale in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976).

² F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, op. cit., in *Werke und Nachlass. Schriften bis 1873*, op. cit., pp. 285-286 (trad. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, op. cit., p. 133).

buona pace di chi fa finta di niente; E. Jünger paragona la Chiesa - il cristianesimo - nel suo periodo tardo ad una centrale alimentata un tempo da copiose correnti alla quale poco a poco vengono a mancare le acque che la alimentano.³ *Inquietante* perché il fondamento della nostra stessa educazione (*Bildung*) alla coscienza europea, viene meno, o, come amava affermare ancora Jünger - parafrasando una delle sue fonti letterarie, Léon Bloy - Dio si *sottrae*. L'idea di cristianità ha dato vita all'idea di Europa, è l'idea di Europa stessa.⁴ Venuto meno il «fondamento» ci si trova smarriti, depotenziati, confusi, *svuotati*. Sgretolate le fondamenta della vacillante costruzione «Europa» ci si inabissa e quel che rimane è «nostalgia per la patria». Con la dipartita del cristianesimo rimane un vuoto, uno spazio colmato - *devastato* - poi dalla *Volontà di potenza* di Nietzsche e dalla *razionalità formale* di Weber. Anzi, Nietzsche è andato ben oltre nella previsione e Weber ha semplicemente raccolto da un terreno già seminato,⁵ poiché Nietzsche con il «Dio è morto» intravide «la connessione teologica fra catastrofe planetaria e immenso dispiegamento della potenza umana, che è ai suoi inizi».⁶ Sembra quasi che perduto il Dio onnipotente, l'uomo, per rivalsa, sfoghi la sua potenza di distruzione rimasta inespressa e assopita per secoli, cercando di dare un nuovo ordine al caos e al vuoto lasciato dalla dipartita del Dio cristiano. La scienza, intesa come tecnologia e sapere, è, dal canto suo, strettamente connessa al *progresso scientifico* che non risparmia nulla e nessuno, essendo una potenza che distrugge la tradizione e trasforma il mondo.⁷ Il progresso ininterrotto della scienza non si arresta neanche davanti a quella istituzione che rappresenta (o meglio dovrebbe rappresentare) l'anti-modernità: la Chiesa. Anzi, essa, accettando questo processo dissacratore, lo assorbe e ne fa suo strumento per la *propaganda fidei*, attraverso la stampa, la radio e la televisione. Ne fa suo strumento rimanendone però *schiaiva*. «Uno speaker della Radio Vaticana ha affermato [...] che le trasmissioni della radio vaticana sono un rinnovato miracolo della Pentecoste!» Il passo dai riti liturgico-sacrali a quelli non meno sacri, ma pagani e *diabolici*, della tecnica e dell'*apparato* che disumanizzano gli enti e il mondo, è breve. «E se si permette e si desidera che il Papa venga illuminato dai *flashes* dei fotografi che gli si affollano attorno, e che la televisione lo riprenda mentre celebra le cerimonie [...], nessuno può pensare che le istituzioni sacre siano risparmiate dalla tecnica e non siano sistematicamente profanate da questa».⁸ Lo stesso progetto di una

³ E. Jünger, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000, p. 261.

⁴ Parafrasando, così, il noto scritto di Novalis del 1799 *Cristianità o Europa*. Questa equazione, spiega Löwith, non è più attuale nella modernità. Cfr. per esempio, K. Löwith, *Paul Valéry*, in *SS*, IX, op. cit., p. 364 (trad. it. p. 161).

⁵ Per l'influenza di Nietzsche nel pensiero di Weber, cfr. AA.VV., (a cura di H. Treiber), *Per leggere Max Weber. Nella prospettiva della sociologia tedesca*, CEDAM, Padova 1993.

⁶ E. Jünger, op. cit., p. 168.

⁷ J. Burckhardt, alla fine del secolo XIX, intravide l'intima connessione tra potenza industriale e progresso scientifico, con l'amara conclusione che l'Europa si stava trasformando in un enorme apparato «militare-industriale».

⁸ Le ultime due citazioni sono tratte da K. Löwith, *Die Entzauberung der Welt*, in Hans-Werner Barths *et al.*, *Kerigma und Mythos. Hermeneutik-Technik-Ethik*, VI, 3, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1968, pp. 76-94, qui p. 76 (trad. it. con lievi modifiche all'inizio e con il titolo *Max Weber e il disincanto del mondo* in *Marx, Weber,*

demitizzazione (*Entmythologisierung*) del testo biblico è frutto della moderna concezione della vita dovuta al progresso tecnico-scientifico: secondo Bultmann le verità del passato diventano «mito» mantenendo, tuttavia, il loro significato *esistenziale*. La teologia protestante tedesca degli anni Trenta e Quaranta abbandona l'esegesi allegorica per *rifugiarsi* (perché in realtà è un fuggire davanti all'incapacità di *conciliare* la fede e il mondo moderno, senza Dio e disincantato) nell'esegesi storico-critica, così da dipendere direttamente dalla critica storica che da Spinoza in poi ha *eliminato* la fede nel miracolo. L'unico miracolo (*Wunder*) accettabile, per Bultmann, è il *Kerygma*, dove l'esegesi storica deve fermarsi necessariamente. Ci domandiamo, tuttavia, *perché?* Non abbiamo a che fare con una «filosofia delle scappatoie», parafrasando Nietzsche? L'atteggiamento di una teologia di questo tipo non sembra un voler a tutti i costi «salvare il salvabile» davanti alla completa desacralizzazione (*Entgötterung*) del mondo moderno, un voler salvare la «propria immagine»? Bultmann raccoglie le redini dell'Illuminismo (*ateo*) moderno: il linguaggio biblico (mitico) deve essere nuovamente *tradotto* in modo che possa, oggi, «dirci ancora qualcosa». Il linguaggio divino passa così per mezzo del linguaggio umano, anzi *scientifico*; a questo serve la scienza e la demitizzazione che ha il senso positivo di *razionalizzazione*: rendere *comprensibile* qualcosa che non lo è più per l'uomo moderno, ritrovando la fede in Dio tramite la scienza. Löwith spiega che proprio per questo motivo «Hegel aveva tradotto le “rappresentazioni” della teologia cristiana in concetti filosofici».⁹ La teologia contemporanea è veramente una *tecnologia*: un discorrere *logico* sul divino espresso con linguaggio e mezzi (artefici) moderni.

«La debolezza del cristianesimo moderno è di essere tanto moderno e così poco cristiano da assumere il linguaggio, i metodi e i risultati delle nostre ricerche profane – nell'illusione che le invenzioni moderne siano semplicemente degli strumenti neutrali, che possono essere cristianizzati da scopi morali, se non religiosi. In realtà esse sono il risultato del trionfo dello spirito laico e della fiducia dell'uomo in se stesso».¹⁰

Nella modernità emancipata si sostituisce così alla fede in Dio la fede nella *storia* e nel suo sviluppo continuo verso l'eterno perfettibile: la logica infinta del *progresso*. Tale processo di filiazione è l'oggetto di analisi e riflessione di Löwith. La storia perdendo il suo fondamento teologico gli sostituisce qualcosa di immanente e di perfettibile che corre verso una meta del tutto indefinita. Il

Schmitt, op. cit., pp. 93-121, qui p. 94). Il saggio è stato pubblicato più volte e con modifiche. Nelle *SS*, V, pp. 419-47, è presente in una versione più breve, leggermente differente e precedente con il titolo *Max Weber Stellung zur Wissenschaft* (1964).

⁹ Ivi, p. 77 (trad. it. p. 95).

¹⁰ K. Löwith, *WH*, p. 125 (trad. it. pp. 135-136).

pensiero escatologico ebraico-cristiano, essenzialmente rivolto al *futuro*, ha permesso il sollevarsi dell'enorme interrogativo sul *sensu* della storia. La storia da indagine e *cronaca* sui fatti, nella sua accezione moderna, diventa *pensiero storico e previsione (preoccupazione)* del futuro. Il concetto classico di *istorein* è stato rivolto, così, verso il futuro.

Per comprendere meglio alcune argomentazioni critiche di Löwith è bene richiamarsi, in modo più preciso, ad Overbeck, teologo protestante *malgré lui* e dalla sensibilità scettica e disincantata molto affine a quella löwithiana. Sfogliando le pagine della *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* e dello scritto postumo *Christentum und Kultur* (1919),¹¹ si coglie con schiettezza disarmante il fallimento e l'impotenza del cristianesimo di fronte alla modernità. La critica radicale di Overbeck demolisce e decostruisce ogni pretesa del cristianesimo di essere una sorta di ricapitolazione della storia, una svolta capace di invertire la sua rotta così da condurre il mondo al punto ultimo di salvezza universale. Il nuovo mondo, imminente per i primi cristiani fino alla riqualificazione *qualitativa* dell'escatologia per mano di S. Paolo, non è giunto e niente sembra cambiato nella condizione umana, né qualcosa di nuovo si è presentato sul piano storico. Perfino l'uomo non è cambiato, tanto meno migliorato. La scepsi verso ogni forma di dogma e imposizione religiosa, ancor più nelle loro forme *secolarizzate, illegittime*, accomunano sia Overbeck che Löwith. Anche nella stessa storia della Chiesa alla fine «è stato il mondo ad avere la meglio»: lungi dall'essere segno di progresso e apertura alla modernità, la Riforma è invece indice del tracollo interno del cristianesimo: il cristianesimo *moderno* rappresenta il cristianesimo della decadenza, completamente sottomesso al mondo. Non è più possibile vivere *secolarmente*, da uomini moderni, nel cristianesimo e chi tenta di farlo è destinato a permanere nell'errore: «la cosa migliore è se lasciamo che il cristianesimo si spenga in pace».¹² Lo stesso Overbeck, ricorda Löwith, ha sempre accentuato il carattere «antico» del cristianesimo contestando la sua assoluta novità: così facendo ha contrapposto, di fatto, cristianesimo e antichità alla modernità. «Il cristianesimo - si dice già nella

¹¹ F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (1919), in *Werke und Nachlaß*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, (trad. it. *Cristianesimo e cultura*, Trauben, Torino 2000). Overbeck è un riferimento importante per Löwith: cfr. l'ultimo capitolo di *HN*, pp. 471-485 (trad. it. pp. 554-570) una efficace descrizione del teologo e della sua analisi del cristianesimo moderno. Cfr. anche K. Löwith, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, in *SS*, III, pp. 96-162, un importante saggio il quale confluirà nel V Cap., parte II, di *HN*. Anche questo lavoro conclude la disamina della critica filosofica del XIX secolo al cristianesimo con Overbeck. Sulla ricezione overbeckiana di Löwith cfr. B. Heiderich, *Zum Agnostizismus bei Karl Löwith* in, H.R. Schlette, *Der moderne Agnostizismus*, Patmos, Düsseldorf 1979, pp. 92-109, in particolare pp. 98-104; R. Wehrli, *Alter Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Theologischer Verlag, Zürich 1977, p. 63 e sgg. (dove si afferma che l'interpretazione di Löwith circa Overbeck centra l'obiettivo, poiché in grado di cogliere anche dei temi presenti nel *Nachlass* del teologo ignoti, all'epoca, a Löwith); A. Pfeiffer, *Franz Overbeck Kritik des Christentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, p. 18 e sgg.

¹² F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, op. cit., p. 101 (trad. it. p. 121). La teologia dialettica sembra invece volersi in realtà crogiolare in tale situazione e trarre profitto dal nichilismo per riacquistare la fede in Dio. Sul tema cfr. il nostro *Karl Löwith, i teologi e l'escatologia heideggeriana. Note critiche*, in «Filosofia e Teologia», 1/2006. pp. 51-63, in particolare pp. 55-57.

Cristianità della teologia - è l'imbalsamazione in cui l'antichità è giunta sino ai nostri tempi [...]». ¹³ Il cristianesimo delle origini (*Urchristentum*) nasce in netta opposizione al *mondo*, mentre i suoi sviluppi storici sono caratterizzati da una forma di *accomodamento* (*Accomodation*) nei riguardi di esso: l'errore della teologia moderna sta nel ritenere questa forma di *accomodamento* come l'*essenza* (*Wesen*) stessa del cristianesimo. È impossibile trovare una «fede più avversa» al mondo di quella del cristianesimo originario. ¹⁴ Anzi, da quando coesistono, il cristianesimo e il mondo moderno hanno sempre vissuto nel fraintendimento e nell'incomprensione; con immagini funeree che Nietzsche riprenderà, Overbeck spiega che il cristianesimo moderno sta solo facendo un «lavoro di becchino» dell'*Urchristentum* (cristianesimo originario), annientando le ultime tracce che di esso rimangono ancora nella nostra vita, così da convivere per abitudine con il «cadavere del cristianesimo». ¹⁵ Ne consegue certo l'«*ad majorem gloriam moderni*» ma anche l'«*ad detrimentum Christianismi*». «Se il rapporto tra umanità e cristianesimo è basato sull'*abitudine*, la prima va in rovina e il secondo non ne ha alcun vantaggio». ¹⁶ Ma è proprio tale *abitudine* che allontana tanto Overbeck che Löwith dalla cultura «generale» del tempo quanto dalla cristianità ammuffita, *borghese*, e che nello stesso tempo li accomuna nella loro critica e diagnosi di essa. Tale abitudine, ovvero, mediocrità e falsità, espone l'uomo ai pericoli della barbarie e del radicalismo: «Essere imprudenti col cristianesimo ci espone a due pericoli. O il nostro rapporto con esso degenera in una

¹³ K. Löwith, *HN*, p. 475 (trad. it p. 559).

¹⁴ Cfr. F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, op. cit. p. 215 (trad. it. op. cit., p. 73). La critica è rivolta alla teologia «moderna», liberale, della scuola di Adolf von Harnack: nel 1900 è pubblicato il suo noto *Wesen des Christentum*, Hinrichs, Leipzig 1900 (trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003). Overbeck critica la teologia liberale poiché fautrice di un cristianesimo la cui conciliazione con la cultura mondana non è più problematica, anzi, in tal modo il cristianesimo diviene quella religione «con cui si può fare ciò che si vuole». Löwith in *WH*, ricorda la posizione di J. Burckhardt nei confronti del cristianesimo, opinione non dissimile da quella di Overbeck: «Il vero cristianesimo è per lui essenzialmente "ascetico", e trascende la mondanità: le sue speranze e le sue alternative sono rivolte ad un altro mondo. [...] Burckhardt rifiuta il cristianesimo moderno che, per rimanere accettabile, vive di un compromesso con il mondo» (p. 38; cfr. anche pp. 39-41; trad. it. p. 49, cfr. pp. 50-52). Cfr. A. Pellegrino, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, op. cit., p. 168: «Il Cristianesimo, che al suo sorgere si proponeva una trasformazione radicale del mondo, la cui massima espressione era l'attesa escatologica del ritorno di Cristo, dovette affrontare sia il mancato adempimento della promessa, sia l'impossibilità di stravolgere i principi sui quali la dimensione mondana si reggeva. La storia del cristianesimo è dunque una storia di compromessi con se stesso e con l'esterno, poiché dal punto di vista cristiano l'esistenza storica stessa è già un compromesso. E a un compromesso dei principi cristiani con una realtà fondata su valori diversi che risultò impossibile spodestare si deve la nascita della struttura concreta attraverso la quale il Cristianesimo stabilì la sua esistenza nella storia, vale a dire la Chiesa». Similare alla critica di Overbeck e Burckhardt è inoltre quella di Marx, il quale, a differenza di altri autori *atei* a lui coevi, non si è scagliato contro il cristianesimo poiché, di fatto, già del tutto dissolto. Scrive Löwith in *WH*, pp. 55-56 (trad. it. pp. 66-67): «La critica della religione era per lui, in quanto ateismo scientifico, un fatto compiuto, come in generale la fine storica del cristianesimo. D'accordo con Feuerbach, ma anche con Kierkegaard, Marx rileva l'assoluta incompatibilità di tutte le norme dell'agire pratico nel mondo con i precetti fondamentali del Vangelo e dei Padri della Chiesa. [...] Il cristianesimo attuale è per Marx "la religione del capitalismo", una sovrastruttura ideologica che sta soltanto ad indicare che i problemi "reali" della vita non sono ancora stati risolti con una trasformazione dei problemi economici».

¹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Gaia Scienza*, af. 125 (in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e sgg., vol. V, tomo 2): «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?».

¹⁶ Cfr. F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, op. cit., p. 101 (trad. it. p. 120; corsivo nostro).

vuota relazione di abitudine, oppure precipitiamo in una sconsiderata lotta di sterminio. Occorre evitare entrambi i pericoli e preparare al cristianesimo una fine che sia più onorevole per lui e meno disastrosa per noi».¹⁷ Questo non è un atto nichilistico, né uno di rozzo ateismo: Overbeck e Löwith intendono prepararsi alla fine, diagnosticando lo *status quo* dei tempi. Nel momento della crisi si riconosce, in ogni caso, la grandezza del cristianesimo e dei suoi prodotti *culturali*. Non è sbagliata una sorta di identificazione in Löwith, forse sommaria e a tratti rigida, tra il prodotto del cristianesimo con la *cultura*. La civiltà occidentale si avvicina al tramonto poiché le viene meno, appunto, il suo fondamento, il cristianesimo: se esso è in crisi lo è, di conseguenza, la cultura. Dalla Riforma in poi la storia della cultura è una storia della sua crisi che culmina tanto nell'ultimo tentativo conciliatore (e ambiguo) di Hegel quanto nella critica al *filisteismo* da parte delle *Unzeitgemässe Betrachtungen* di Nietzsche così come dalla *Christlichkeit* di Overbeck. La constatazione löwithiana della fine del cristianesimo *moderno*, tuttavia, non mira al recupero del cristianesimo *originario* in chiave conservatrice, tutt'altro. Lo stesso Löwith, proprio sulla base di questo fraintendimento, è stato letto negli anni Sessanta alla luce del cristianesimo protestante e definito un «esistenzialista cristiano».¹⁸ Il rifiuto *etico* del cristianesimo *filisteo* portano Löwith all'individuazione del cristianesimo puro e autentico, tramite un processo che ha il sapore della teologia di Barth: la ricerca storica su che cosa sia veramente il cristianesimo non si configura intorno alla delineazione teoretica di un' *essenza*, ma, *storicamente*, «nella precisazione di un *evento* che presenta ben precisi caratteri e si colloca in un periodo definito».¹⁹ Löwith, seguendo la linea overbeckiana, mette in luce la *connessione* tra cristianesimo e cultura nel momento della sua *crisi*, in senso non apologetico e senza rammarico. È quindi comprensibile che

«Overbeck, nell'atto di pronunciare il suo giudizio sulla fine del cristianesimo [...], non abbia sentito né soddisfazione né rimpianto, ma abbia registrato oggettivamente questo processo dell'epoca presente. La sua presa di posizione storica è fondata sulla convinzione che la civiltà europea senza cristianesimo e che quest'ultimo senza la sua connessione con la loro civiltà non sarebbero stati quali invece furono».²⁰

¹⁷ Ivi, p. 102 (trad. it. p. 121).

¹⁸ Per il primo equivoco cfr. H. Timm, *Karl Löwith und die protestantische Theologie*, in «Evangelische Theologie», 11, 1967, pp. 573-594; sempre di Timm anche, *Amor fati? Karl Löwith über Christentum und Heidentum*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 1-2, 1977, pp. 78-94. Per la definizione di «esistenzialista cristiano», cfr. I.S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss*, Akademie Verlag, Berlin 1964, Band I, p. 336. W. Wieland, *Karl Löwith in Heidelberg*, op. cit., p. 270, coglie in Löwith una sorta di tendenza all'«annullamento» dell'influenza biblico-cristiana nella filosofia occidentale: Löwith «intendeva arrestare nella nostra tradizione filosofica tutti gli elementi la cui origine è da riscontrare non nella riflessione, ma nella fede».

¹⁹ A. Caracciolo, *Karl Löwith*, op. cit., p. 121. Sulla posizione «barthiana» di Löwith cfr. H. Timm, *Karl Löwith und die protestantische Theologie*, op. cit., p. 586 e sgg.

²⁰ K. Löwith, *HN*, p. 484 (trad. it. p. 569).

Tale connessione tra cristianesimo e cultura (connessione che cela la problematica *antropologica* circa l'uomo rimasto senza Dio e solo nel mondo) è intesa dal teologo di Basilea in modo *genealogico*, così da essere chiaro il loro rapporto di *filiazione*:

«Finché la religione vive in mezzo a noi, ci sembra che vada tutto per il meglio e essa non viene affatto difesa, perché non ne ha bisogno. Ma una volta che è passata nella nostra *cultura*, come religione è morta e vive solo di quella vita che la cultura stessa le concede. [...] Il cristianesimo fra noi è diventato cultura oramai da tempo, ma la nostra cultura inizia ad abbandonare il cristianesimo e questo dimostra che noi umani difendiamo la nostra cultura con più determinatezza che non le nostre religioni».²¹

Considerazioni simili a quelle di Overbeck circa il cristianesimo sono quelle di un altro saggio di Basilea, Burckhardt. Nel volume del 1949, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Löwith discute le sue posizioni, ritrovando anche nello storico svizzero una immagine - oramai perduta - del «vero» cristianesimo. Esso è essenzialmente «ascetico» e trascende la mondanità, poiché le premesse e le aspettative del cristianesimo effettivo si rivolgono ad un altro mondo che non è quello terreno. Anche Burckhardt critica il cristianesimo «moderno», quel cristianesimo che *morendo* e pervertendosi, dalle sue prerogative originarie prettamente trascendenti, è andato trasformandosi in un «umanitarismo generico» (*Menschenfreundlichkeit*) del tutto compromesso con il mondo.²² Venendo a patti con il mondo, per rimanere «accettabile» agli occhi sempre più profani e senza fede dell'uomo moderno, il cristianesimo ha assicurato la sua sopravvivenza, mutando in qualcosa d'altro. La teologia, da parte sua, è divenuta qualcosa di spregevole e i punti di vista teologici sono oramai esauriti; anzi la teologia, se capisse veramente cosa potrebbe essere meglio per lei, *dovrebbe tacere*. Un cristianesimo moderno, *borghese*, ridotto semplicemente alla sola morale e privato dei suoi fondamenti sovrannaturali, non è più una religione, né qualcosa a cui la speranza e la fede degli uomini possa fare affidamento, poiché «un *gentleman* cristiano non è più un santo».²³ «Burckhardt sentiva che un cristianesimo diluito fino a divenire un umanitarismo generico, dove il sacerdote è in primo luogo un “uomo di cultura”, poi un teologo filosofante e infine un uomo angosciato, non può

²¹ F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, op. cit., p. 287 (trad. it. pp. 133-134).

²² Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 39 (trad. it. p. 49). Come vedremo in seguito, sarà Kierkegaard uno dei primi a comprendere questa trasformazione moderna del cristianesimo in «umanitarismo e cultura».

²³ K. Löwith, *WH*, p. 39 (trad. it. p. 49). Continua Löwith: «L'uomo moderno non può risolvere questa aporia con la mera volontà di credere, poiché la vera fede non è soltanto una decisione etica, ma anche una forza potente che investe la personalità». Sul rapporto *gentleman* e cristiano Löwith rimandiamo al suo (originariamente in inglese) *Can there be a Christian Gentleman?* (1948), in *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 28-36 (trad. ted. leggermente modificata *Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals*, in *SS*, III, pp. 163-170; trad. it. in «La società degli individui», 12, 2001, pp. 5-14).

fare appello agli uomini come religione beatificante».²⁴ Il cristianesimo primitivo è completamente in contrasto con i valori di questo mondo, un mondo dove gli uomini, pervasi da questo «spirito moderno» dissacratore, tendono a risolvere il mistero della vita prescindendo dai precetti della fede e del cristianesimo, un mondo dove gli uomini hanno altri interessi, come il profitto e il guadagno, totalmente indifferenti alla salvezza dell'anima o al riscatto futuro in una dimensione trascendente. Il cristianesimo originario, quindi, poneva delle esigenze ben più elevate di quello attuale che vuole salvare la religiosità senza rinunciare ai privilegi e ai benefici della civiltà moderna che vengono, al contrario, promossi dalla moderna «religione del progresso». «Per l'uomo moderno il cristianesimo non è una pietra d'inciampo e una follia, ma un elemento promotore della civiltà laica».²⁵ Come vediamo, sia Overbeck che Burckhardt, che Löwith stesso, hanno compreso la falsità del pregiudizio hegeliano, prettamente moderno, che vede nella storia il luogo del cristianesimo, o meglio, intende la storia stessa come processo progressivo dove il cristianesimo possa inverarsi e realizzarsi.

Il cristianesimo ha dimostrato, quindi, la sua *impotenza* davanti al mondo, la sua incapacità a dominarlo. Il cristianesimo, tuttavia, è del tutto scomparso o ha ancora una sua sfera di influenza e azione? Scrive Löwith nella chiusa di *Von Hegel zu Nietzsche*, in uno dei passi più enigmatici della sua produzione:

«Che già con Hegel e specialmente attraverso Marx e Kierkegaard il cristianesimo è giunto alla fine, non significa affatto, che una fede, che una volta ha rivoluzionato il mondo, si è indebolita nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Poiché come avrebbe potuto il pellegrinaggio cristiano *in hoc speculo* perdere una patria, in cui esso non è affatto di casa?»²⁶

Questo passo, su cui torneremo in seguito, rappresenta un superamento di Overbeck e della sua constatazione dell'inesorabile processo di decadenza del cristianesimo? C'è un cristianesimo originario, puro, vero, ancora oggi? È lo stesso cristianesimo che Kierkegaard, non curante di quasi duemila anni di cristianesimo *mondano* e *storico*, con un salto paradossale voleva recuperare? E tale cristianesimo si nasconde nell'interiorità del singolo, come sembra alludere il passo? In tal caso,

²⁴ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

²⁵ Ivi, p. 40 (trad. it. pp. 50-51).

²⁶ K. Löwith, *HN*, p. 485 (trad. it. p. 570). Cfr. con quanto afferma A. Mina - tra l'altro, un attento lettore di Löwith - nella sua introduzione all'edizione italiana di F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 25 : «non è possibile una restaurazione del cristianesimo originario. Ogni tentativo in questo senso dovrà scontrarsi col fatto che l'*humus* sociale, culturale e umano che ha dato vita a quel fatto storico che è il cristianesimo è per noi irrimediabilmente perso».

conoscitori di Löwith e del suo scetticismo, si andrebbe fuori strada. Proprio pochi passi sopra il brano riportato Löwith critica la teologia dialettica e il suo tentativo di superare il «problema del cristianesimo» semplicemente con una «decisione», elogiando invece l'«indecisione» e l'«ambiguità esterna» di Overbeck nella sua critica del cristianesimo.²⁷ In altri passaggi dello stesso lavoro è critico, proprio come Overbeck, anche nei confronti della teologia liberale, complice di una fittizia conciliazione tra cultura e cristianesimo che liquida in realtà quest'ultimo a favore della prima, in modo che l'armonizzazione o la conciliazione siano in realtà una *eliminazione*. Come vanno interpretati, allora, questi passi, senza scambiare Löwith per un «esistenzialista cristiano»? L'analisi di Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche*, e in generale nella sua intera produzione, come vedremo, è una diagnosi della crisi del fondamento, asservita ad una problematica *antropologica*, poiché la questione dell'*umanità* è intimamente legata alle sorti del cristianesimo e del suo dissolvimento: «Ma se il concetto dell'uomo e dell'umanità stava in una originaria connessione con il cristianesimo, la semplice umanità diventerà necessariamente problematica, *non appena sia privata del contenuto cristiano*».²⁸ Löwith ritiene significativo che l'«intima connessione tra cristianesimo e umanità si esprime in Nietzsche nel fatto che il superuomo compare quando Dio è morto».²⁹ Non è un caso, quindi, che la grande ricostruzione in *Von Hegel zu Nietzsche* si concluda con la disamina di posizioni critiche e dissolventi il cristianesimo, quali la posizione di Hegel, che cercando di salvare il salvabile ha dissolto la teologia e il cristianesimo in «concetti» filosofici, passando poi per Strauss, Feuerbach, Ruge, Bauer, Marx, Stirner, Kierkegaard, Nietzsche, de Lagarde fino, appunto, ad Overbeck. Non è altrettanto casuale, inoltre, che lo stesso scritto si apra con Goethe³⁰ ed Hegel, due emblemi dello spirito europeo che hanno tanto poco a che fare con il

²⁷ Cfr. Ivi, p. 483 (trad. it. pp. 567-568). Continua Löwith: «Al suo compito [di Overbeck] di criticare la teologia ed il cristianesimo mancava “ogni pungolo di un profondo odio cristiano o religioso”, come pure mancava l'incondizionata accettazione della mondanità, che rende superficiale l'ateismo di Strauss, di Feuerbach e di Bauer. Questa duplice mancanza costituisce il pregio umano e scientifico di Overbeck: pregio che lo distingue da tutti i polemisti e gli apologeti, quali Nietzsche e Kierkegaard».

²⁸ Ivi, p. 390 (trad. it. p. 460; corsivo nostro). Alla fine degli anni Sessanta Löwith ricorderà ancora questa dissoluzione spirituale dell'Europa, dovuta alla perdita dell'orizzonte di senso cristiano: «Ciò che oggi si definisce Europa, è religiosamente vuoto, impoverito spiritualmente e politicamente così impotente come non autonomo», in *Atomenergie und menschliche Verantwortung*, op. cit., p. 56.

²⁹ Ivi, p. 405 (trad. it. pp. 476-477).

³⁰ La ricezione di Goethe da parte di Löwith non è stata studiata a fondo dalla storia della critica e non presenta lavori di rilievo tranne che per il saggio di M. Jaeger, *Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe-Rezeption*, in «Goethe-Jahrbuch», Band 112, 1995, pp. 321-331 e, dello stesso autore, il capitolo *Karl Löwith in Sendai: »Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts«*, tratto dal suo *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005², pp. 516-545. Interessante l'interpretazione complessiva della ricezione di Goethe da parte di Löwith che si evince da entrambi i lavori: la figura poetica, umanistica e moderata di Goethe è parte di un «contro-progetto» al programma esistenziale di Heidegger. Goethe e le sue opere sono «senza tempo» conservando tutto il loro potenziale critico (inattuale e attuale allo stesso tempo) contro l'epoca smisuratamente eccessiva di Löwith e contro l'eccessiva storicizzazione della filosofia e della realtà stessa. Goethe, infatti, considera e osserva la storia in modo non eroico, mantenendo un atteggiamento moderato e disincantato che lo preserva dal relativismo e dall'eccesso. Questa posizione *estranea e imperturbabile* che Löwith recupera da

cristianesimo originario! Cosa rimane, infatti, dopo che il cristianesimo sia stato esautorato dalle sue prerogative trascendenti e immesso nel vortice della storia e della «cultura per tutti»? L'uomo solo e perduto, senza casa, l'*Heimatlos*.

II. «Leggendo il libro della storia dall'ultima pagina alla prima»

«L'essere e il "senso" della storia sono in genere determinati da lei stessa, e se questo non è vero, da che cosa allora?». ³¹ Alla luce di questa considerazione di Löwith tratta dalla prefazione di *Von Hegel zu Nietzsche*, tenteremo una lettura congiunta di questo scritto con l'altro noto, e successivo, lavoro del filosofo: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Nel *Vorwort* di quest'ultimo si cerca esplicitamente di dare una risposta all'interrogativo sopra citato, sollevato circa un decennio prima dall'analisi storiografica della dissoluzione del mondo «borghese-cristiano». Domandarsi poi sulla validità della risposta, quanto sulla presenza effettiva o meno di essa nella prospettiva löwithiana, sarà nostra successiva intenzione. Alla luce di questa considerazione preliminare imposteremo il discorso secondo una metodologia strettamente comparativa e *sincronica*: i due scritti *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) e *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949) andranno studiati l'uno alla luce dell'altro, in modo da cogliere il loro tema comune: la crisi del fondamento teologico-cristiano e la sua trasformazione in un principio mondano e *plurale*. Il processo di secolarizzazione, il nichilismo e la «perdita del centro», che hanno condotto al passaggio dal trinomio metafisico Dio-Uomo-Mondo al binomio immanente Uomo-Mondo, sono le fasi che compongono il *Leitmotiv* dei due lavori. La *Destruktionsgeschichte* muove entrambe le opere e si dirige criticamente contro quel tentativo di dare un *sensu* all'agire umano e ai suoi prodotti culturali, circoscrivendoli in un progetto di *filosofia della storia*:

«Si tratta di individuare nella sua *struttura*, di cogliere nella sua *origine* ontologica e nel suo *inizio* storico, di descrivere nelle sue *metamorfosi*, uno dei progetti più ambiziosi e audaci della ragione; e ciò, al fine di capire perché quel progetto sia *impossibile*. L'*illusione* tematizzata in questa *storia del disincanto* (*Entzauberungsgeschichte*) è la *philosophische Weltgeschichte* o filosofia della storia». ³²

Goethe, permette al filosofo, secondo Jaeger, di riscrivere gli eventi del XIX secolo alla luce di quelli del XX senza pregiudizi o pre-comprensioni, mettendo in luce che «soltanto il secolo XX ha così reso chiaro e comprensibile ciò che è realmente avvenuto nel secolo XIX» (Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 3; trad. it. p. 12).

³¹ K. Löwith, *HN*, p. 4 (trad. it. p. 12).

³² A. Caracciolo, op. cit., p. 91 (cfr. anche p. 59).

Secondo questa interpretazione cercheremo di cogliere il *sensu* di questa *Zeitdiagnose*, interrogandoci, come Löwith, circa il luogo (*Ort*) e l'origine (*Ursprung*) della crisi dello spirito occidentale.

Affrontando la lettura di una delle due monografie in questione, si è presi da un senso di inadeguatezza e di sgomento: il filosofare löwithiano ha, infatti, la capacità di decostruire e scardinare falsi miti e credenze, lasciandoci disincantati, vuoti e allontanati da ogni vana e illusoria speranza, da ogni consuetudine che ci ha guidati fino a questo momento e che ci ha spinti alla filosofia stessa. Löwith ha il dono di mettere il lettore direttamente di fronte all'esperienza del *vuoto* e della *nostalgia*. Non intendiamo dire che il suo procedere filosofico sia esclusivamente negativo e corrosivo, ma che le sue indagini permettono di togliere uno dei veli illusori che hanno adombrato la storia della cultura e del pensiero filosofico per secoli e secoli, che hanno offuscato la visione dell'uomo da una comprensione razionale e non filtrata dell'essere e dell'ente. Löwith procede sul suo campo di lavoro come un *chirurgo*, *ripulendo* l'oggetto dal sostrato storico-culturale accumulatosi in secoli di sviluppo spirituale riportandone alla luce la *matrice*. Fatto questo, quasi una sorta di decostruzione fenomenologica in senso lato, si potrà finalmente operare sull'oggetto, sulla *matrice*: la cultura occidentale e i suoi prodotti. Tanto *Von Hegel zu Nietzsche* quanto *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* sono, infatti, una *Destruktionsgeschichte*.³³ *Von Hegel zu Nietzsche* è, inoltre, un caso particolare: il rammarico per ciò che si è perduto è qualcosa che filtra da ogni riga dello scritto e che permane nel lettore a lungo. Il volume è una ricerca sul fondamento *umanista* della cultura europea e un congedo nostalgico e rassegnato da questo vecchio mondo, dalla *vecchia Europa*. L'*umanismo*, il fondamento, si frantuma e diviene «cultura generale»: l'idea di *Bildung* è sostituita dall'educazione scolastica generale e la meritocrazia è capovolta in egualitarismo. La storia della distruzione promossa da Löwith è *critica* e *radicale* ma non nasconde né promuove fini apologetici, nichilistici o di ricostruzione sistematica. Löwith, convinto della *fine* dell'Europa e del suo ideale di cultura, non vagheggia né una sua rinascita acritica e decontestualizzata rispetto alla contemporaneità, né un suo recupero nostalgico e regressivo. Il filosofo ci mette semplicemente davanti al *Nichts* e alla sua problematicità che ne deriva. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* discute il processo di mondanizzazione del cristianesimo in *cultura*, in un prodotto umano, fino alla sua trasformazione ultima nella religione del progresso. Procedendo *filosoficamente* a ritroso nella *storia* della filosofia e nella *filosofia* della storia, Löwith analizza tanto la crisi e la disgregazione della cristianità quanto la genesi e trasformazione dell'ideale *umanista* e di *cultura*. Tale processo di filiazione della cultura mondana dal

³³ Cfr. A. Caracciolo, Ivi, p. 59.

cristianesimo è anche la storia del *fallimento* di quest'ultimo? Löwith stesso argomenta circa il problema delle conseguenze e cause storiche abbozzando un principio ermeneutico e storiografico: «comprendere la storia significa però non già travisare a detrimento del vero e a vantaggio della vita la realtà non più evocabile di ciò che è accaduto una volta per sempre, bensì rendere giustizia al fatto, proprio della storia della vita, *che l'albero si giudica dai frutti, il padre dai figli*». ³⁴ Tale principio metodologico guida Löwith tanto negli studi concernenti la *frattura* rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo - lacerazione che va letta a partire dalla crisi delle sue fondamenta cristiane - quanto nello studio della genesi del processo di secolarizzazione in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Lo studio della storia degli effetti, una sorta di *Wirkungsgeschichte*, presuppone, quindi, quello della *matrice* di questa storia. Convinzione comune a vari autori della sua generazione, Löwith spiega che ci troviamo sulla soglia della fine del pensiero storico moderno, di conseguenza per risalire alla fonte originaria dei controversi e complessi risultati del nostro pensiero è necessaria una decostruzione della filosofia della storia, un costrutto concettuale moderno. ³⁵ Il procedere a ritroso nello studio del pensiero storico e delle sue interpretazioni riflette appunto tale principio, «proprio perché la storia continuamente avanza lasciando dietro di sé i presupposti delle elaborazioni più recenti». ³⁶ Il cristianesimo stesso, nel momento in cui scende a patti col *mondo*, accusa l'esigenza e il bisogno di interrogarsi sui propri fondamenti e certezze: nell'istante in cui prende forma la *filosofia cristiana* il cristianesimo mette in dubbio se stesso generando la storia della propria crisi. L'interrogare, tuttavia, nel momento in cui diventa praticare filosofia, *scepsi*, fuoriesce dall'ambito della fede cristiana. Benché sia possibile partire dal dubbio filosofico per arrivare alla certezza delle fede, proprio come fecero S. Agostino e Pascal, ciò non può avvenire sul *fondamento* della filosofia. Anzi, non potendo esistere a rigor di logica una *filosofia cristiana*, il *dubitare*, ovvero, il filosofare, all'interno dell'ambito della fede, può condurre - Kierkegaard caso esemplare - al *disperare*. ³⁷ «In Kierkegaard il dubbio (*Zweifel*) si radicalizza fino alla disperazione (*Verzweiflung*) perché egli non stimava più la teoresi o la contemplazione filosofica, e solo quel che era pratico ed essenziale era importante [...]». ³⁸

Studiando entrambi i lavori, *Von Hegel zu Nietzsche e Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, l'uno alla luce dell'altro, si ha quasi l'impressione che quest'ultimo scritto del 1949 sia stato come

³⁴ K. Löwith, *HN*, p. 3 (trad. it. pp. 11-12; corsivo nostro).

³⁵ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 13 (trad. it. p. 23).

³⁶ Ivi, p. 12 (trad. it. p. 22).

³⁷ Cfr. K. Löwith, *Wissen und Glaube* (1954), in *SS*, III, pp. 198-217, qui p. 216 e sgg. (trad. it. *Sapere e fede*, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 35-65, qui p. 63 e sgg.).

³⁸ K. Löwith, *Skepsis und Glaube* (1951), in *SS*, II, pp. 218-239, qui pp. 231-232 (trad. it. *Skepsis e fede*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 5-34, qui p. 24).

precedentemente problematizzato nella mente dell'autore, così da diventare, con un gioco di parole, un «presupposto posticipato» nel tempo di *Von Hegel zu Nietzsche* del 1941. Nello scritto del 1949 sui presupposti teologici della filosofia della storia Löwith presenta, infatti, la genealogia storico-teologica del concetto di cultura e di umanismo, della sua trasformazione da religione non appartenente a questo mondo in un «umanitarismo generico» e in prodotto culturale di cui l'autore ne esamina la fine e disgregazione nello scritto del 1941. Si è passati da un fondamento dell'essere e dell'essente di tipo teologico e cristiano ad uno mondano e immanente, chiarito tramite due concetti chiave del XIX e XX secolo: *umanità* e *cultura*. Attorno a questi due concetti - che problematizzano l'antropologia filosofica, poiché ci si interroga sull'*uomo stesso* e sui suoi *prodotti* - ne ruotano altri, con una loro propria fenomenologia, che rimandano sempre a questa radice cristiana e teologica. Quasi in una logica di *ri-occupazione* e di *secolarizzazione* - alludiamo alle interpretazioni circa la modernità di Blumenberg e di Löwith - il fondamento cristiano va mutandosi, permanendo invariato nella sua funzione fondante e occupando quei *posti* lasciati liberi e vuoti dalla morte di Dio.

Dei quesiti-tracce fondamentali potranno guidare indicativamente la nostra ricerca:

1. Il cristianesimo ha dato un impulso filosofico e culturale alla modernità, l'ha preparata e condizionata: continua esso ancora oggi a farlo, ha ancora un suo ruolo *catalizzatore* come lo fu in passato pur trovandoci, oramai, nell'epoca della sua estrema secolarizzazione?
2. Com'è possibile che da premesse cristiane si sia passati a conseguenze prettamente anticristiane e mondane? Come spiegare il processo di *filiazione* partito da S. Agostino e giunto fino a Nietzsche?
3. Abbiamo definito il procedimento di Löwith come una *Destruktionsgeschichte*, tuttavia, rimane in piedi qualcosa dopo questa distruzione, seppur depotenziato? Löwith, del resto, non ha sempre rifuggito le opzioni radicali e prettamente distruttive?

Le risposte a queste domande non saranno definitive ma solo una indicazione critica intorno a ciò che abbiamo perduto e a ciò che potremmo, da disincantati e scettici, attenderci dal futuro. Capaci di fermarci a questo punto, saremo *onesti* con noi stessi; parafrasando un passo che Löwith dedica a

Burckhardt capiremo, infatti, che l'onestà non è nell'offrire una propria soluzione ma nel *denunciare* il problema.³⁹

III. La crisi del fondamento e l'ontologia del declino

La crisi del fondamento e le sue conseguenze nel mondo dello spirito è il tema *implicito* della filosofia di Löwith.⁴⁰ Implicito, poiché l'autore non ne parla mai direttamente nei termini che a noi sono divenuti consueti negli ultimi decenni di dibattito filosofico e culturale, tuttavia, esso è il fulcro attorno al quale si sviluppano le sue ricostruzioni e riflessioni. L'intento di dimostrare la prospettiva antropologica del pensiero löwithiano parte proprio da questo assunto: la *crisi* del fondamento della cultura europea pregiudica la definizione del concetto di uomo generando le diverse antropologie filosofiche. Non più valida una determinazione dell'uomo quale ente creato da Dio, poiché Dio stesso e l'impalcatura teologica del cristianesimo sono venuti meno, né tanto meno sembra convincente una definizione dell'uomo quale «ente storico», il progetto di antropologia filosofica di Löwith cerca di uscire da questa *impasse* scaturita dalla dissoluzione dell'antropologia cristiana in modo propositivo e concreto, tentando di cogliere l'uomo *in quanto tale e come un tutto*. La critica alla filosofia della storia intrapresa da Löwith, di conseguenza, sarà il presupposto per la trattazione dell'antropologia filosofica. Critica condotta da Löwith in modo *genealogico*: ciò non significa una semplice ricostruzione storiografica, con rigidi schemi concettuali di stampo *storicistico* che Löwith utilizza pur volendo combattere,⁴¹ bensì un'analisi della *mutazione* quanto dell'*invariabilità* teoretica del fondamento nel corso dell'evoluzione del pensiero occidentale. Da questa analisi si evincerà che la causa storica dell'attuale stato di crisi del pensiero occidentale e di una immagine integra e definitiva dell'uomo è da riporre «nella decadenza della fede nel *fondamento cristiano* dell'umanità europea».⁴² L'antropologia cristiana aveva preso infatti il posto di quella greca, «meno presuntuosa», sopravvivendo fino all'età moderna. Con Cartesio e la sua filosofia del dubbio, possiamo dire, si insinuano le prime fratture in questa lettura-

³⁹ «È una prova dell'onestà di Burckhardt il fatto che egli non offra alcuna propria soluzione, ma denunci soltanto il problema. Egli era completamente libero dai pregiudizi moderni [...]», in K. Löwith, *WH*, p. 41 (trad. it. p. 52).

⁴⁰ Cfr. F. Zavaroni, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, in «Annuario Filosofico», 18, 2002, pp. 221-258. M. Jaeger, nel suo *Fausts Kolonie*, op. cit., p. 533, interpreta lo scritto *HN* in questi termini: «Löwith, nel suo studio *Von Hegel zu Nietzsche*, redige la storia della perdita di un criterio autonomo di verità e con essa la storia della perdita della coscienza critica e libera»; si tratta, quindi, della proposta di un vero e proprio *Krisentableau* storico teoretico che mette in luce il carattere «fratturale» della modernità rispetto alla tradizione precedente e alle sue radici filosofiche e religiose (cfr. p. 523). Due affreschi della crisi, quello löwithiano e quello goethiano, che fanno emergere, attraverso la de-costruzione, il fondamento della cultura occidentale.

⁴¹ È la critica, come abbiamo visto nel Cap. I, di J. Habermas e di H. Arendt.

⁴² K. Löwith, *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*, in *SS*, I, p. 255 (corsivo nostro).

modello. La problematica del *fondamento*, «ciò-che-fonda» e che dà concretezza all'essere e all'essente, è intesa da Löwith come diretta figliolanza della teologia biblica. Löwith sviluppa il tema all'interno di una ben più ampia analisi dei problemi tra fede e scempi, tra dottrina cristiana e pensiero filosofico. Abbiamo già accennato allo strumento ermeneutico di Löwith: la lettura della storia del pensiero occidentale tramite la categoria della contrapposizione tra fede e sapere. È nota la tesi löwithiana della de-naturalizzazione del mondo naturale - del *cosmo classico*, si potrebbe dire - per mano della teologia e della visione creaturale del cristianesimo, prima, e della visione scientifica e razionalistica del mondo, poi. L'introduzione del dogma della *creatio ex nihilo* per mezzo del cristianesimo ha comportato il depotenziamento della forza organica e spontanea della natura: la *physis* perde il suo movimento generativo prendendo semplicemente le sembianze di un ornamento o di qualcosa di utilizzabile (lo «*Zuhandene*») dall'uomo per i suoi fabbisogni. «Ma come stanno le cose con il cristianesimo? Di fatto esso ha desacralizzato il mondo, ha lasciato sussistere l'uso e il godimento del mondo, che non poteva annullare, togliendo loro, però, la consacrazione di cui nell'antichità si fregiavano. I fiori vanno impiegati, dice una volta *Tertulliano*, per ciò a cui la natura li ha destinati, ma non per il servizio divino».⁴³

Il mondo naturale perde la semplice «ovvietà» del cosmo greco, la sua spontaneità, divenendo *creazione* cosciente di una volontà sovrumana.⁴⁴ Tale creaturalità del mondo implica, però, la sua *problematicità* e di conseguenza la domanda sul fondamento stesso e sul *senso* dell'essere. La famosa domanda di Heidegger - la domanda fondamentale della metafisica - «perché vi è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?», rimane, di conseguenza, ancora all'*interno* della tradizione cristiana e *causata* da questa. Tale domanda è anche *la* nostra, a cui noi uomini moderni, svezzati ma non troppo dal cristianesimo e dalla sue categorie concettuali, tentiamo di rispondere.

«Il senso di tutte le cose che non sono già per natura così come sono, bensì son volute e create da Dio, o dall'uomo, e che perciò potrebbero anche essere diverse o non essere, si determinano dal loro scopo [...]. Anche gli accadimenti storici rimandano oltre se stessi, in quanto l'azione da cui sorgono mira a qualcosa in cui il suo senso si compie come scopo. E poiché la storia è un movimento temporale, lo scopo come fine deve essere posto nel futuro. [...]. La pienezza del senso è questione di un compimento che è nel futuro».⁴⁵

⁴³ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, op. cit., pp. 219-220 (trad. it. op. cit., p. 78).

⁴⁴ Sull'argomento si confrontino, ad esempio, le lettere tra Strauss e Löwith del 30.12.1933 e del 8.1.1933, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., pp. 612-619.

⁴⁵ K. Löwith, *Vom Sinn der Geschichte* (1961), in *SS*, II, pp. 377-391, qui p. 378 (trad. it. *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 123-142, qui p. 124).

Sorge così con il cristianesimo la domanda sconosciuta ai Greci circa il *senso* dell'esistenza. È una alterazione del pensiero che implica, per Löwith, un mutamento dell'approccio filosofico alla stessa realtà. La filosofia, intesa come *scepsi*, come esercizio della ricerca ai fini della scoperta della verità, abbandona la sua concezione della verità che va *ricercata*, - pertinente alla *visione* nel senso più semplice del termine, quindi, intesa come lo *stupore* platonico per il cosmo - per abbandonarsi alla verità che va *creduta*, tramutandosi in una teoria della verità che ha la sua certezza fondante in una sfera meta-razionale e meta-logica, nella trascendenza. Ciò accade perché la fede in un Ente creatore onnipotente che crea dal nulla conduce alla negazione che tutto «il mondo visibile», compreso l'uomo, «esistano per natura» e che abbiano la verità in se stessi. La teologia e cosmologia cristiana pone l'inizio di questo mondo in un principio al di fuori di esso, poiché una «*physis* che scaturisca da se stessa e un *cosmo* che sussista da se stesso o anche si formi dal caos [...] è annullato fin dall'inizio dalla fede nella creazione».⁴⁶ In questa prospettiva il mondo *naturale* viene abolito: nella Bibbia non c'è stupore per la bellezza del cosmo in se stesso, nei Salmi la bellezza del mondo viene lodata facendo riferimento al suo creatore invisibile che si manifesta all'uomo tramite «la parola di Dio», e, chi crede in Dio, è colui che ha «fiducia» in lui. Löwith, non a caso, ci ricorda che per i Greci il vero (*a-letheia*) è il «disvelato», «ciò che non è nascosto», rimanendo ancora nella sfera dell'osservazione del mondo, mentre per l'ebraismo il concetto di verità deriva dal verbo *aman* che significa aver fiducia, che è vero «ciò a cui ci si può affidare», e ci si affida solamente a qualcosa oltre il mondo naturale non suscettibile di visione.⁴⁷ La verità del mondo non è più nel suo essere così e non altrimenti, ma risiede nella *fede* nel Dio creatore che si enuncia a noi tramite la sua parola nella Sacra Scrittura. «Di tutto ciò che si vede la cosa più grande è il mondo, di tutto ciò che non si vede la cosa più grande è Dio. Che esiste un mondo lo vediamo; che esiste un Dio lo crediamo [...]. Ma dove abbiamo sentito Dio? In nessun luogo meglio che nella Sacra Scrittura dove il suo profeta dice: in principio Dio creò cielo e terra».⁴⁸ L'oggetto di conoscenza diviene non più un *fatto* ma un *senso* da ricercare e la dimensione della vita umana che prima era dettata dall'attimo e dal presente si rovescia ora in una *attesa* e nel *futuro*. L'esistenza dell'uomo viene tracciata nella *storia* e non più nella natura, l'uomo non è più semplicemente, ma esso è creazione voluta.⁴⁹ La ricerca della verità è così un'affidarsi a qualcosa di non raggiungibile razionalmente, ma postulato come *fondamento* dell'esistente e del senso che richiede *fiducia* assoluta.

⁴⁶ K. Löwith, *Schöpfung und Existenz* (1955), in *SS*, III, pp. 256-273, qui p. 256 (trad. it. *Creazione ed esistenza*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 67-93, qui pp. 69-70).

⁴⁷ Cfr. K. Löwith, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* (1975), in *SS*, I, pp. 329-341, qui p. 336.

⁴⁸ S. Agostino, *De civitate Dei*, XI, 4 (trad. it. *La città di Dio*, in *Opere di Sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1988, V, tomo 2, libro XI, p. 71).

⁴⁹ Cfr. F. Zavaroni, op. cit., p. 231.

La storia dell'ontologia (ma potremmo scrivere dell'onto-*teologia*) è la riflessione circa questo concetto di fondamento, la costante dell'intero pensiero occidentale fino alla sua messa in crisi radicale da Nietzsche, Kierkegaard e Stirner. Questo orizzonte di senso, infatti, prima di sgretolarsi del tutto nell'età moderna, subirà altre trasformazioni senza però perdere la sua funzione *teorica*. La trasformazione e il depotenziamento del cosmo greco sempiterno e increato - dove l'uomo aveva un posto determinato alla stregua degli altri esseri mortali e naturali - nel mondo sovrumano della Bibbia e avente senso in una entità creatrice che le ha dato forma, non sono, infatti, l'ultima e definitiva mutazione che l'immagine del mondo ha subito nella storia dello spirito. Nella storia della metafisica assistiamo ad un'altra riduzione fondamentale: quando dal trinomio Dio-uomo-mondo si passa al binomio uomo-mondo. Löwith si soffermerà a lungo su questo passaggio cruciale della de-centralizzazione dell'uomo e della *Weltverlust* - la *perdita* del mondo - che agita tutta la filosofia degli ultimi secoli, a partire da Kierkegaard fino ad Heidegger. Perdendo il mondo l'uomo perde anche se stesso, così che la domanda sul senso dell'esistenza si acuisca, fino a raggiungere, ad esempio in Kierkegaard, come ricordato, il carattere della *disperazione*.

«L'universo fisico non è più per Kierkegaard, come per Agostino e Tommaso, una creazione meravigliosa, che ha per scopo il patto di Dio con l'uomo; non è neppure più, come per Pascal, la grandezza soverchiante, benché divenuta anonima, dell'universo, la cui estensione infinita nello spazio e nel tempo non ha relazione alcuna vera, qui e adesso, con l'uomo finito; esso non è che una impresa imperscrutabile a cui l'uomo non sa perché debba prender parte».⁵⁰

L'intera filosofia contemporanea sembra muoversi, tuttavia, all'interno di questo stato di «spaesamento» avente le sue radici nella tradizione cristiana quanto nella critica e perdita di essa.⁵¹

⁵⁰ K. Löwith, *Kierkegaards Sprung in den Glauben* (1956), in *SS*, III, pp. 239-255, qui p. 250 (trad. it. *Il «salto nella fede» di Kierkegaard*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 95-120, qui p. 113).

⁵¹ È utile citare queste considerazioni di Löwith tratte da *Wissen und Glaube*, op. cit., pp. 199-200 (trad. it. *Sapere e fede*, in *Storia e fede*, op. cit., p. 39-40), che chiariscono lo sconcerto del pensiero moderno dinanzi al problema dell'esistenza, questo poiché non del tutto *svezzato* dalle sue premesse teologiche e cristiane: «L'attacco condotto da Kierkegaard contro il "cristianesimo" contemporaneo ha portato nella teologia protestante ad un ritorno alla dogmatica ecclesiastica, e il suo attacco al "sistema" filosofico ha condotto ad una filosofia dell'esistenza verso la trascendenza che al posto della fede in Dio escogita "cifre della trascendenza" o medita "l'essere". Nell'opera di Jaspers la differenza con la filosofia della religione cristiana svanisce in una "fede filosofica" che interpreta il rapporto tra l'anima e Dio come un procedere dell'esistenza. Heidegger vorrebbe allontanare la "disgrazia dell'essere" che fece decadere la problematica speculativa da una parte nella conoscenza scientifica e dall'altra nella fede, dicendo che il pensiero essenziale è già di per se stesso un devoto "pensare a qualche cosa" e il porsi problemi è la "pietas del pensiero". La filosofia tedesca contemporanea non vuole né sapere quel che può esser vero [...] né attenersi alla fede cristiana tradizionale, ma si ritira in una vaga religiosità che preferisce citare poeti e supplisce alla mancanza di sostanza religiosa chiedendo troppo alla filosofia».

IV. I residui del fondamento. Marx e Kierkegaard e la realizzazione della filosofia: la radicalizzazione della frattura hegeliana

Il mondo della vecchia Europa e della grande cultura europea, si legge in alcuni passi di *Von Hegel zu Nietzsche*, - ma è desumibile quasi ovunque dagli scritti di Löwith - si conclude con la morte di Hegel nel 1831, alla quale segue a distanza di un anno quella di Goethe. I due grandi *vecchi europei* se ne vanno lasciando il vecchio mondo su di un baratro: non molto tempo dopo la loro morte, l'Europa si sbriciola sotto i colpi inferti dagli sconvolgimenti politici e sociali, e, infine, dalle due guerre mondiali. Lo stesso cristianesimo, di cui Hegel non ha visto giungere una vera e propria crisi - prontamente rilevata, invece, da Goethe poco tempo prima della sua morte⁵² - inizia ad annaspere sempre di più. «Né Hegel né Goethe però sospettarono che un cristianesimo, il cui significato consisteva nel potersi “sentire grandi e liberi come uomini”, aveva ben poco oramai in comune con il suo significato originale». ⁵³ Nonostante ciò, ricorda Löwith, la frase profetica dello stesso Goethe, «passeremo successivamente [...] verso un cristianesimo del modo di sentire e dell'azione», stava già su quella strada che da Hegel conduce a Feuerbach, fino a opzioni ancor più radicali. Con il cristianesimo in declino compaiono i primi tentativi di decostruzione sistematica della dogmatica cristiana per mano di Strauss, Feuerbach, Ruge e Bauer, i quali, muovendo da una esigenza *antropologica*, cercarono di riproporre una immagine unitaria dell'uomo. All'interno di questa grande stagione della sinistra hegeliana, i due «epigoni» Marx e Kierkegaard avviano la distruzione dell'ultimo grande sistema erede della tradizione cristiano-borghese,⁵⁴ - sistema che giunge poi alla

⁵² Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 40 (trad. it. p. 53). L'interpretazione löwithiana generale di Hegel e Goethe ha analogie con quella di G. Lukács, elaborata all'incirca negli stessi anni. Nel suo *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (pubblicato nel 1948 ma risalente alla fine degli anni Trenta), in *Werke*, vol. VIII, Luchterhand, Neuwied 1962 e sgg., p. 692 (trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960, p. 784), si legge: «Goethe ed Hegel vivono all'inizio dell'ultimo grande e tragico periodo dell'evoluzione borghese. Ad entrambi si presentano già le contraddizioni insolubili della società borghese, la separazione dell'individuo e del genere per opera di questa evoluzione. La loro grandezza consiste, da un lato, in ciò che guardano impavidamente in faccia a queste contraddizioni e cercano di trovare per esse l'espressione poetica e filosofica più alta. Essi vivono, d'altra parte, all'inizio di questo periodo, per cui è ancora possibile per entrambi - anche se non senza artefici e contraddizioni - creare rappresentazioni ampie e sintetiche... dell'esperienza del genere umano, dell'evoluzione della coscienza generica dell'umanità». Lukács, tuttavia, non ha risparmiato critiche alle ricostruzioni di Löwith esposte in *HN*. Nel noto *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Luchterhand, Neuwied 1960 (trad. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959), Lukács iscrive la storiografia filosofica di Löwith in una matrice di pensiero borghese fautrice di un generale irrazionalismo anti-marxista, il quale, ammorbandolo gran parte della filosofia tedesca, conduce direttamente al nichilismo nazista. Posizioni storiografiche e interpretative simili a quelle löwithiane di *HN* sono sostenute da H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Niehans, Zürich-Leipzig 1935, ripubblicato con il titolo *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, pp. 7-223 (è imminente una edizione italiana).

⁵³ Ivi, p. 34 (trad. it. p. 45).

⁵⁴ Dai passi löwithiani dedicati a Hegel si comprende con chiarezza quanto la stessa realizzazione del cristianesimo in concetti filosofici sia già problematica nello stesso filosofo e come si basi su di un compromesso tra ciò che, in linea di principio, non è conciliabile.

completa rovina sotto il martello nietzscheano. Questo processo di dissoluzione si configura in Löwith come in sé *negativo*, poiché trattiene il germe del nichilismo, e di conseguenza *necessario e storico*,⁵⁵ poiché la *Vollendung* hegeliana dell'intero pensiero occidentale è già in se stessa, storicamente, evoluzione verso un declino: una immensa diga all'apparenza indistruttibile destinata alla rottura. L'idea fondamentale, quindi, che *fonda* nel significato più rigoroso del termine la ricostruzione löwithiana, è che il momento del *Nichts* sia un punto di passaggio obbligato nella storia dello spirito europeo. È la fine di determinate fedi, l'inizio di un tracollo interno della coscienza moderna, il sorgere di una multipla *Weltanschauung* e la conclusione di un *unico* mondo dello spirito. Con la morte di Hegel e Goethe, termina, nel vero senso del termine, un'epoca: quella del mondo *borghese-cristiano* preso in esame e criticato da Kierkegaard e Marx. Questo periodo intorno agli anni Trenta del XIX secolo assume per l'interpretazione löwithiana la funzione di un vero e proprio *Achsenperiode* nel percorso dello spirito occidentale, in quanto è l'età della *frattura* (*Bruch*): in Europa avviene un *rivolgimento* senza precedenti in campo *politico-sociale, scientifico e speculativo*. Questa età segna lo spartiacque cronologico e spirituale tra l'età moderna e quella contemporanea. La vecchia filosofia idealistica, infatti, non ha superato le prove del tempo e gli «interessi», i «bisogni», categorie le quali in Feuerbach, Marx e Kierkegaard qualificano la critica contro Hegel - denotando, inoltre, una mutazione a livello sociale ed economico - si sono dimostrati alla resa dei conti ben più forti di essa. Marx e Kierkegaard hanno un ruolo cruciale nel pensiero di Löwith quanto una rilevanza maggiore rispetto agli altri *critici* di Hegel. È proprio da questa maggiore importanza attribuita a Marx e Kierkegaard, del resto, che nascono le critiche alla rigidità o artificiosità della ricostruzione löwithiana, rea di disconoscere o ignorare altri autori altrettanto critici e radicali nei confronti del sistema hegeliano.

Löwith avvertì un forte interesse per Marx già nel primo periodo di insegnamento universitario, tanto che nei primi anni Trenta - prima della *rivoluzione* (nazista) - tenne, unico fra i docenti di Marburg, delle lezioni proprio su Marx, cosa che gli garantì la nomea, al tempo non proprio rispettabile, di *marxista*, nonché il richiamo ufficiale da parte del *Führer* del corpo docente.⁵⁶ La

⁵⁵ A. Caracciolo, op. cit., a p. 59 definisce *HN*, come già ricordato, una *Destruktionsgeschichte*, un tentativo di chiarire e raggiungere il *weltgeschichtlicher Ort* (il luogo storicamente destinato) «in cui, come uomini contemporanei, siamo stati destinati a vivere. Raggiungere questo *weltgeschichtlicher Ort* significa - negativamente - capire quali fedi o quali principi di fede, quali idee etiche, quali correlative istituzioni siano idealmente esaurite, anche se di fatto grande ne sia ancora la presenza e la potenza non solo attorno, ma proprio dentro di noi». Sull'equivalenza «storia dello spirito europeo-nichilismo» cfr., ad esempio, C. Gentili, *Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il "nichilismo europeo"*, in «Preprint 27», 2005, pp. 29-37. Il numero della rivista è una edizione parziale degli Atti del convegno già citato di Bologna 2004 circa Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche.

⁵⁶ Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 10; cfr. anche p. 68 (trad. it. p. 29 e pp. 97-98). Heidegger alla fine degli anni Cinquanta definì Löwith, esagerando, il «più rosso» dei marxisti: cfr. H. W. Petzer, *Auf einen Stern zugehen. Begegnung mit Martin Heidegger 1929-1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt a.M. 1983, p. 98 (trad. it. parziale in G. Neske, E. Kettering, a cura

sconveniente qualifica politica era tanto più suffragata dalle stampe nel 1932 del saggio comparativo *Max Weber und Karl Marx*; lo stesso Löwith, tuttavia, non era interessato al Marx *politico* o *economico*: «il marxismo mi interessava qui non come teoria economica e socialista, ma come una critica radicale del mondo cristiano-borghese in generale». ⁵⁷ Marx non è l'unico dissolutore del mondo cristiano-borghese: accanto a lui troviamo Kierkegaard, uno «scrittore religioso» mossosi, come già ricordato, tra dubbio (*Zweifel*) e disperazione (*Verzweiflung*) all'interno del cristianesimo. Contrariamente agli altri giovani hegeliani, che si sono limitati ad una riforma parziale della dottrina hegeliana, Marx è consapevole della necessità di una resa dei conti con essa, in modo da *volgerla all'esterno*, verso il mondo, facendola uscire dal concetto. ⁵⁸ Ora, la filosofia giunta alla conclusione assieme al mondo reale si rivolge contro la vecchia filosofia; per mezzo della realizzazione della ragione nel mondo reale la filosofia in quanto tale si supera, divenendo *marxismo*: una teoria *pratica* che lascia solo un vago ricordo del «venerdì santo speculativo». «Il mondo ridotto a filosofia in Hegel pretende, quindi, una riduzione altrettanto completa della filosofia a mondo in Marx». ⁵⁹ L'operazione di Marx si sforza di passare dalla *transustanziazione* hegeliana alla *rivoluzione* marxista: i fili della storia non saranno più tirati dal *Weltgeist* ma dal proletariato che soffre, mentre i termini dialettici dello sviluppo storico non saranno più i tre canonizzati dalla storia della filosofia - ovvero, *tesi*, *antitesi*, *sintesi* - ma *due*: *proletariato* e *capitalismo*, senza sintesi né *conciliazione* (*Versöhnung*). Al *Manifesto del Partito Comunista* (1848), dove si consacrano l'economia politica e la lotta di classe quali categorie del processo storico, dando per la prima volta una lettura *rivoluzionaria* della dialettica hegeliana, corrisponde l'opera altrettanto critica *Proclama letterario* (1846) di Kierkegaard, tanto che «la critica marxiana del mondo borghese-capitalistico e quella kierkegaardiana del mondo borghese-cristiano si completano come le due facce di una stessa medaglia». ⁶⁰

Contrariamente alla volontà rivoluzionaria e sociale di Marx, Kierkegaard era convinto che ciò che chiede la sua epoca, riforme e rinnovamento sociale, è, in realtà, il *contrario* di cui essa ha veramente bisogno: qualcosa d'*incondizionatamente stabile*. Si parla tanto, polemizza Kierkegaard, di «Spirito del mondo» o di «Spirito del tempo» senza che si creda più nello «Spirito santo»: in quest'epoca di *dissoluzione*, dove le estreme conseguenze dell'*universalismo* hegeliano hanno

di, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992, pp. 139-149, qui p. 141). Lo stesso giudizio è espresso nuovamente in una lettera a Elisabeth Blochmann del 19.1.1954: cfr. M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, op. cit., p. 103 (trad. it. p. 164).

⁵⁷ Ivi, p. 68 (trad. it. p. 97).

⁵⁸ Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 120 (trad. it. pp. 148-149).

⁵⁹ Ivi, p. 123 (trad. it. p. 151).

⁶⁰ K. Löwith, *EN*, p. 503 (trad. it. p. 42).

portato ad un vero e proprio *livellamento* delle coscienze e delle differenze, il filosofo di Copenaghen intende la categoria antropologica del *singolo* (*der Einzelne*)⁶¹ quale rimedio alla «dispersione» dell'uomo nel «processo del mondo». Kierkegaard, tuttavia, proprio come Marx, non si rivolge criticamente e con l'*ironia* solamente contro il *sistema* hegeliano, ma anche e soprattutto contro il *sistema del mondo sussistente*⁶² del tutto ignaro del cristianesimo *originario* e del vecchio Dio biblico capace ancora di incutere *timore e tremore*. Il singolo viene così posto dinanzi al definitivo «aut-aut»: *decisione* per la *cristianità* o per la *mondanità*.⁶³ Ora che abbiamo i presupposti, non risulterà difficile comprendere la preferenza di Löwith per queste due figure *disgregatrici*, solo apparentemente tanto diverse, poiché ciò che Löwith intraprende è concentrarsi sulla reale «connessione storica» di Kierkegaard con Marx.

I due *rivoluzionari* separano proprio ciò che Hegel con il suo sistema aveva unificato: «entrambi rovesciano la sua conciliazione della ragione con la realtà».⁶⁴ Marx, con la sua critica, inaugura una nuova stagione della filosofia politica che si fa *pratica e rivoluzionaria*, Kierkegaard, in modo altrettanto rivoluzionario, si scaglia contro il cristianesimo filosofico in favore di un ripristino della cristianità primigenia. «In tal modo avviene non soltanto un dissolvimento del sistema di Hegel, ma in pari tempo una decomposizione di tutto quanto il sistema borghese-cristiano».⁶⁵ Entrambi dimostrano una forte volontà di distacco da Hegel con l'intenzione di sostituire lo «Spirito» con una «teoria della prassi sociale» (Marx) o una «riflessione dell'agire intimo» (Kierkegaard).⁶⁶ Con Marx e Kierkegaard anche il concetto di «esistenza» assume un significato che non era contemplato dal sistema hegeliano; Kierkegaard intende, infatti, l'esistenza *in quanto tale, reale*, nella sua singolarità. L'esistenza isolata in se stessa è la realtà *distinta e unica* di fronte al sistema e all'universalismo storico che dimentica e disperde il *singolo*, ma più importante, è un'esistenza *cristiana* di fronte a Dio, esistenza per la quale, in quest'epoca di «mancanza di decisione» (Marx),

⁶¹ Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 143 (trad. it. p. 174). Löwith ci ricorda che la stessa situazione dell'epoca determinò in Bauer la posizione critica dell'«essere-se-stessi», in Stirner la posizione prettamente nichilistica dell'«Unico» e in Marx la posizione comunistica dell'«essere della specie». Si potrebbe aggiungere anche il rimedio di Nietzsche, comunque posteriore, al livellamento: l'«oltre-uomo». Non è più da escludere una conoscenza di Stirner da parte di Nietzsche (visto le analogie tra l'«unico» e l'«oltre-uomo»), anche se sua sorella Elisabeth e l'amico P. Gast, primi curatori e supervisori del *Nietzsche-Archiv*, hanno sempre escluso un simile *fatto increscioso*. Lo stesso Löwith, proprio in queste pagine di *HN*, p. 238 (trad. it. p. 285), riporta la prova della conoscenza degli scritti stirneriani da parte di Nietzsche: questo, almeno, tramite la lettura del testo di F. A. Lange *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866, nonché per la testimonianza espressa dall'amico teologo Overbeck (Cfr. C.A. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908). E. Barnikol, nella nuova edizione del *Das entdeckte Christentum*, Diederichs, Jena 1927 di B. Bauer, sostiene, esagerando, che Stirner sarebbe stato l'«arsenale dei pensieri» da cui Nietzsche trasse le sue critiche.

⁶² Cfr. Ivi, p. 144 (trad. it. p. 175).

⁶³ Cfr. Ivi, p. 204 (trad. it. p. 243).

⁶⁴ Ivi, p. 177 (trad. it. p. 212).

⁶⁵ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

⁶⁶ Cfr. K. Löwith, *EN*, p. 505 (trad. it. p. 44).

si *decide* se essere pro o contro l'esser-cristiani.⁶⁷ Con Marx l'esistenza diviene una «sortita per giungere alla decisione politica dei rapporti di massa» che lo porta a decidere, nell'alienazione capitalistica che non conosce più l'uomo in quanto tale ma solo *mercificazione* e *forza lavoro*, per un mondo umanitario, «umano».⁶⁸ Marx ha davanti a sé il proletariato che combatte contro il mondo borghese-capitalistico, dando vita al *socialismo-comunismo*; Kierkegaard recupera il singolo dalla folla livellatrice e combatte il mondo borghese-cristiano dando vita all'*esistenzialismo*. «Marx filosofo *senza* Dio e Kierkegaard *dinanzi* a Dio: queste antitesi palesi hanno per altro come presupposto comune il distacco da Dio e dal mondo».⁶⁹ W. Ries osserva che la «crisi del mondo borghese [...] è allo stesso tempo una crisi dell'umanità (*Humanität*)»⁷⁰ e che i movimenti nati dalla frattura hegeliana, il marxismo e l'esistenzialismo, ereditando una tensione escatologica e politico-religiosa, cercano di compensare la decadenza del mondo cristiano-borghese rovinando però in una «totalitaria burocrazia statale» o in una «psicosi dell'interiorità» divenuta senza mondo. Alla *mediazione* e alla *conciliazione* (*Versöhnung*) hegeliana dei contrasti interni tra uomo-borghesia e uomo-cristianità, si passa alla frattura che *richiede* una *de-cisione* (*Ent-scheidung*):⁷¹ decisione esemplificata dall'incitamento «Proletari di tutto il mondo unitevi» del manifesto comunista e dalla disperata esortazione «che ciascuno deve adoperarsi per la propria salvezza» del *Proclama letterario* di Kierkegaard.⁷² In Hegel la filosofia è giunta al suo *compimento* (*Vollendung*) e al suo necessario *superamento* (*Aufhebung*); ma lo *spettro* hegeliano sembra aleggiare ancora nei *radicali* Marx e Kierkegaard.

Le ricostruzioni Löwithiane circa la «frattura di pensiero», e il loro forse eccessivo schematismo, sono state oggetto di critica di Caracciolo, tanto che lo stesso «inizio» löwithiano del nichilismo viene messo in questione: come mai Löwith, si domanda l'interprete italiano, si focalizza solo su quel decennio *tedesco* e non sembra accorgersi di altre analisi dello spirito occidentale che diagnosticarono l'irrompere del *Nichts*, anche al di fuori della Germania? Caracciolo ricorda altre personalità che hanno discusso l'insorgere del nichilismo ben prima della frattura decisiva avvenuta in Germania in seguito alla conclusione del pensiero hegeliano:

⁶⁷ Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 194 e sgg. (trad. it. p. 232 e sgg.).

⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 208 (trad. it. p. 247).

⁶⁹ Cfr. Ivi, p. 207 (trad. it. p. 247). Cfr. *Nota* (1960) all'antologia *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari 1966, pp. 479-513.

⁷⁰ W. Ries, *Karl Löwith*, op. cit., p. 70 e p. 66. A p. 78 Ries scrive che entrambi i movimenti cercano «di compensare la rovina del mondo borghese-cristiano per mezzo di una nuova „Gnosis“».

⁷¹ Secondo A. Caracciolo, op. cit. p. 79, in *HN* il termine *de-cisione* va inteso in un duplice significato: in quello etimologico di *separazione* o *scissione*, e in quello esistenziale, di *decisione* che abbandona definitivamente la *Versöhnung* contemplativa hegeliana.

⁷² Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 195 (trad. it. p. 232).

«Il *Nichts* del nichilismo, che Löwith sentiva alla fine dalle sue prime meditazioni decisivo per l'uomo contemporaneo, era certo presente nel pensiero tedesco post-hegeliano: Kierkegaard e Nietzsche, lo stesso Stirner l'avevano conosciuto e ne avevano parlato in maniera determinante. Ma erano i primi, i soli, forse anche i "massimi" in Europa ad averlo meditato o poetato? [...] Leopardi, Baudelaire e Dostoevskij, lo Hume dei *Dialogues Concerning Natural Religion* e lo stesso Kant, che del *Nichts* apparentemente ha così poco parlato, non sono incontri altrettanto importanti che Kierkegaard e Nietzsche?». ⁷³

Caracciolo, inoltre, riscontra nelle ricostruzioni löwithiane una confusione di principio tra storicità «effettiva», «concreta» e quella «ideale». Muovendo dal carattere *storico* del *Nichts*, che l'interprete italiano contesta, poiché il *Nichts* è prima ontologico e attinente alla sfera religiosa dell'umano e solo successivamente si realizza come «figura storica», ⁷⁴ Löwith, con un procedimento unilaterale, assimila la critica di Nietzsche e Kierkegaard allo «stato di cose» (*Bestehendes*), che si muove da premesse simili, a quella di Marx, la quale, tuttavia, ha presupposti ed esigenze diverse. Kierkegaard e Nietzsche, infatti, contestano questo «stato di cose» che concerne, nella loro prospettiva, la dimensione della fede e dello spazio dell'esistere dove l'uomo si trova giorno dopo giorno faccia a faccia con il male *ontologico*, quindi, con i problemi di un esserci piovuto in un mondo che non riconosce più come suo. Nella situazione di Marx, lo stato di cose che viene contestato e per il quale si cerca un rimedio definitivo concerne una dimensione *etica*, dove il male non è ontologico ma *storico*, dove l'uomo stesso crea e dirige le sue opere: una situazione dove l'uomo può intraprendere un cambiamento radicale fuoriuscendo dal suo stato di alienazione. Capiamo quindi la critica di Caracciolo alla lettura di Löwith, confusa interpretazione tra due *diverse* storicità: poiché il *no* su questo secondo piano etico e materiale presuppone sempre che si sia già detto *sì* sul primo e che si sia accettata la legge dell'esistere che coinvolge il complesso dell'esistere cosmico. Il *no* etico di Marx mosso al *Bestehendes* muove, quindi, da quel *sì* radicale e disperato all'esistenza globale da parte di Kierkegaard e Nietzsche; questo *sì*, sulla base di un *no*, in

⁷³ A. Caracciolo, op. cit., p. 84. La critica di Caracciolo pare eccessiva: Löwith ha sempre ricordato tra i vari *profeti* della fine dell'Europa e tra i diagnostici del nichilismo autori quali Dostoevskij, Baudelaire e Flaubert. I saggi raccolti in *EN* citano proprio questi scrittori: sono lavori concepiti in Giappone tra la fine degli anni Trenta e l'inizio dei Quaranta, pubblicati in riviste giapponesi.

⁷⁴ Cfr. Ivi, pp. 72-73. Ci domandiamo: nel momento in cui il *Nichts* si realizza nella storia dello spirito come figura storica, non assume anch'esso un carattere storico? Cos'è che contesta di preciso Caracciolo? Il carattere *necessario* di questo *Nichts* che sembra emergere dall'interpretazione löwithiana? Löwith intende il momento del *Nichts* come una tappa fondamentale e *ontologica* del processo dello sviluppo dello spirito occidentale, un qualcosa che è già insito nella stessa coscienza europea. Il *nichilismo* diviene *storico* nel momento della massima contraddizione e della frattura, quando esso trasborda, dopo la conciliazione hegeliana, dalla sfera dello spirito a quello dell'azione e della cultura. In questo momento si fa *storico*. La critica di Caracciolo, che intende il *Nichts* come un momento attinente per prima cosa alla sfera religiosa e spirituale dell'uomo e in un secondo momento al fattuale e allo storico, sembra muoversi, tuttavia, sullo stesso terreno diagnostico e teoretico di Löwith.

ogni caso, non sembra avere la forza e la consapevolezza di essere una vittoria radicale e concreta sul *Nichts* della modernità. Nell'interpretazione di Löwith Dio, in realtà, è per Marx ancora *troppo poco morto*, così che il filosofo del *Manifesto* si situi ancora al di qua della *linea* del nichilismo. «Il suo "etico" [di Marx] *Bruch mit dem Bestehenden* ha per presupposto proprio una fondamentale non "tragica", ma quasi naturale "religiosa" *conciliazione con l'esistente*, inteso come la *struttura ontologica dell'esistere* di ciò che esiste. Marx sta prima, non oltre il radicale *Gott ist tot* del nichilismo contemporaneo». ⁷⁵ Concordiamo con Caracciolo nell'affermare che Marx si situi, quindi, prima del nichilismo e di un suo tentativo di superarlo e che la lettura filosofica marxista della modernità sia rimasta troppo oscurata dal filtro esclusivo dell'economia politica, così da non aver scorto l'avvento del *Nichts*. La lettura di Caracciolo è coerente, tuttavia, se si rimane all'interno di una considerazione storiografica, *storicista*, e non di tipo *weltgeschichtlich*: se Löwith, tanto in *Von Hegel zu Nietzsche* quanto in *Weltgeschichte und Heilsegehenschen*, interpreta lo sviluppo del pensiero occidentale e delle sue forme in una chiave, non storicista né relativista, ma comunque di filosofia-ontologia della storia, anzi, di una filosofia della storia della *decadenza* della filosofia, questa linea immaginaria del nichilismo è lo spartiacque della modernità, il vero punto di svolta della *Weltgeschichte* e del pensiero occidentale: l'insorgere del nichilismo. Non ha luogo, quindi, una confusione tra le due diverse storicità, poiché le figure che Löwith accomuna intorno a questa *Achsenperiode* vanno oltre ad una pura considerazione di tipo cronologico, essendo, appunto, di carattere *weltgeschichtlich*. La contrapposizione tra le due storicità, in realtà, è frutto di una categoria e interpretazione *storica* della storia, una possibilità tra le altre che si situa nell'ampio orizzonte di pensiero löwithiano che ri-propone un'ontologia del pensiero occidentale; ontologia che supera una considerazione cronologica della storia.

Concludiamo la trattazione della frattura di pensiero inaugurata da Marx e Kierkegaard ricordando che secondo Löwith con la fine della «onto-teologia filosofica» - un sistema che aveva racchiuso la realtà e le sue contraddizioni sotto il segno della *Versöhnung* - è normale che si presentino due correnti *pratiche* con l'intento non di *conciliare* il mondo ma di *trasformarlo*. L'idea di una possibile ricostruzione di una «ragione del mondo» per opera del neo-hegelismo, infatti, va in frantumi nelle pagine di *Von Hegel zu Nietzsche*,⁷⁶ soprattutto dopo la presa di coscienza che il

⁷⁵ Ivi, p. 85.

⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 157 e sgg. (trad. it. p. 190 e sgg.). Lo stesso neo-hegelismo di Croce è criticato da Löwith. Questa critica s'inserisce nel contesto più ampio della lettura di Löwith della recezione di Hegel nel Novecento. Löwith riconosce nella filosofia di Hegel un sistema unico di pensiero mostrandosi scettico verso quegli interpreti che tendono a dividere «ciò che è vivo e ciò che è morto» della filosofia hegeliana. Tutta una tradizione filosofica, facente capo, per esempio, a B. Croce, N. Hartmann, R. Kroner e H. Marcuse, si è mossa nel Novecento secondo questa intenzione, separando sistema e storia o privilegiando la filosofia dello spirito oggettivo rispetto ad altre parti essenziali di Hegel. Questi

«martello nietzscheano», intervenuto ad officiare definitivamente la fine dell'hegelismo, ha lasciato ben poche porte aperte. Se le geometriche, ma ugualmente ambigue, conciliazioni di Hegel circa il divino, l'umano e la storia hanno rappresentato il culmine del pensiero occidentale nella sua forma cristiano-borghese, è proprio dalla critica cui questa forma di pensiero in pace col divino è stata poi sottoposta che è possibile, negli intenti di Löwith, ricercare un *novum* in aperto dialogo con quella tradizione, senza cadere, stoicamente, in radicalismi di sorta. La critica, così, non è meramente distruttiva ma *costruttiva*: attraverso l'esame delle posizioni del passato si coglie una possibilità per il futuro, soprattutto sul piano antropologico, quello più urgente e quello più toccato dalla *crisi* del sistema hegeliano e dalla sua radicalizzazione rivoluzionaria. Pertanto il problema della successiva ricerca di Löwith, che lo accompagnerà fino alla morte, sarà di vedere in che modo sia possibile andare *oltre* Nietzsche, il filosofo che più di chiunque altro è stato tanto *radicale* da inaugurare il XX secolo sotto il suo nome. Lo sguardo rivolto storicamente all'indietro e una prospettiva teoretica rivolta, invece, in avanti che si nutre dei resti di questa tradizione culturale venuta meno, sembra essere un potenziale *incipit* sulla strada della ricostruzione. Il passato non torna ma conserva comunque una carica speculativa che può aprirsi un varco. «Al principio e alla fine di questo ponte stanno Hegel e Nietzsche: la questione sta nel sapere se al di là di Nietzsche vi sia per avventura ancora una strada praticabile». ⁷⁷

V. Trasfigurazioni del fondamento e la struttura del progresso

§ 1 I modelli secolarizzati del fondamento: il passaggio alla svolta antropologica del pensiero

Croce, nel 1945, definisce *Von Hegel zu Nietzsche* come uno scritto basato sulla convinzione «che la storia che vi si narra, è la storia di una decadenza filosofica, o, in ogni caso, di una non-filosofia». ⁷⁸ Ci troviamo davanti, come già detto, ad una storia della distruzione, dove le false

tentativi che vogliono, quindi, attualizzare Hegel tralasciando la sua problematicità, nascondono, secondo Löwith, un fraintendimento e una incomprensione della filosofia di Hegel che è un tutto sistematico non scomponibile, dove la riflessione storica è garante di quella metafisica e viceversa. La critica al neo-hegelismo è il riflesso della critica allo storicismo che ha la tendenza a liberarsi dall'onto-teologia hegeliana per mantenere solo la riflessione storica: secondo Löwith è un vero e proprio «capovolgimento» perpetrato dai discepoli di Hegel. Sull'argomento cfr. K. Löwith, *HN*, p. 46 e sgg. e p. 157 e sgg. (trad. it. p. 61 e sgg. e p. 190 e sgg.); *Hegel und Hegelianismus* (1931), in *SS*, V, pp. 27-45; *Aktualität und Inaktualität Hegels* (1971), in *SS*, V, pp. 277-323. Cfr. anche G. Guida, *Croce e Löwith*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 191-200.

⁷⁷ Ivi, p. 224 (trad. it. p. 269).

⁷⁸ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I., p. 113. Circa Croce e Löwith si veda lo stesso Löwith, *ML*, p. 84 e sgg. (trad. it. p. 117 e sgg.); per una analisi delle due personalità e filosofie cfr. G. Guida, *Croce e Löwith*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, op. cit. Del materiale inedito, come una lettera di raccomandazione di Croce per Löwith, una missiva del 1936 e un *curriculum vitae* entrambi

speranze, le illusioni, i residui teologici e stantii del cristianesimo quanto del pensiero storico, le idee, i concetti oramai vetusti, cadono dissolvendosi, non perdendo, tuttavia, del tutto la loro carica e capacità d'influire sull'orizzonte di senso della modernità, anzi, hanno un ruolo decisivo nella sua formazione. Abbiamo visto, e vedremo poi nel dettaglio, la capacità del fondamento teologico di mutare forma ma di non perdere la sua capacità *fondante* teorica. Distruggendo così il velo illusorio della storia, o meglio quel pensiero e quelle filosofie che l'hanno avvolta, quello che rimarrà nelle letture di Löwith sarà questa sorta di passione di ricerca per l'*origine* (*Ur*), per il fondamento (*Grund*) che può anche configurarsi, nella storia del pensiero, come abisso (*Ab-grund*), come *senza* fondamento: è questo, infatti, il tema e la tensione del nichilismo, nonché il motivo centrale delle antropologie filosofiche di Kierkegaard e Nietzsche che discuteremo nella seconda parte del lavoro.

Il nesso esistente tra cristianesimo e umanismo intorno alla metà del XIX secolo si spezza. Il mondo del cristianesimo ha permesso all'uomo, per mezzo dell'Uomo-Dio, il Cristo, di trovare la sua posizione dinanzi a sé e al prossimo. «L'affermazione che "noi tutti" siamo uomini è determinata, quindi, dall'umanità prodotta dal cristianesimo in unione con lo stoicismo».⁷⁹ Con l'affievolirsi del cristianesimo, tuttavia, diviene problematica anche l'umanità con la tendenza successiva di liquidare tanto Dio quanto l'uomo. Il tentativo di risolvere questa *impasse*, già iniziata con il pensiero hegeliano, o meglio con la sua tesi che quello che è proprio della religione sotto forma della rappresentazione viene innalzato e chiarito dalla filosofia nella forma del concetto, darà il via nella sinistra hegeliana ad un ripensamento del cristianesimo dogmatico in chiave umanistica, quindi *antropologica*. Nella storia della filosofia, come abbiamo già visto, si presenta, allora, una «nuova» esigenza di fondazione dell'esistenza e della realtà, esigenza che in Marx quanto in Kierkegaard potrebbe essere esemplificata nella «svolta» pratica della filosofia dovuta appunto alla frattura del pensiero totalizzante di Hegel. Tale fondazione assume nel corso del XIX e del XX secolo alcune forme che intendono sostituire il fondamento teologico e cristiano venuto meno, forme *secolarizzate* ovviamente, che Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche* sembra individuare all'interno degli esponenti della cosiddetta sinistra hegeliana. In un passo del volume leggiamo come alcuni dissolutori del cristianesimo hanno interpretato questa trasformazione del fondamento che vedrà l'esito più radicale nei tentativi *paradossali* di Kierkegaard prima e Nietzsche poi: «Per

di Löwith per Croce, è ora in G. Cantillo, R. Viti cavaliere, *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Loffredo, Napoli 1994, pp. 13-15.

⁷⁹ K. Löwith, *HN*, p. 409 (trad. it. p. 482). Cfr. anche K. Löwith, *Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel*, in *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935*, Buske, Leipzig 1936, pp. 50-74, qui p. 52. Questo saggio, poco noto, e non incluso nelle *SS*, contiene le linee fondamentali che poi Löwith svilupperà in alcune sezioni di *HN* e nel saggio *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*, op. cit.

Ruge il “compimento” del cristianesimo era l’umanesimo; per Stirner l’umanesimo rappresentava l’ultima forma e la fine del cristianesimo; per Kierkegaard, invece, il vero cristianesimo è il contrario di ciò che esso è diventato nel corso del tempo, cioè dell’*umanità* e della *cultura*». ⁸⁰

È proprio Kierkegaard che costituisce, crediamo, una chiave di lettura e interpretativa della grande ricostruzione storiografica di Löwith della crisi del fondamento: il danese ha compreso che il cristianesimo durante i secoli si è trasformato in *umanità* e in *cultura*, enunciando così una teoria della secolarizzazione *ante litteram*. Il problema dell’*umanità* e della *cultura* sono i due temi attorno ai quali ruotano i passi fondamentali di *Von Hegel zu Nietzsche*, scritto che analizza la loro evoluzione e il loro ruolo nello sviluppo del pensiero occidentale. Löwith intende esporre la *trasformazione* del fondamento dimostrando, tuttavia, la sua *invarianza* teorica. Se un tempo è stato il cristianesimo a dare un senso all’essere e all’essente, ora tale fondamento, secolarizzandosi, cambia *forma*, ma non la sua *funzione* fondante. Ritornando a Kierkegaard, si nota come lo scrittore proponga anch’egli una ontologia del declino, proprio come quella heideggeriana e löwithiana, con lo scopo ultimo, però, di attingere non al pensiero originario greco quale fonte prima della vera comprensione dell’essere (Heidegger, e in una certa misura ma su di un fronte opposto, anche il *tardo* Löwith), ma al vero cristianesimo e alla sua interpretazione dell’esistenza che poneva l’individuo direttamente dinanzi a Dio. Kierkegaard rovescia la prospettiva *hegeliana* del cristianesimo trasformato in storia universale ponendo l’attenzione sul *singolo*, sulla sua «umanità assoluta». Lo stesso cristianesimo nel corso della storia, secolarizzandosi, si è fatto portatore di esigenze universalistiche, livellando e uniformando quello che era l’uomo vero nella sua concretezza e specificità di «singolo». Löwith scrive che l’esigenza di Kierkegaard di salvare l’uomo dal movimento generale e massificante lo porta a conseguire l’*universalità* della realtà umana attraverso la *personalità singola*, personalità incarnata dalla figura del *Cristo*. In realtà, anche l’esigenza di Kierkegaard, benché mossa dalla fede e del tutto critica verso il cristianesimo moderno (critica che ha varie somiglianze con la lettura di Overbeck), risponde in realtà ad una istanza *antropologica*, proprio perché, già ricordato, venuto meno il cristianesimo viene meno una definizione forte e stabile dell’uomo. Kierkegaard, quindi, si muove del tutto all’interno di questo fenomeno della secolarizzazione e del cristianesimo moderno, così che la sua critica all’*umanizzazione* del cristianesimo e il recupero di una *essenza originaria cristiana* ne rimanga a sua volta condizionata. L’esigenza ultima di Kierkegaard nelle ricostruzioni di Löwith sembra, infatti, essere ben più *antropologica* che *cristiana*: lo scrittore nordico è più interessato al recupero di un concetto di uomo integro che a quello di cristianesimo originario e puro, benché il suo singolo

⁸⁰ Ivi, p. 400 (trad. it. p. 471; corsivo nostro).

davanti a Dio abbia dei caratteri *cristici*. Löwith individua l'esigenza antropologica *nascosta* nella ricerca del cristianesimo originario di Kierkegaard: intento che è allo stesso tempo determinato dalla stessa tensione cristiana originaria che collocava l'uomo in un ordine preciso nell'universo. Questa duplicità e ambivalenza della spinta antropologica è presente anche nel pensiero di Marx o Stirner. Entrambi, disgregando il sistema hegeliano, risentono, infatti, di questa perdita della centralità del cristianesimo nella determinazione dell'uomo, in modo che le loro classificazioni, riconducibili in un primo momento a categorie atee, siano in ogni caso di «stampo» cristiano o, almeno, condizionate da esso. È questo il doppio gioco, o meglio, l'ambivalenza stessa della secolarizzazione che muove da prerogative cristiane che si mantengono, pur variando nella loro forma, per giungere poi a conclusioni umane e immanenti. Tale duplicità della fine del sistema hegeliano riaffiora in questo passo di Löwith: «Marx termina con *l'uomo comunista*, che privatamente non possiede più nulla; Stirner con il *non-uomo*, che ha, tra le altre, ancora la proprietà di essere uomo; Kierkegaard, infine, con il *Cristo*, in cui l'uomo ritrova per l'eternità la sua misura sovrumana».⁸¹ Da Hegel in poi, filosofo che aveva dato esclusivamente determinazioni antropologiche *metafisiche*, iniziando a fare problema tanto il cristianesimo quanto l'uomo, si avranno i primi tentativi antropologici che andranno oltre la ristretta limitazione hegeliana dell'uomo inteso come *bourgeois* e soggetto dei bisogni. Non si andrà soltanto oltre la lettura hegeliana, ma anche oltre l'antropologia cristiana che per quasi due millenni ha *fondato* il pensiero occidentale. Questo fondamento forte del pensiero, incarnato fin qui da un sostrato teologico, certo e dogmatico, avrà poi la sua trasformazione per mano della cosiddetta *sinistra* hegeliana, una rilettura in chiave *umanistica* che Löwith ben mette in luce e comprende. Così nelle pagine di *Von Hegel zu Nietzsche* leggiamo come D. Strauss riconduca il cristianesimo al mito, spronato dalle estreme conseguenze del positivismo scientifico che lo portano all'abbandono non solo della filosofia della religione hegeliana ma del cristianesimo stesso. Strauss non cancella l'esigenza della fede, poiché essa è semplicemente trasformata mantenendo la sua funzione *fondante*: «La sua “nuova” fede è la “dottrina etica”, ispirata religiosamente, dell'uomo «moderno» [...]. La “nuova” fede consiste in un “perfezionamento” del cristianesimo nell’“umanismo”».⁸² Questo principio che lega indissolubilmente cristianesimo e umanismo è motivo di fede futura, l'unica sorta di religione, o meglio *religiosità*, che l'uomo moderno, seguendo il progresso scientifico, è ancora capace di riconoscere e permettersi.

⁸¹ Ivi, p. 403 (trad. it. p. 475).

⁸² Ivi, p. 418 (trad. it. p. 492).

Il motivo antropologico e umanista che sostituisce il fondamento cristiano accompagna l'interpretazione löwithiana di Feuerbach; anzi, in Feuerbach il fondamento sembra essere ancor meno toccato dalla critica distruttiva, poiché scopo del filosofo è conservare sotto forma di una antropologia religiosa l'*essenziale* del cristianesimo. Non si mina tanto l'essenza del cristianesimo quanto, piuttosto, si analizza la sua fenomenologia, poiché, come Löwith ricorda, per Feuerbach, antropologo materialista e filosofo senza concetti, il sentimento è «l'essenza umana della religione».⁸³ Löwith, infatti, ravvisa una umanizzazione in senso materialista della teologia cristiana, una sua semplificazione *sensualistica* in chiave antropologica: il segreto della teologia è l'antropologia e la religione diviene una «oggettivazione» di originari bisogni essenziali dell'uomo, così la conoscenza di Dio la prima e indiretta autocoscienza umana. La «trivialità» o «volgarità» delle semplificazioni feuerbachiane delle rappresentazioni religiose nella materialità e semplice *fisicità* dell'uomo, è giustificata dal fatto che la filosofia è già di per sé religione, poiché entrambe si riconducono originariamente all'antropologia. Il «pio ateismo» di Feuerbach (come lo definiva Stirner), in realtà, preserva e mantiene il fondamento cristiano limitandosi semplicemente a mutarlo in qualcosa di immanente, eliminando il *soggetto* dei predicati religiosi, ovvero Dio, ma non i predicati stessi nel loro significato umano. Il dogma cristiano dell'unità trina e della trinità dialettica di Hegel, di conseguenza, è semplificato con il principio dell'uguaglianza essenziale tra *io* e *tu*, tra uomo e prossimo.⁸⁴ Risolvendo la teologia nell'antropologia, dissolvendo il concetto di Dio in quello dei suoi predicati che hanno un significato esclusivamente umano, si presenta in un momento cruciale della tarda modernità il passaggio al pensiero dell'uomo e al problema della sua *finitezza*, spogliando così la filosofia delle sue categorie idealistiche. Soltanto con Feuerbach, con il suo uomo riferito solo a *se stesso*, «sorge la vera e propria *problematica* dell'uomo».⁸⁵ Problematica la quale, tuttavia, come ravvisa Löwith seguendo una precedente critica di Engels, non sembra centrare l'obiettivo rimanendo anch'essa idealistica e non cogliendo «*ciò che fa di quest'uomo l'uomo e costituisce propriamente il contenuto dell'umanità emancipata e resa autonoma*».⁸⁶ Löwith coglie questo principio *umanista* anche nell'opera critica di Ruge, il quale, muovendosi su linee feuerbachiane ma prendendo il via da Hegel, afferma che lo scopo supremo dello sviluppo religioso è nel sostituire al cristianesimo l'umanità. Anche qui ci troviamo, in realtà, come spiega Löwith, ancora sullo stesso binario di Hegel che elevò a concetto le idee e i dogmi cristiani. In Hegel culmina, quindi, l'ambiguità dell'epoca moderna che istituisce un'equazione tra cristianesimo e negazione del cristianesimo, anzi, come intese il suo allievo Bauer - considerato da Löwith ben più

⁸³ Cfr. Ivi, p. 420 (trad. it. p. 494).

⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 392 (trad. it. p. 462).

⁸⁵ Ivi, p. 389 (trad. it. p. 458).

⁸⁶ Ivi, p. 392 (trad. it. p. 462).

radicale di Feuerbach e Strauss - Hegel «sotto il mantello protettore di una giustificazione filosofica della dogmatica, era stato in realtà un “ateo”»,⁸⁷ poiché la spiegazione hegeliana della religione tende in realtà a distruggerla. Partendo da questa convinzione e anticipando addirittura alcune considerazioni nietzscheane contenute nella *Genealogie der Moral*, l'intento di Bauer non è più quello di *umanizzare* il cristianesimo, come in Feuerbach e in Strauss, ma di dimostrarne, per contro, l'*inumanità*, il suo enorme contrasto con tutto ciò che è naturale nell'uomo.⁸⁸ L'uomo, secondo Bauer, sarà libero dalle catene del cristianesimo solamente nel momento in cui quest'ultimo sarà completamente sradicato; l'uomo è sì *estraniato* da sé, ma questa estraniamento non è una oggettivazione superabile dell'essenza umana nella forma della religione come in Feuerbach; per Bauer l'estraneazione significa, infatti, una completa perdita di sé. Uscito da questa situazione l'uomo potrà essere di nuovo autonomo e vuoto, libero per natura, libero dalla religione e sicuro di sé. Libertà, aggiunge Löwith, che si esprime anche nel superamento stesso della critica della religione. Nonostante tanto intento critico, corrosivo e dissacratorio, la distruzione di Bauer del cristianesimo e dei suoi dogmi rimane ancora del tutto ancorata al cristianesimo. Il filosofo è, nella ricostruzione di Löwith, un sorta di «ultimo teologo», un estremista che «perseguita con fanatismo religioso teologico, e proprio per questo non si è liberato dalla fede che combatte».⁸⁹ fervore religioso che, come vedremo, Löwith riconosce anche in Marx e nel suo *Manifesto*.

L'attenzione di Löwith per le ultime espressioni del cristianesimo oramai morente si rivolge anche a Lagarde, un «riformatore» che godette di una certa fama durante il periodo del Terzo Reich (autore letto spesso in chiave antisemita e *völkisch*) e che comprese a fondo la connessione sistematica tra politica e teologia proponendo una religione nazionale germanica in grado di superare le contraddizioni tanto del cattolicesimo quanto quelle del protestantesimo, elevando le qualità nazionali del popolo tedesco. Lagarde spiega, semplicemente, che oggi non si può più parlare di cristianesimo, ancora meno nella sua forma *protestante*, poiché alla modernità esso «non è né evangelico né riformatore, ma semplicemente un residuo stantio».⁹⁰ È proprio su questo «residuo stantio» del cristianesimo, sul suo fondamento indebolito, che, tuttavia, Löwith sembra intendere la possibilità lagardiana di creare una nuova religiosità, poiché tale nuova religione germanica dovrà utilizzare le intuizioni etiche e religiose del vecchio cristianesimo nella sua forma cattolica, mantenendo, tuttavia, l'afflato riformista e originariamente tedesco della Riforma. La nuova

⁸⁷ Ivi, p. 430 (trad. it. p. 506).

⁸⁸ Cfr. Ivi, p. 436 (trad. it. p. 514); a p. 435 (trad. it. p. 512) Löwith scrive che la posizione di Overbeck nei confronti della teologia potrebbe essere stata influenzata dall'analisi della «coscienza teologica» di Bauer.

⁸⁹ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

⁹⁰ Ivi, p. 467 (trad. it. p. 549).

religione nazionale dovrà valorizzare la mitologia tedesca (Lagarde si riferisce ai fratelli Grimm), l'indipendenza e l'autonomia dello spirito, la predilezione per la solitudine e l'individualità. Dovrà essere epurata, non da ultimo, dal «veleno ebraico». Lagarde, a differenza degli altri dissolutori del cristianesimo, i quali muovono da premesse filosofiche e storiche e che non sembrano avere pretese riformiste né di ricostruzione di una nuova religiosità organizzata, si spinge fino alla delineazione di una nuova liturgia e di una nuova dogmatica, quasi proponendo una vera e propria Chiesa del futuro.⁹¹

«Lagarde chiama la religione dell'avvenire con il nome di “devozione” tedesca, invocando una seconda teologia, accanto a quella già esistente, che debba insegnare una storia universale della religione e serva da guida per “scoprire il sentiero” [...]. Ciò che deve far scoprire è una religione nazionale, la quale non sia né cattolica né protestante, ma esclusivamente tedesca [...]. La critica del cristianesimo di Lagarde ha avuto ai suoi tempi un'influenza solo limitata, ma è diventata assai efficace presso le autorità religiose del terzo *Reich* che cancellarono, anch'esse, mille anni di storia tedesca e volevano ridurre il cristianesimo ad una “devozione” specificatamente tedesca».⁹²

In Lagarde, così, il cristianesimo si trasforma in una storia della religione nazionale, in una nuova mitologia che ha quasi il carattere orientativo di offrire un nuovo parametro al popolo tedesco e una nuova possibilità di rinascita del sentimento religioso stesso. Tutti questi tentativi di riforma o superamento del cristianesimo, sembrano, però, destinati a fallire, poiché secondo la logica della secolarizzazione che trasforma il fondamento non intaccandone la *funzione* ontologica, ogni superamento di esso è in realtà un suo mantenimento che permane in forme diverse all'interno di una filosofia o di un pensatore.

«Strauss appariva a Bauer un “prete”, Feuerbach si presentava a Stirner sotto figura di un “ateo devoto”, Bauer sembrava agli occhi di Marx un critico, che rimaneva critico solo in quanto teologo. Stirner poi, che credeva di superare tutti, è deriso insieme alla “sacra famiglia” (Bauer) da Marx, il quale lo chiama “Padre della Chiesa” e “Santo Max”, mentre Feuerbach scopre nel “nulla” di Stirner ancora un “predicato divino”, e nel suo “Unico” vede comparire la “felicità individuale cristiana”. *Ognuno vuole dimostrare negli altri un*

⁹¹ Cfr. Ivi, pp. 468-469 (trad. it. pp. 551-552).

⁹² Ivi, pp. 470-471 (trad. it. pp. 553-554).

*residuo di cristianità; il che vale in realtà per ogni critica del cristianesimo, ancora condizionata polemicamente da un avversario».*⁹³

Lo stesso Nietzsche, la cui analisi approfondita all'interno della filosofia di Löwith richiederebbe uno studio a parte, nell'interpretazione löwithiana rimane del tutto un «ramo storto dell'albero del cristianesimo», il filosofo che nella sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale mescola cristianesimo, anti-cristianesimo e grecità, ritornando così in realtà da dove esso stesso era partito: *a se stesso* e al suo insanabile conflitto con la sua spiritualità educata al cristianesimo, impossibile da superare definitivamente (*überwinden*), rimanendo così in uno stato intermedio che ha le sembianze di una *Verwindung*: un superare assimilando, *digerendo* e *distorcendo* il cristianesimo stesso. Solamente Overbeck sembra aver raggiunto una salda posizione nei confronti del cristianesimo: lasciando da parte ogni fervore e ansia di superamento e distruzione, si limita ad una sua diagnosi senza speranza, riportando semplicemente la fine del cristianesimo e di tutta la sua sfera culturale, universalistica e umana. La posizione di Overbeck sembra essere la chiave di volta dell'atteggiamento stesso di Löwith dinanzi al cristianesimo, una posizione moderata, scettica, pacata e che riconosce al cristianesimo primitivo una certa verità e pregnanza ontologica capace di dare *fondamento*, qualità e caratteristiche del tutto scomparse dall'orizzonte di senso del cristianesimo moderno. È in questo senso che va allora interpretato l'enigmatico passo di *Von Hegel zu Nietzsche*, precedentemente citato?

«Che già con Hegel e specialmente attraverso Marx e Kierkegaard il cristianesimo è giunto alla fine, non significa affatto, che una fede, che una volta ha rivoluzionato il mondo, si è indebolita nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Poiché come avrebbe potuto il pellegrinaggio cristiano *in hoc speculo* perdere una patria, in cui esso non è affatto di casa?».⁹⁴

Forse Löwith pensava ad una fine del cristianesimo come *Christianitas* (come abbiamo visto è un tema di Overbeck) e, quindi, ad una sua sopravvivenza nelle sue forme storiche e culturali, rielaborate dall'interiorità del soggetto, in modo da riscoprire una propria religiosità? Nella tarda modernità l'espandersi della cosmologia coincide con una intimistica interiorizzazione del soggetto: il mondo diventa sovra-personale e le identità si concentrano nell'interiorità. Questa atmosfera rinvenibile nei testi löwithiani, quasi una rielaborazione di Weber in chiave *cosmologica* e non

⁹³ Ivi, p. 425 (trad. it. pp. 500-501; corsivo nostro).

⁹⁴ Ivi, p. 485 (trad. it. p. 570).

sociologica, sembra, però, avvicinarsi pericolosamente a quella cultura della decisione che Löwith critica, e in particolare alla posizione assunta dalla teologia dialettica che *decide* sulla base del nichilismo per un Dio lontano e assoluto, un «assolutamente altro» presente nell'intimità del credente e che permetta all'uomo di aggrapparsi disperatamente alla fede. Come conciliare, tuttavia, la posizione di Löwith con quanto si riporta in questo ultimo passo chiave di *Von Hegel zu Nietzsche*? Löwith e la sua filosofia diagnostica non sono affatto riconducibili ad una sorta di ateismo teoretico, né dogmatico, né materialista, quanto, piuttosto, ad una posizione scettica e pacata che oscilla - i termini vanno presi in senso lato - tra i confini e i limiti dello *gnosticismo* e dello *agnosticismo*:⁹⁵ la necessità della conoscenza e della scoperta della verità, infatti, fanno di Löwith uno «gnostico», un *filo-sofo* nel vero senso del termine, un amante della sapienza e dell'indagine teoretica che lo spinge all'indagine circa l'esistenza della divinità e un possibile ordine nella natura e nel mondo umano, non da ultimo, circa la necessità e la realtà del cristianesimo e dei suoi sviluppi secolari. Questo gnosticismo conduce il filosofo, tuttavia, al limite dell'agnosticismo: l'indagine e la ricerca conducono Löwith di fronte ad una realtà imperscrutabile e inconcepibile all'occhio umano, da cui il filosofo si ritrae non avendo gli strumenti adatti né il coraggio per tentare una definitiva presa di posizione o un giudizio su questa realtà, né compiere il «salto». Rileggendo il passo in questione si ha, quindi, l'impressione che il cristianesimo abbia preso nell'età moderna una seconda strada, un secondo binario che corre lungo il cristianesimo originario che *non* è affatto di *questo* mondo. Questo secondo binario conduce al cristianesimo secolarizzato, moderno, il vero oggetto di analisi e diagnosi di Löwith, che ha assunto le forme di umanità e cultura, perdendo ogni prerogativa trascendente. Il Löwith *agnostico* non si pronuncia sulla prima realtà, sul cristianesimo *stricto sensu*, quanto piuttosto sulla seconda, sul cristianesimo «a buon mercato», massificato, divenuto «cultura generale»; stato di cose che, dal «cristiano della domenica» fino alla filosofia «post-moderna», è stato elevato a prima (*unica*) realtà. L'oggetto specifico della critica löwithiana sembra proprio essere, nietzscheanamente, lo scadimento e la degenerazione della fede cristiana in una «morale borghese». Il cristianesimo, in questa sua «biforcazione», ha perduto se stesso e il suo afflato iniziale compromettendosi con il mondo, trovando in esso una sua concretizzazione problematica; tale deviazione, di fatto, è stata la via più proficua dal punto di vista critico-filosofico: la realizzazione più feconda e più controversa del cristianesimo che ha permesso un ripensamento ed un esame di esso. La critica al cristianesimo del XIX e del XX secolo, infatti, farà leva su questo stato di cose e lo stesso Löwith, riconoscendo questo anello di congiunzione-trasformazione tra cristianesimo (*moderno*) e società borghese, nel

⁹⁵ Sulla presenza di un certo atteggiamento di Löwith riconducibile all'*agnosticismo* cfr. B. Heiderich, *Zum Agnostizismus bei Karl Löwith*, op. cit.

criticare il primo farà riferimento costante al secondo e viceversa, in modo che la sua analisi della modernità sia molto spesso un coltello ermeneutico a doppio taglio che colpisce due obiettivi in un unico affondo.

La secolarizzazione e la modernità hanno così permesso un ampliamento della sfera percettiva e sensibile dell'uomo, in modo che esso si ritrovi piovuto in un mondo che non riconosce più come suo e dove non ha più una sua precisa collocazione *spaziale* e *spirituale*. L'uomo vacilla così tra una considerazione di ciò che è stato, del passato e del trascorso - che conduce verso una *nostalgia* per il perduto, per quel *milieu* socio-culturale, quel sostrato formante la «vecchia Europa» - e un'*ansia di rinnovamento* - che, per contro, lo porta dalla cancellazione delle sue radici *ancora* cristiane verso nuove frontiere dello spirito e della religiosità.

2 § Il lavoro

In questa sfumatura di ordine quasi sociologico della modernità, così ambigualmente *ancora* cristiana, è possibile avvertire la trasformazione del fondamento nel mondo borghese-cristiano nell'importanza attribuita al *lavoro*. «Lavoro e cultura hanno costituito nel secolo XIX la sostanza della vita della società borghese. Nessun secolo anteriore ha diffuso una tale quantità di cultura generale e ha dispiegato al tempo stesso una tale energia di lavoro come quello che Burckhardt chiamò ironicamente il “secolo della cultura”, e la cui attività di lavoro Marx sottopose a critica».⁹⁶ È interessante vedere come il lavoro, divenuta una vera e propria fede, in realtà solo poco a poco abbia acquisito una validità sociale e perfino un riconoscimento morale, anche nei confronti del cristianesimo stesso. Secondo, infatti, il cristianesimo originario-biblico, il lavoro è una conseguenza del peccato originale, qualcosa di non meritorio e di indegno. Il lavoro è una vera e propria condanna inflitta all'uomo che ha violato il divieto divino. Ancora Pascal era convinto che il lavoro fosse solamente un segno della vacuità e miseria dell'esistenza umana che tenta, tramite l'affaccendarsi e l'affannarsi, di risollevarsi da questa meschina posizione. Solo con l'avvento del Protestantismo avviene una mutazione all'interno della visione cristiana nei confronti del lavoro mondano, un rivolgimento, però, che mantiene ancora elementi contraddittori e ambigui. La mondanicizzazione, infatti, ha permesso il trionfo della concezione borghese del lavoro come attività che riempie di un senso la vita umana, permettendo di godere ora coscientemente i frutti del proprio lavoro compiuto. Il lavoro conduce alla fama, al successo e alla ricchezza, e l'uomo borghese-

⁹⁶ K. Löwith, *HN*, p. 332 (trad. it. p. 393).

cristiano deve e vuole lavorare se vuole darsi un senso.⁹⁷ Per il borghese il lavoro non è una semplice asceti che tiene a distanza dal vizio, una pratica regolarizzata che lo costringe ad un ordine e ad una metodica, assumendo, invece, sempre di più un significato indipendente e costruttivo, divenendo l'unica fonte della gioia terrena e della virtù.

«In questa valutazione puramente mondana del lavoro il modo di vedere cristiano non appare più che nell'accentuazione della sua durezza piena di merito, che implica ancora sempre l'idea di una maledizione, allo stesso modo che la liberazione dal lavoro è considerata come una situazione quasi paradisiaca, con la limitazione, tra altro, che l'ozio *continuato* produce nell'uomo, destinato al lavoro, uno stato di noia mortale».⁹⁸

Il lavoro è qualcosa di essenziale all'uomo, poiché l'uomo è attivo nel mondo e il lavoro lo caratterizza a livello ontologico. Lo stesso Hegel ha colto questa pregnanza ontologica del lavoro essendo esso il primo modo fondamentale con cui l'uomo organizza la sua vita e dà forma al mondo. Il lavoro in Hegel è sempre spirituale e ontologico a livello assoluto; Löwith scrive che solo partendo da queste prospettive hegeliane sia possibile capire come Marx ed Engels siano poi giunti alla *loro* lettura di questo fondamento secolarizzato, alla «tesi paradossale secondo cui il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca».⁹⁹ Solamente il proletariato ha compreso che il lavoro crea ogni civiltà e ogni cultura e come la sua storia sia l'unica chiave d'accesso alla comprensione di tutta la storia dell'umanità.¹⁰⁰

Il lavoro è attinente, rileva Löwith in uno dei paragrafi di *Von Hegel zu Nietzsche* dedicati a Kierkegaard, anche al tema del *denaro*,¹⁰¹ anzi, le due sfere dell'esistenza sono tra di loro connesse. Kierkegaard, proprio come Marx, ha analizzato il problema del lavoro rimanendo però in un'ottica etica di stampo borghese-cristiano e soprattutto alla luce del problema del divenire della «personalità», del «divenire se stessi». Il lavoro, secondo il Kierkegaard *etico*, è un dovere dell'uomo e una missione d'importanza etica. Löwith intende la concezione del lavoro kierkegaardiana anche alla luce di una prospettiva antropologica; secondo Kierkegaard, infatti, il lavoro non è «una imperfezione dell'esistenza umana, ma una specie di perfezione che distingue

⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 333 (trad. it. p. 394).

⁹⁸ *Ibidem* (trad. it. p. 395).

⁹⁹ Ivi, p. 334 (trad. it. 396). Cfr. anche K. Löwith, *WH*, p. 60 (trad. it. p. 71).

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, pp. 357-358 (trad. it. p. 422).

¹⁰¹ Löwith in una lettera del 24.11.1932 a L. Strauss, chiarendo all'amico i suoi piani di lavoro da sviluppare a Marburg, scrive di volere approfondire «il significato interno-umano del *lavoro* e del *denaro*», alludendo anche ad una eventuale critica a Simmel, considerato troppo «dialettico». Peccato che il problema non sia stato più sviluppato. Cfr. L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. p. 611.

l'uomo dagli animali e dalle piante, che non debbono né possono lavorare».¹⁰² Il lavoro è l'*eccedente* che rende l'uomo differente dall'animale, mostrando di essere qualcosa di *più* della natura e quindi suo «signore». Il lavoro riveste anche una importanza per la personalità stessa dell'uomo, costituendo la sua missione più elevata, il cui compimento ha carattere interpersonale: attraverso la soddisfazione dei bisogni fa entrare in contatto l'uomo con il prossimo e dona all'universalità una norma etica di comportamento che lo determina una volta per tutte a differenza dell'*esteta*, il quale, essendo senza lavoro, deve sforzarsi ogni volta di determinarsi nuovamente. All'interno di questa descrizione del lavoro Kierkegaard ha visto, però, la problematicità che investe la sua stessa esistenza personale: pur rivolto allo spirito, questo «scrittore religioso», come lo definisce Löwith, vive esclusivamente grazie alla rendita paterna, al denaro frutto di un lavoro: «Kierkegaard con la sua “arte di esistere”, sapeva benissimo che l'interiorità della sua “triste esistenza spirituale” era legata a qualcosa di tanto esterno quale il denaro».¹⁰³ Il denaro ha reso possibile a Kierkegaard una esistenza «privata» e «particolare» e la sua personalità così antitetica a quella di Marx, scrive Löwith, conferma l'«opinione di quest'ultimo sulla connessione tra il capitale e il lavoro da un lato e il complesso dell'esistenza umana, dall'altro».¹⁰⁴

Nietzsche comprende nuovamente il lavoro come una maledizione, un affanno e un peso che distolgono l'uomo moderno dalla contemplazione e dal raccoglimento. Sembra quasi che in Nietzsche si agiti ancor la vecchia concezione biblica del lavoro inteso come punizione, una pratica forzata e imposta che distoglie l'uomo dalla possibilità della teoresi. Il carattere del lavoro è la pesantezza e l'uomo si alleggerirà di essa solo rifugiandosi in piaceri futili appena terminato il lavoro. «Fuggendo dal lavoro nel piacere, il lavoratore si esaurisce nello svago; l'affannarsi nel lavoro e la ricerca di godimento non sono che due aspetti di una medesima realtà».¹⁰⁵ Di fronte a questo *nichilismo*, Nietzsche difende la contemplazione che lascia il tempo per oziare e per riflettere. La tendenza alla contemplazione scrive Löwith, lasciando comprendere quanto il processo di secolarizzazione superi solo alcuni momenti conservandone altri che vengono poi modificati e adattati alle esigenze del momento, ha le sue radici tanto nell'*ethos* antico quanto in quello cristiano, a noi più vicino.¹⁰⁶ Nell'antichità dedicarsi all'ozio e alla contemplazione era qualcosa di degno e nobile, cosa rimasta, in un significato leggermente diverso, fino a quando la Chiesa ha detenuto il monopolio della determinazione della vita: la vita contemplativa, la meditazione, la

¹⁰² K. Löwith, *HN*, p. 359 (trad. it. p. 424).

¹⁰³ Ivi, p. 361 (trad. it. p. 426).

¹⁰⁴ Ivi, p. 362 (trad. it. p. 427).

¹⁰⁵ *Ibidem*, (trad. it. p. 428). Considerazioni simili a quelle nietzscheane e löwithiane saranno poi sviluppate dalla Scuola di Francoforte.

¹⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 363 (trad. it. p. 429).

riflessione e il raccoglimento sono qualcosa di infinitamente superiore nei confronti dell'attività mondana e manuale. «Soltanto l'affannosa laboriosità del mondo moderno è riuscita a dissolvere la gerarchia tra *otium* e *labor* e tra raccoglimento cristiano e attività terrena, a tal punto che la domenica diventò il giorno della noia, poiché in essa non si ha nulla da fare».¹⁰⁷ Questo affannarsi dietro al lavoro ha contribuito a dissolvere la vita religiosa dell'uomo moderno e il cristianesimo stesso, creando così una nuova religiosità feticcio che si basa sulla soppressione del vero istinto religioso, sostituito da quello della laboriosità e dal mito del lavoro. Il mondo borghese-cristiano, infatti, lavora per non disperare e il lavoro è inteso come una vera e propria «benedizione» che scaccia del tutto il suo primigenio significato di maledizione. Löwith ricorda l'apologetica del lavoro di Zola che in un discorso alla gioventù definisce il lavoro come una «fede», una «forza», l'«unica legge del mondo» senza la quale la vita non ha nessun scopo né altra ragione d'esistenza. «Soltanto spiriti rari come Nietzsche e Tolstoj hanno riconosciuto il falso pathos e l'implicito nichilismo che caratterizzano questa valutazione del lavoro».¹⁰⁸ Nietzsche, inoltre, comprende l'importanza che il lavoro ha per la società moderna, essendo una attività che regola, scandisce e determina la vita umana in ogni sua sfera rendendola qualcosa di vicino ad una macchina e ad un automatismo. Da queste considerazioni sul tema del lavoro, Löwith si spinge fino ad una lettura della società tedesca che da alcuni anni si era incamminata verso la tragedia del nazismo. Il lavoro fine a se stesso, infatti, si applica esattamente al «popolo» dello stato totalitario il quale attribuiva al lavoro un unico scopo, la *guerra*. Löwith, in questo breve passo conclusivo circa la rilettura del fondamento nell'età moderna e contemporanea, sembra cogliere questa spaventosa connessione tra lavoro industriale, autonomia della tecnica e apparato militare:

«L'*Arbeitsfront* (“Fronte del lavoro”) tedesco, che, per sviluppare le forze del lavoro occupava perfino le ore libere con l'istituzione *Kraft durch Freude* (“Forza nella gioia”), ha creato un'organizzazione complessiva del lavoro paragonabile soltanto a quella dell'esercito. Lo scopo politico di questo “Fronte” del lavoro è la costruzione di una forza militare totalitaria attraverso una completa militarizzazione della vita, che raggiunge la “forza”, ma difficilmente la “gioia”».¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ivi, pp. 363-364 (trad. it. *Ibidem*).

¹⁰⁸ Ivi, p. 365 (trad. it. p. 430).

¹⁰⁹ Ivi, p. 365 (trad. it. p. 431; la traduzione italiana, di G. Colli, riporta una riga che nella edizione tedesca delle *SS* non è presente; il brano si ferma, infatti, con la frase «una completa militarizzazione della vita» tralasciando l'ulteriore «che raggiunge la “forza” ma difficilmente la “gioia”». Nell'*Anhang* al volume IV delle *SS*, che riporta tutte le modifiche dello scritto nel passaggio dalla prima edizione del 1941 alla seconda del 1950 - le più significative sono l'eliminazione di due paragrafi dedicati a Jünger che analizzeremo successivamente -, non fa accenno ad una modifica. L'edizione italiana di *Von Hegel zu Nietzsche* è del 1949, sembra quindi essere precedente alla pubblicazione della seconda edizione tedesca rimaneggiata e modificata. L'edizione italiana, tuttavia, è condotta sulla seconda edizione tedesca,

Il fondamento teologico dava una interpretazione totalizzante dell'esistenza e della realtà, così come il lavoro, nell'età moderna e contemporanea, sembra coinvolgere l'uomo e l'esistenza in ogni sua sfumatura. Anche la sfera dei sentimenti e l'intimità sembra violata o almeno influenzata dal lavoro, tanto che le nostre esistenze materiali devono la loro sussistenza e sopravvivenza solo ed esclusivamente ad esso. Questo «mostro» che è la vita moderna, come la definiva Burckhardt, ha creato una «gabbia d'acciaio» (Weber) dove l'uomo moderno sembra essersi definitivamente e *volontariamente* rinchiuso.¹¹⁰

3 § Rousseau e la religione civile

Ritornando ora indietro nel tempo, Löwith coglie ancora un'altra immagine del fondamento che ha tutte le caratteristiche di una fede secolarizzata e immanente: la *religione civile* di Rousseau. Löwith analizza la posizione del ginevrino in un più ampio quadro concernente la posizione dell'*uomo* e del *cittadino* all'interno della società borghese moderna, arrivando alla conclusione che l'uomo attuale, il borghese moderno, secondo Rousseau, appartiene da una lato a *se stesso* e dall'altro all'*ordre civil*. Tale distinzione, spiega Löwith, ha origine nello stesso cristianesimo, poiché l'appello di Rousseau alla natura integra e incorrotta dell'uomo è connesso al mito cristiano del paradiso e del peccato originale. Il problema di Rousseau, come integrare l'uomo all'interno della *société politique*, ha una risoluzione di carattere religioso; la *religione civile*, infatti, garantisce l'unità della comunità politica con la religione cristiana e del patriottismo con i diritti dell'uomo.¹¹¹ Tutto il sistema di Rousseau è un tentativo, quindi, di organizzare e pianificare questa religione, poiché ogni dominio politico si fonda in primo luogo religiosamente e ogni religione specifica si limita allo Stato; finché sono in vita le divinità, inoltre, lo è anche lo Stato. Questo legame si spezza con la nascita del cristianesimo che, infrangendo il sodalizio del mondo antico tra politica e religione, dichiara il regno celeste superiore a quello terreno. Con la Chiesa romano-cattolica il cristianesimo diviene anch'esso un dominio di tipo politico, così che l'Europa stessa inizi a soffrire di questa

come indica la presenza della *Prefazione alla nuova edizione* firmata da Löwith da New York nel 1949 e soprattutto la presenza delle modifiche ricordate nell'*Anhang* al volume IV delle *SS*. Confrontando la prima edizione con la seconda di *Von Hegel zu Nietzsche* nel passaggio preso ora in esame, riscontriamo effettivamente la presenza nella prima edizione tedesca della frase poi eliminata nella seconda edizione e che Colli, per qualche motivo a noi ignoto - forse per porre maggiore enfasi sulla tragicità dell'esperimento nazista - ha voluto mantenere). Löwith ricorda che lo stesso Nietzsche scrisse in un aforisma che i «lavoratori dovrebbero imparare a sentire come soldati».

¹¹⁰ Uno studio classico sul tema del lavoro è la terza parte del volume di H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, USA 1958 (trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1999). La Arendt, tuttavia, non prende in esame il rapporto tra il lavoro e lo stato totalitario e si limita ad una disamina storica del problema dall'antichità alla moderna società dei consumi, con un costante riferimento critico all'opera di Marx (è l'intento effettivo di questo capitolo della Arendt). Sul problema del lavoro cfr. F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

¹¹¹ Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 301 (trad. it. p. 357).

scissione tra Stato e Chiesa, e, nel piccolo, l'uomo che appartiene ad una Chiesa non può essere a tutti gli effetti un cittadino completo, poiché i suoi principi religiosi contrasterebbero con quelli civili. Ecco quindi che Rousseau, proprio come i suoi successori che Löwith analizza nell'ultima parte di *Von Hegel zu Nietzsche*, assume le sembianze del riformatore religioso: avendo capito che il cristianesimo non è conciliabile con il mondo moderno e le sue esigenze, ne offre una sua lettura e interpretazione che va oltre il cristianesimo stesso. Tra i tre noti tipi di religione che Rousseau delinea, il tipo dell'*umanità*, dello *Stato* e quella *civile*, solo quest'ultima sembra essere la soluzione alla scissione:

«Essa non è né la religione cristiana della rivelazione né una religione di Stato pagana, ma la religione del cittadino umano, ossia, dell'uomo civile. Anche qui, tuttavia, l'unificazione riesce a Rousseau soltanto in apparenza. Egli si appella ora alla religione dell'umanità, che supera tutte le particolarità nazionali, ed ora alla più esclusiva educazione nazionale ed alla religione nazionale. La *religion civile*, che dovrebbe riunire i vantaggi di entrambe, rimane un semplice programma e un compromesso».¹¹²

§ 4 Il cristianesimo liberamente interpretato da Goethe ed Hegel

Come si è arrivati a questa situazione, in cui cristianesimo e modernità non cristiana, «vecchio» fondamento e «nuovo» fondamento, sembrano coesistere ambigualmente e influenzarsi a vicenda? Ci troviamo di fronte ad uno di quegli interrogativi guida posto all'inizio di questo capitolo: come è possibile che il cristianesimo abbia generato conseguenze secolari e anti-cristiane? Benché Löwith non risponda in modo esplicito a questo quesito, sembra quasi che il cristianesimo, in origine poco più di una setta o semplicemente una «controversia» all'interno dell'ebraismo, si sia sviluppato nel mondo in modo così ipertrofico da esplodere poi in infinite varianti e differenze. Il cristianesimo ha influito nel processo di modernizzazione del mondo, allo stesso tempo, una volta che il mondo, la società, lo *spirito* di un'epoca, acquistano autonomia, si eliminano mano a mano, almeno in modo *apparente*, le premesse *cristiane* della sua *autoaffermazione*. La presenza del fondamento teologico-cristiano, infatti, sarà la costante del pensiero occidentale anche quando si professerà laico o ateo. All'inizio di questo processo di *mutazione* del cristianesimo e della sua comprensione del mondo - mutazione, la quale, secondo la logica della secolarizzazione, è in realtà solo *apparente* - si trovano due figure della storia della filosofia che Löwith ritiene esemplari, soprattutto per la loro posizione di fronte al cristianesimo e alla modernità: Hegel e Goethe. La libera posizione di questi due grandi

¹¹² Ivi, p. 302 (trad. it. p. 358).

uomini di fronte al cristianesimo, il sentirsi liberi e autonomi spiritualmente secondo gli stessi principi del cristianesimo protestante, è il presupposto per la strada rivoluzionaria che avrebbe preso il via con la dissoluzione del cristianesimo intrapresa da Feuerbach. Löwith ricorda, infatti, il motto di Goethe già citato - «Noi tutti, inoltre, passeremo successivamente da un cristianesimo della parola e della fede sempre più verso il cristianesimo del modo di sentire e dell'azione» - come uno sguardo profetico circa il prossimo sviluppo *radicale* (tedesco) del cristianesimo (e dei tempi in generale) nel secolo venturo. Alla «rivoluzione» del cristianesimo si è opposta, tuttavia, una «reazione» anch'essa «rivoluzionaria»: «I due opposti esperimenti compiuti da Nietzsche e da Kierkegaard per giungere ad una nuova opzione tra paganesimo e cristianesimo costituiscono una decisa reazione a quel cristianesimo liberamente interpretato da Hegel e da Goethe».¹¹³ Goethe, che si dimostrava sia critico e scettico rispetto al cristianesimo quanto affascinato dalla potenza della sua religiosità e dal suo essere una religione «finale» a cui l'umanità doveva necessariamente raggiungere, poteva, infatti, proclamarsi tanto non cristiano quanto indignarsi di essere definito un pagano. Proprio come Spinoza, quello che Goethe onorava nel cristianesimo in quanto divino «era la forza produttrice in tutto quanto il mondo, contro la quale nulla possono la guerra o la peste, le inondazioni o gli incendi».¹¹⁴ È questa una posizione cristiana del tutto particolare, indolente, concreta e pacata, che concilia la «follia ebraica» e la «favola del cristianesimo» con la sua ammirazione per essa. Anche Hegel, benché con prerogative diverse, assume una posizione del tutto singolare rispetto al cristianesimo; solamente il fatto che esso venga giustificato filosoficamente e che il suo invero avvenga nella forma concettuale della filosofia, ci fa capire quanto distante sia la sua posizione spirituale dal cristianesimo che usualmente definiamo tale. Löwith continua affermando che nel momento in cui entra in crisi il sistema hegeliano - sistema *filosoficamente cristiano* - anche lo stesso cristianesimo inizia a dissolversi. Tale crisi del cristianesimo e della cristianità rimase però celata ad Hegel, rivelandosi, al contrario, a Goethe: «Hegel non ha visto giungere una vera e propria crisi nella storia del cristianesimo, mentre Goethe, verso il 1830, se ne è accorto chiaramente. Si doveva, infatti, o rimanere attaccati alla fede della tradizione, senza arrivare nella critica, oppure ci si doveva abbandonare alla critica e lasciare in tal modo la fede. Una terza soluzione era impensabile».¹¹⁵

¹¹³ Ivi, p. 34 (trad. it. p. 45).

¹¹⁴ Ivi, p. 38 (trad. it. p. 50).

¹¹⁵ Ivi, p. 40 (trad. it. pp. 52-53).

§ 5 La dinamica della storia e la struttura del progresso. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* e la riduzione analitica dell'uomo storico

Il grande scritto di Löwith del 1949, pubblicato originariamente in inglese con il titolo *Meaning in History*, è un'opera fondamentale della storiografia filosofica occidentale, uno dei primi studi che organizza una sistematica de-costruzione della filosofia della storia e del pensiero storico occidentale, mettendone in luce l'origine biblico-cristiana e la sua perdurante influenza nel pensiero storico in generale.¹¹⁶ In realtà, l'intuizione riguardante l'origine teologica, o meglio giudaico-cristiana, della filosofia della storia fu in principio di W. Dilthey,¹¹⁷ ma a Löwith spetta il merito di aver sviscerato dettagliatamente le sue premesse e di aver dimostrato che questo nucleo teologico, in realtà, continui a operare anche quando la filosofia della storia si professa laica o atea, credendosi del tutto svezzata dalla «zavorra teologica». Abbiamo visto nella sezione precedente, dedicata all'analisi di *Von Hegel zu Nietzsche*, che il fondamento nella modernità può cambiare nome e sembianze, ma la sua funzione teorica e fondante permane e influisce nello sviluppo teorico, pratico, quanto storico della civiltà e delle produzioni dello spirito.¹¹⁸ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, che si colloca più o meno alla fine del «pensiero storico moderno»,¹¹⁹ e più in generale alla fine dell'età moderna stessa, fu concepito negli USA dove Löwith di ritorno dall'esilio giapponese si ritrovava nella situazione di «un pesce che boccheggia nelle secche della teologia protestante».¹²⁰

¹¹⁶ Sulla recezione e sulle critiche ricevute da questo libro da parte teologica, cfr. U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg 1980 (Diss.), pp. 199-277. Interessante l'osservazione dell'autore a p. 238: Ruh fa notare che Löwith, in questo scritto sui presupposti teologici della filosofia della storia considerato il manifesto della «secolarizzazione», usi, tuttavia, questo concetto (reso sia con *Säkularisierung* che con *Säkularisation*) solamente nove volte. Rispetto ad altri autori, nei quali questo concetto descrive e caratterizza anche «singoli fenomeni», in Löwith la «secolarizzazione» ha un senso più generale, descrivendo in realtà una vera e propria mutazione e spesso *pervertimento* della comprensione cristiana della storia e del mondo.

¹¹⁷ Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1922), in *Gesammelte Schriften*, vol. I, cap. 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito: tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Milano, Bompiani 2007). È interessante citare alcuni passi di É. Boutroux che intende la concezione provvidenzialistica della storia come uno strumento delle mire di potenza e espansionistiche della Germania. Per la Germania, difatti, la storia è «le jugement de Dieu touchant les compétitions des peuples [...]». L'histoire nous dit quels sont les hommes et les choses que la Providence a élus. Le signe de cette election, c'est le succès» (É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Lettre à M. le Directeur de la «Revue des Deux-Mondes», 15 octobre 1914*, in *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1925, p. 121). La tesi hegeliana, secondo Boutroux, dell'identità tra *Weltgeschichte* e *Weltgericht*, e di razionale e reale, significa anche che «les vainqueurs, les puissants sont les élus de Dieu» (*L'évolution de la pensée allemande*, in *Études d'histoire de la philosophie allemande*, op. cit., p. 206).

¹¹⁸ Già in una lettera a L. Strauss del 21.11.1932, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 611, Löwith scrive di avere intenzione di tenere un corso che «intende mostrare come quanto poco la mondanizzazione (*Verweltlichung*) sia riuscita e come sia ambiguo tale rapporto secolarizzato che gli uomini moderni hanno con il “mondo”».

¹¹⁹ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 13 (trad. it. p. 23).

¹²⁰ Lettera a L. Strauss del 31.8.1948, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 672.

L'obiettivo principale di questo lavoro, definito anche «incomprensibile»,¹²¹ era decostruire genealogicamente la moderna fede del progresso, la quale, risentendo ancora della prospettiva escatologica biblica, assume la forma di un movimento verso un futuro perfettibile e senza fine. La critica della moderna fede del progresso colpiva direttamente anche uno dei miti fondatori della modernità: quello dell'uomo centro e fine della storia, così che il senso complessivo dello scritto fosse una diagnosi critica del mondo moderno stesso e una polemica all'antropocentrismo nelle sue forme culturali moderne. L'obiettivo primo della critica löwithiana, tuttavia, è lo *storicismo*, considerato come un «residuo» della filosofia della storia e ultimo risultato del processo di secolarizzazione della concezione del mondo e della storia cristiana, il quale, pur criticando e negando, in alcune correnti di esso, il *Leitmotiv* della filosofia della storia - il costante e infinito progresso verso il meglio - intende la realtà e il mondo come *storia*, l'unica categoria in grado di penetrare l'essenza dell'essere e dell'essente. Lo storicismo, infatti, e il relativismo storico che ne consegue, sono il frutto di questa moderna «sopravalutazione della storia», un qualcosa di sconosciuto al pensiero classico così come al pensiero biblico. «La moderna sopravalutazione della storia, cioè del “mondo” come “storia”, è il risultato della nostra alienazione dalla teologia naturale degli antichi e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo. Essa è estranea alla saggezza e alla fede».¹²² La filosofia della storia, nelle forme in cui si presenta a noi moderni, è cosa recente; l'espressione fu coniata da Voltaire nel 1756, l'anno in cui uscì il suo noto *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, un tentativo di comprendere *filosoficamente* le vicende storiche e lo sviluppo dell'umanità, riflessione nella quale il motivo conduttore della storia non è più Dio né la Provvidenza, ma l'uomo e la sua volontà.

È proprio su questo rapporto di derivazione tra filosofia della storia e storicismo moderno che si focalizza prevalentemente la critica di P. Rossi nella sua *Prefazione* all'edizione italiana di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.¹²³ Rossi si concentra sul lato metodologico, strumentale e categoriale dello storicismo, inteso come una disciplina che tenta di comprendere il mondo della storia cercandone gli strumenti ermeneutici adatti. L'equazione di Löwith tra storicismo e interpretazione del mondo come storia, è, quindi, un presupposto falso di Löwith da cui Rossi si discosta. Quest'ultimo, inoltre, chiarisce che il relativismo storico, che Löwith intende come una stretta conseguenza dello storicismo, è solo una eventualità dello storicismo stesso, per esempio del

¹²¹ Così K. Stichweh, assistente di Gadamer in Heidelberg e conoscente di Löwith, al convegno di Bologna «Metafisica e Nichilismo: Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche» (aprile 2004). Gli atti del convegno ora in C. Gentili (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2007.

¹²² K. Löwith, *WH*, p. 207 (trad. it. p. 220).

¹²³ P. Rossi, *Prefazione*, a *Significato e fine della storia*, op. cit., pp. 9-18, qui p. 14 e sgg.

pensiero «morfologico» di Spengler, mentre autori come Dilthey hanno sempre combattuto contro il relativismo e l'assolutizzazione di un singolo momento storico.

«Il rapporto tra esistenza umana e situazione, su cui il movimento storicistico ha fatto leva, non esprime una riduzione relativistica dell'uomo al processo storico, ma esprime invece un semplice canone metodologico, secondo il quale ogni manifestazione del mondo umano deve essere interpretata in base alla relazione con le condizioni della sua genesi e del suo sviluppo storico. Il presupposto della continuità della storia non è perciò, come vuole Löwith, l'«ultima fede» dell'uomo di cultura moderno, ma è un presupposto di ordine metodologico».¹²⁴

In virtù di questa rigida impostazione metodologica Rossi intende la differenza tra storicismo e filosofia della storia, negando così, *genealogicamente*, il rapporto di derivazione del primo dalla seconda. Tra la filosofia della storia e lo storicismo contemporaneo, infatti, Löwith non sembra accorgersi di un evento che ha magistralmente descritto nel suo *Von Hegel zu Nietzsche*: «la crisi della filosofia tedesca dopo Hegel, e la radicale trasformazione di termini della ricerca filosofica che essa ha rappresentato».¹²⁵ A questa crisi va anche riconosciuta, infatti, una funzione positiva, poiché nuovo punto di partenza per la ricerca filosofica, quindi, si deve anche «riconoscere che lo storicismo contemporaneo si situa *al di qua* di tale crisi, e non può venir ricondotto alla filosofia della storia. Tra questo e quello [...] c'è piuttosto un rapporto polemico, di opposizione ed anzi critica».¹²⁶ Un altro punto in cui Löwith non coglie nel segno è nella *valutazione*, che assume delle tinte dogmatiche, della filosofia della storia in generale. La filosofia della storia, infatti, non è solo il graduale dissolvimento della prospettiva di pensiero e della storia giudaico-cristiana, ma anche uno sforzo di liberarsi da essa, un tentativo di autonomia. Secondo Rossi, inoltre, Löwith include in questa secolarizzazione della prospettiva giudaico-cristiana anche il pensiero dell'Illuminismo che esprime, al contrario, il tentativo di ricondurre la storia alle sue effettive dimensioni umane, abbandonando la prospettiva di comprendere il suo significato in una prospettiva assoluta. Anche la nozione di «progresso», secondo Rossi, sembra essere stata troppo filtrata dal dogmatismo storiografico e filosofico di Löwith: c'è differenza tra la nozione illuministica di esso, che non è un progresso *necessario*, poiché mette in luce solo la consapevolezza del genere umano nel suo cammino e nel suo sforzo di autonomia e civiltà, e la nozione romantico-idealistica del progresso, inteso come *necessario* e garantita dalla natura assoluta del soggetto della storia. Rossi è chiaro: la

¹²⁴ Ivi, p. 14.

¹²⁵ Ivi, p. 15.

¹²⁶ *Ibidem*.

concezione storica dell'età dell'Illuminismo non ha niente a che vedere con la filosofia della storia che mette sotto accusa Löwith e che viene intesa dal filosofo come una fase di un processo che da Bossuet porta ad Hegel, poiché in entrambi c'è

«una visione teologico-provvidenzialistica della storia che è stata invece combattuta e respinta, con piena consapevolezza dalla cultura illuministica. In realtà, la critica della filosofia della storia, condotta dal pensiero contemporaneo, trae origine dallo sforzo dell'Illuminismo di interpretare il processo storico in base all'agire umano, e di elaborare un quadro storiografico fondato sull'idea di civiltà. Perciò lo storicismo contemporaneo [...] deve essere ricondotto a questa interpretazione *alternativa* del processo storico, e inteso come la sua continuazione sulla base di nuove esigenze metodologiche».¹²⁷

Sebbene i rilievi critici di Rossi non abbiano nulla da eccepire dal punto di vista formale e strutturale, sembrano, dal punto di vista teorico, non essere poi così distanti dalle posizioni löwithiane. Poco dopo, infatti, Rossi afferma che l'errore del pensiero storico moderno non consiste nel suo distacco dalla visione biblica della storia e quindi nella sua tendenza a secolarizzarla, e qui il filosofo italiano - in linea di principio - si trova d'accordo parzialmente con Löwith, ma «consiste piuttosto nella conservazione di pretese che erano valide soltanto sul terreno loro proprio, cioè sul terreno della fede»: ¹²⁸ questa, tuttavia, è proprio la posizione di Löwith che esattamente per questo motivo ha definito l'età moderna come *illegittima* - e qui il discorso rimanda alla polemica con Blumenberg - poiché trasborda sul piano della razionalità esigenze e pretese tipiche di un altro livello di realtà, quello della fede. A questo punto crediamo che la divergenza effettiva tra Löwith e la posizione «storicista» di Rossi si collochi solamente nel loro diverso tentativo di superare l'*impasse* creata dalla dissoluzione del pensiero storico biblico e del pensiero storico moderno in genere: se un movimento a ritroso verso la pura concezione teologico-biblica del pensiero storico è rifiutato da entrambi, poiché l'uomo moderno oramai ha altre esigenze e non riconosce semplicemente più come proprio quell'orizzonte di pensiero, l'alternativa storicista di Rossi, che intende operare una radicale *storicizzazione* della nostra concezione storica, non può, tuttavia, essere accolta da Löwith poiché rischia di ricadere in quel vortice dell'*occasionalismo* e del *relativismo* che assolutizza un momento storico a discapito di altri (benché, secondo Rossi, sia qualcosa che lo storicismo genuino ha sempre evitato di fare) intendendo l'uomo come agente e fautore della storia. Il superamento dello storicismo moderno andrà invece tentato, secondo Löwith,

¹²⁷ Ivi, p. 16.

¹²⁸ *Ibidem*.

riportando la storia umana all'interno della storia della natura e questa in una prospettiva *cosmologica* che si organizza intorno all'ordine necessario ed eterno del mondo, ordine dove l'uomo recupera il suo posto originario tra gli esseri naturali. Il giudizio finale di Rossi circa la prospettiva cosmica löwithiana sembra riduttivo: «un siffatto inserimento della storia nell'ordine immutabile della natura ne costituisce [...] la più completa vanificazione, in quanto subordina alla necessità del ciclo cosmico ogni senso specifico dell'agire umano».¹²⁹ Rimanendo all'interno di questa prospettiva di Rossi, infatti, la quale assegna estrema importanza all'agire umano nella storia, si potrebbe cadere nel rischio di sottovalutare l'importanza e la portata dell'impostazione *cosmologica* e *antropologica* di Löwith: posizione che recupera e ripropone l'antica visione naturale del cosmo e dell'uomo dopo duemila anni di cristianesimo e dei suoi prodotti secolari.¹³⁰

In un'altra occasione Rossi ha mosso delle critiche agli studi di Löwith, più in particolare alla sua contrapposizione tra tempo *lineare* della modernità e quello *ciclico* della classicità, portando a sostegno della sua posizione il fatto che là dove si presentò una insanabile dicotomia fra le due concezioni del tempo si trova, in realtà, un loro *intreccio* intrinseco e una loro *coesistenza* all'interno della modernità stessa.¹³¹ Rossi, inoltre, scrive che la tensione fra *freccia del tempo* e *ciclo del tempo* è compresente in gran parte della cultura del Seicento e in particolare nella filosofia di Bacone. Nulla da eccepire alle affermazioni di Rossi; anche Löwith, del resto, lasciava intendere la compresenza nella modernità e nella tarda modernità di modelli ciclici e unidirezionali, compresenza, tuttavia, non pacifica. Il conflitto, secondo Löwith, ha luogo perché la visione dominante che organizza e guida la prospettiva di senso della tarda modernità è quella *unidirezionale teologica* e non quella (pagano) *ciclica*. C'è, quindi, un intreccio tra le due visioni contrapposte e sicuramente il «ciclo» si affianca alla «linea»: ma il «ciclo» non determina né coinvolge la tarda modernità in modo decisivo e quasi esclusivo come sembra fare, invece, la «linea».

Un altro critico italiano di Löwith è G. Marramao. Il filosofo italiano ha condotto, più in generale, degli studi intorno al problema della modernità e della secolarizzazione, incontrando, quindi, l'opera di Löwith. Marramao riconosce al filosofo il merito di aver fatto breccia nella coscienza

¹²⁹ P. Rossi, *Prefazione*, op. cit., pp. 17-18; cfr. in proposito, O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997, p. 200.

¹³⁰ Cfr. E. Nolte, *Prefazione a Marx, Weber, Schmitt*, in K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit., pp. VII-XXI, qui. p. XVII, scrive: «Löwith dunque potrebbe essere considerato un sostenitore in chiave anti-cristiana della visione del mondo propria dell'antichità classica che, alla stregua di un Ludwig Klages, si sforza di interpretare la distruzione del mondo e della natura a opera della modernità, a partire da una radice antichissima».

¹³¹ Cfr. P. Rossi, in *Naufrazi senza spettatore - L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 39.

storicista dell'epoca e di aver scardinato la superstizione moderna della teoria del progresso. La lettura di Löwith, tuttavia, è affetta da un limite, poiché enfatizza «pressoché unilateralmente la genealogia a discapito della *stratigrafia concettuale*, vale a dire: dell'analisi delle metamorfosi e dei passaggi storico-concettuali determinati»,¹³² lasciando del tutto inevasa la vera domanda intorno a quali *traslazioni di senso* la temporalità della vecchia teologia della storia ha potuto dar vita alla filosofia della storia. Oltre a questo limite, di ordine metodologico, nelle ricostruzioni di Löwith ne è presente un altro: il non riconoscere la rinascita periodica (per esempio nel Rinascimento) dei *modelli ciclici* della storia e della temporalità. Questo comporta «l'incapacità löwithiana di scorgere la persistenza dell'intreccio di *linea* e *circolo* [...] e, in seconda istanza, l'assemblaggio sotto un'unica matrice di categorie sottese a fenomeni e complessi dottrinali fra loro assai eterogenei: messianismo, visione escatologica e visione apocalittica - in questo senso - sono tutt'altro che sinonimi». ¹³³ In realtà, benché Marramao colga nel segno l'eccessivo schematismo delle ricostruzioni di Löwith, le sue considerazioni sembrano andare un po' oltre lo stato di cose preso in esame dal filosofo. I modelli ciclici sono ancora presenti nella modernità, poiché la nostra coscienza storica è - come vedremo successivamente - ancora, confusamente, influenzata dalla greicità, quindi, si spiega la permanenza di modelli ciclici accanto a quelli di derivazione escatologico-biblica e Löwith ne è consapevole. Per quanto riguarda il secondo ordine di problemi, Marramao si sofferma sul lato eccessivamente schematico della lettura löwithiana intendendo, invece, solo parzialmente la sua intenzione - probabilmente offuscata da questo schematismo fin troppo rigoroso - ermeneutica più generale: è vero che Löwith non distingue tra messianismo, apocalittica etc... ma questo è secondario per l'economia della sua interpretazione della modernità quale secolarizzazione della prospettiva giudaico-cristiana. Abbiamo usato il termine *prospettiva*: Löwith non è interessato alla secolarizzazione di momenti singoli e specifici - al contrario di Bultmann - ma al fenomeno in quanto totalità, alla capacità della prospettiva cristiana di senso di *traslarsi* complessivamente in quella mondana e moderna che elimina la fede nella trascendenza mantenendo quella in un futuro perfettibile e infinito. Si risponde così anche alla prima obiezione di Marramao che nella interpretazione löwithiana coglieva una incapacità nel chiarire questo trasferimento di senso e temporalità tra la posizione cristiana e quella laica moderna.

Prima di addentrarci nell'analisi del testo e, soprattutto, prima di mettere in luce anche qui come il fondamento permanga in realtà immutato nella sua funzione teorica e fondante, ci sembra

¹³² G. Marramao, *Idola del postmoderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della Storia*, in G. Vattimo (a cura di) «Filosofia '87», Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 163-181, qui p. 167; cfr. anche il volume *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹³³ *Ibidem*.

opportuno ricordare alcune considerazioni generali e di metodo che Löwith propone nella *Einleitung* al suo scritto. Utile, quindi, dare una definizione di quello che ci si appresta a de-costruire e a de-strutturare: «Nell'analisi seguente l'espressione "filosofia della storia" è intesa a definire l'interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono poste in connessione e riferiti ad un significato ultimo». ¹³⁴ È chiaro, quindi, che essa dipende totalmente dall'interpretazione teologica della storia come *storia della salvezza*, e se effettivamente ha questa forma, non può più assurgere al carattere di «scienza», poiché come può essere possibile, si domanda Löwith, fondare scientificamente la fede nella salvezza? Löwith spiega anche il suo procedere a ritroso nella sua opera di de-costruzione della filosofia della storia: dall'esposizione delle teorie e letture della storia più moderne, come quella di Hegel, Marx, Burckhardt, e il positivismo, per giungere poi a quelle più antiche e più vicine alla teologia della storia di matrice biblica di Vico, Bosseut, il mistico Gioacchino da Fiore fino a S. Agostino. Il procedimento, non trattandosi di un mero gioco stilistico, è illustrato su tre diversi fronti: didattico, metodologico e sostanziale. In primo luogo, il lettore, se all'inizio sarà preso di sprovvista da questa inusuale esposizione storiografica, ne trarrà poi profitto, poiché:

«la concezione teologica del passato appare a prima vista estranea ad una generazione che si ridesta proprio ora dal secolare sogno del progresso [...]. Per questo sembra didatticamente opportuno iniziare da ciò che è familiare al pensiero moderno e considerare soltanto più tardi il mondo concettuale delle generazioni precedenti. È più facile arrivare a comprendere l'antica fede nella provvidenza attraverso un'analisi critica dei presupposti teologici della fede laica nel progresso, piuttosto che pervenire viceversa alla moderna fede nel progresso partendo dall'antica teologia della storia». ¹³⁵

In secondo luogo, la necessità di una comprensione storica del passato, che non trascuri i presupposti delle letture ed analisi più recenti, giustifica secondo Löwith il procedere a ritroso lungo la linea del tempo e il continuo reinterpretare e ripensare la storia stessa ai fini di una sua vera comprensione. Noi moderni, infatti, «comprendiamo - e travisiamo - gli antichi scrittori alla luce dei nostri pregiudizi attuali, leggendo il libro della storia dall'ultima pagina alla prima». ¹³⁶

In terzo ed ultimo luogo, il procedere filosoficamente a ritroso lungo il filo della storia è dettato da una necessità di principio: Löwith intende la nostra età come alla fine del pensiero storico moderno,

¹³⁴ K. Löwith, *WH*, p. 11 (trad. it. p. 21).

¹³⁵ *Ivi*, p. 12 (trad. it. p. 22).

¹³⁶ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

di conseguenza, i nostri stessi concetti sono «troppo consunti» per potervi fare totale affidamento. Se si vuole comprendere *ciò che è stato* per poi riannodarne le cause *con ciò che è*, è d'obbligo, quindi, ritornare, in questi «tempi d'incertezza», alla *matrice* originale del nostro pensiero. «E ciò non si può ottenere con un salto fantastico nel cristianesimo primitivo o nel paganesimo classico, ma soltanto attraverso una riduzione analitica di quel composito moderno che è la “filosofia della storia” ai suoi elementi originari».¹³⁷

Riflettere intorno al concetto della storia, secondo Löwith, è chiedersi e interrogarsi circa l'esperienza del male e del dolore prodotta dall'agire storico, da qui il tentativo di comprendere il senso dell'azione e del patimento umano nella storia stessa. Il pensiero occidentale ha dato due risposte diverse al problema del dolore: il mito di Prometeo, che si rifà alla tradizione greca, e la fede nel Crocifisso, il fulcro della dottrina cristiana. Queste due elaborazioni del paganesimo e del cristianesimo, tuttavia, benché siano la matrice del nostro pensiero occidentale, non sono mai cadute nell'illusione - tipica della coscienza storica moderna e della filosofia della storia - che la storia sia uno sviluppo progressivo capace di risolvere il problema del male e del dolore con la sua graduale e costante eliminazione. Anzi, il pensiero storico greco era qualcosa di totalmente altro, esente da considerazioni filosofiche o *profetiche* sul senso e sul fine della storia. Il pensiero degli storici greci era storia di avvenimenti politici, e interrogarsi circa il *senso* e la *fine* della storia è appannaggio della teologia della storia giudaico-cristiana regolata da un Dio assoluto che decide sul destino degli uomini. Löwith chiarisce, infatti, che la concezione della storia cristiana e post-cristiana è rivolta al *futuro*, invertendo il significato originario di *istorein* che si riferisce al divenire presente e passato. Nella concezione ebraica e cristiana della storia il passato diventa una promessa del futuro e il futuro è il vero centro di riferimento della storia, sempre supponendo, rammenta Löwith, che la verità riposi effettivamente sul fondamento «religioso dell'occidente cristiano», la cui coscienza storica è motivata e giustificata dall'orientamento escatologico da Isaia a Marx, passando da S. Agostino a Hegel, così come da Gioacchino da Fiore a Schelling. L'orientamento escatologico, in realtà, differenziandosi dallo schema ciclico della sapienza greca, fornisce un antidoto contro «l'antica paura del *fatum* e della *fortuna*». «L'*eschaton* non soltanto pone un termine al corso della storia, ma lo articola e lo riempie mediante un fine determinato. La concezione escatologica permette di dominare il processo temporale che divora le sue stesse creature, se non è limitato in modo significativo da un fine ultimo».¹³⁸ Pensare la storia all'interno della prospettiva giudaico-cristiana ci fornisce una «bussola», come la denomina Löwith, che ci orienta nel tempo, negli

¹³⁷ Ivi, p. 13 (trad. it. p. 23).

¹³⁸ Ivi, p. 29 (trad. it. p. 39).

infiniti eoni in direzione del Regno di Dio inteso come fine unico, ultimo e assoluto. Da qui, il passo dalla «teologia della storia universale» alla filosofia *laica* della storia, è breve. Siamo passati dalla storia politica dei greci - che si concentra su di una grande battaglia o su di un evento politico significativo del passato - alla teologia della storia, sorta dal profetismo ebraico;¹³⁹ dall'escatologia cristiana - che regola dall'alto gli eventi mondani futuri fondandosi su elementi soprastorici, quali la creazione, l'incarnazione, la passione di Cristo e la redenzione - all'interpretazione dell'uomo moderno: la filosofia della storia che secolarizza i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento mondano e che intende preparare e *volere* il futuro. «Polibio si occupava degli eventi passati che avevano condotto alla potenza romana. Gli storici moderni della stessa categoria si occupano del futuro dell'Europa, quando si volgono indietro ad esaminare la storia. Lo storico classico si chiede: come si è giunti a ciò? Quello moderno si chiede: come andrà a finire?».¹⁴⁰ Riassumendo possiamo dire che il venir meno del fondamento teologico ha dato il via alla storicizzazione e alla secolarizzazione della prospettiva escatologica biblica preparando, così, il pensiero storico moderno. Esso indaga il passato con un occhio rivolto al futuro e con la *speranza*.¹⁴¹ la *previsione* e la *preoccupazione* per il futuro diviene la chiave d'accesso alla storia. Questa tendenza al futuro, tuttavia, è una tendenza cieca e ambigua; essendo venuto meno il fondamento teologico cristiano, l'*eschaton* (Il Regno di Dio) è storicizzato e semplicemente sostituito con una spinta verso l'infinito, un progresso che pare avere un inizio ma non una fine determinata.¹⁴² La trattazione di Löwith, a questo punto, si snoderà intorno alle due grandi interpretazioni, quella antica *ciclica* e quella cristiana del movimento *escatologico*, quasi a definire il percorso dello spirito occidentale entro questi due simboli, il *circolo* e la *croce*, due letture del

¹³⁹ Löwith a p. 28 (trad. it. p. 38) riporta un passo tratto da H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fock, Leipzig 1919, p. 307 e sgg., che spiega la connessione tra teologia della storia e il moderno modo di pensare la storia. Lo riportiamo: «Il concetto della storia è una creazione del profetismo... Quest'ultimo è riuscito a creare ciò che l'intellettualismo greco non poteva produrre. Per la coscienza greca l'*ιστορία* si identifica senz'altro con il sapere. Così per i greci la storia è e rimane volta esclusivamente al passato. Il profeta invece è il veggente... La sua visione ha prodotto il concetto della storia in quanto essere del futuro... Il tempo diviene il futuro... Il creatore del cielo e della terra non basta per questo essere del futuro. Egli deve creare "un nuovo cielo e una nuova terra"... Al posto di un'età dell'oro in un passato mitologico si pone la vera esistenza storica sulla terra in un futuro escatologico».

¹⁴⁰ Ivi, p. 28 (trad. it. p. 38). Löwith continua in nota: «Che questa sia la preoccupazione fondamentale della coscienza storica moderna di uomini come Comte, Tocqueville, Renan e Nietzsche, ha dimostrato con la più grande evidenza Tocqueville, formulando nell'introduzione a *La Démocratie en Amérique* la domanda: "Où allons nous donc?"». Questa riflessione di Löwith e il rimando a Tocqueville ci ricorda la chiusa della prefazione alla prima edizione di *HN*, p. 5 (trad. it. p. 14): «Chi di noi potrebbe negare che ancora viviamo sempre di questo secolo [il XIX], e appunto per questo, comprendiamo la domanda di Renan, che è poi anche la domanda di Burckhardt, di Nietzsche e di Tolstoj: "De quoi vivra-t-on après nous?"». Come vediamo l'esigenza di interrogarsi sul futuro, anzi di pianificarlo e di renderlo sicuro, è uno dei motivi fondamentali e *fondanti* della coscienza storica moderna.

¹⁴¹ Il tema della speranza in Löwith ha un ruolo centrale *in negativo*: essa esemplifica l'atteggiamento «non filosofico» per eccellenza - atteggiamento che si riscontra soprattutto nella filosofia pratica e rivoluzionaria di Marx; di tutt'altro avviso è E. Bloch, assertore di una «ermeneutica della speranza» e di una «ontologia del non ancora». Sull'argomento cfr. D. Fusaro, *Filosofia e Speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Saonara 2005.

¹⁴² Secondo E. Troeltsch, il compito della filosofia della storia è «il superamento del presente e la fondazione del futuro».

tempo e della salvezza dell'uomo che ancora permangono nella nostra coscienza storica. «Anche i tentativi più recenti di interpretazione della storia non sono nient'altro che variazioni o contaminazioni di questi due principi».¹⁴³

¹⁴³ K. Löwith, *WH*, p. 30 (trad. it. p. 40). Delle ulteriori considerazioni metodologiche andrebbero condotte intorno alle due diverse edizioni di *WH*: la prima edizione americana *Meaning in History* del 1949 e quella tedesca *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* del 1953. H. Zabel, nel suo lavoro *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, (Diss.), Münster 1968, si sofferma in particolare sul diverso titolo dell'edizione americana rispetto alla tedesca. Sembra, infatti, che nelle due diverse edizioni avvenga un cambiamento concettuale. Riassumiamo l'interessante argomentazione di Zabel, tratta dalle pp. 211-213. Il termine tedesco «Heilsgeschichte» è traducibile in inglese con il termine «History of salvation», l'espressione usata nell'edizione americana. Tuttavia, Löwith, nell'edizione tedesca, così come nel saggio-risunto *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, e in altre pubblicazioni, utilizza il termine «Heilsgeschehen» e non «Heilsgeschichte». Il cambiamento è significativo in quanto dal termine usato da Löwith «Heilsgeschehen» scompare il concetto di *storia* (*Geschichte*). Che cosa intende, quindi, Löwith con il termine «Heilsgeschehen» e con quello di «Heilsgeschichte»? Nella prefazione all'edizione americana Löwith si sofferma sulla distinzione tra «Weltgeschichte» und «Heilsgeschichte», spiegando che il termine inglese «Salvation» non racchiude la possibile costellazione di significato e di senso del termine tedesco «Heil», come, per esempio, l'essere «sano», «sacro», «perfetto» in contrapposizione all'essere «malato», «profano» e «imperfetto». Il concetto «Heilsgeschichte», di conseguenza, ha un ambito di senso più ampio rispetto all'inglese «history of salvation». La combinazione «history of salvation» unisce, piuttosto, il progetto interno della storia con il pensiero della salvezza o della salvezza (*Heil-salvation*). «Weltgeschichte» e «Heilsgeschehen» identificano ognuno per sé, invece, gli eventi in quanto mondani o sacri. Löwith usando questi due termini composti, non intende la storia come semplice storia che si riferisce solo esteriormente al mondo o alla salvezza (*Heil*), ma è qualcosa che viene determinato dalle modalità del mondo o della salvezza. Sono due principi contrapposti di diversa modalità di interpretazione degli eventi. Il concetto di «Geschichte» (*storia*) nei composti adottati contiene in ognuno un significato specifico che non chiarisce, tuttavia, l'identità della struttura del concetto che si può evincere dal testo. La particolarità del termine «Geschichte», in tedesco, nella determinazione concettuale in quanto «Welt-Geschichte» o «Heils-Geschichte» è qualcosa che Löwith notò, tanto che nell'edizione americana la dizione «Heilsgeschichte» (history of salvation) viene sostituita con «Heilsgeschehen». Löwith, tramite questo cambiamento non semplicemente semantico ma anche *concettuale*, vorrebbe caratterizzare la particolarità della comprensione della storia teologica. Nella nota preliminare all'edizione americana, fa notare Zabel, si parla di «history of world» (*storia del mondo*) e di «history of salvation» (*storia della salvezza*), mentre nella versione tedesca, nei relativi luoghi abbiamo «Weltgeschichte» e «Heilsgeschehen», scomparendo, di fatto, il riferimento alla *storia* (*Geschichte*) e subentrando invece il riferimento all'*accadere* (*Geschehen*; quest'ultimo dettaglio sembra non essere considerato da Zabel). Nella nota nr. 1 al capitolo IX *Die biblische Auslegung der Geschichte* dello scritto *WH* (p. 196; trad. it. nota nr. 1, p. 209), Löwith chiarisce di adottare la lettura di O. Cullmann per condurre le sue ricerche sull'escatologia biblica, spiegando di trarre questa distinzione concettuale dallo studio di A. Schweitzer e dalle sue ricerche intorno al Gesù storico. Secondo Schweitzer, infatti, la storia va considerata dogmaticamente, altrimenti, separato dal suo apparato escatologico e dogmatico, il messaggio e l'azione del Gesù storico non è comprensibile. Löwith, seguendo la distinzione di Schweitzer tra storia empirica naturale e storia dogmatica o escatologica, trae la propria tra storia universale (*Weltgeschichte*) e storia della salvezza (*Heilsgeschehen*). Nonostante la dettagliata esposizione semantica e concettuale di Zabel, l'autore, tuttavia, non coglie il vero fulcro concettuale della distinzione löwithiana. Il verbo tedesco «geschehen» significa, infatti, «accadere», «succedere», da cui deriva il sostantivo «das Geschehen», con cui si intende l'«avvenimento», l'«accadimento»: non si tratta, quindi, di un movimento lineare, uniforme che si riscontra nel termine «Geschichte» (*storia*) ma di un qualcosa che «erompe», anzi, fa «irruzione» nella storia. Ecco perché A. Caracciolo, op. cit., traduce, giustamente, «Heilsgeschehen» con «evento salvifico». Conformemente, infatti, alle intenzioni löwithiane, abbiamo a che fare non semplicemente con una storia della salvezza, ma con la salvezza stessa che si *eventua*, che *accade*, nella storia. Ne consegue che la traduzione italiana del titolo dell'opera *WH*, reso con *Significato e fine della storia*, non è la traduzione migliore all'effettiva resa concettuale del termine *Heilsgeschehen*.

§ 6 J. Burckhardt: la continuità e il centro permanente della storia

Il volume di Löwith si apre con lo storico Burckhardt, la sapienza moderata e aristocratica che osservò il declino dell'Europa dalla sua fortezza di imperturbabilità, scetticismo e stoicismo. Come vedremo, anche in questo erudito, che ha rinunciato tanto alla fede nel progresso quanto a quella nella Provvidenza,¹⁴⁴ si agita, tuttavia, ancora l'«ambigua» forza della secolarizzazione, quella tensione teologica descritta come capace di influenzare e dirigere un movimento apparentemente laico e cristianizzato, in modo da dominarlo ancora. Se da un lato Löwith sembra implicitamente accorgersi di questo residuo teologico che permane in Burckhardt, tanto è vero che ne dà una sua descrizione, dall'altro lato sembra non notare che anche il «centro permanente della storia», ovvero, l'*uomo*, unica verità accessibile allo storico, è riconducibile, in realtà, a questo residuo teologico antropocentrico.

L'ammirazione di Löwith verso Burckhardt si rivolge, per prima cosa, alla sua onestà intellettuale: lo storico svizzero, che intendeva lo scopo della sua attività nell'«elevare a saggezza il sapere storico», si contrappone alle grandi costruzioni sistematiche di storia universale o di filosofia della storia avendo in realtà un compito più modesto che non può, né vuole, competere con una filosofia della storia. Le sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen* danno voce a questo programma: «Burckhardt rifiuta ogni tentativo di costruire un “sistema”, come pure ogni pretesa di “idee” sulla storia universale. La filosofia della storia è per lui una contraddizione in termini, poiché la storia coordina delle osservazioni, mentre la filosofia le subordina ad un principio. E parimenti rifiuta una teologia della storia». ¹⁴⁵ Burckhardt nelle sue analisi, infatti, non intende considerare l'apporto della religione, poiché la soluzione religiosa dell'enigma della storia appartiene ad una «facoltà intima», la fede, che egli non possiede né pretende di possedere. Contro ogni tentativo di sistematizzare la storia su di un unico principio assoluto, che organizza la razionalità della storia in fini primi ed ultimi, contro una tale struttura che solo i filosofi o i teologi della storia sembrano riuscire a carpire nel suo significato, Burckhardt rivendica l'incapacità dello storico profano a comprendere la storia così composta. Allo storico profano, infatti, sono ignari i principi primi e ultimi, rinunciando del tutto alla cerca di un significato ultimo *della e nella* storia, arrivando così ai lidi di uno *scetticismo*, un *punto saldo* nel vortice storico dove inizio e fine sono ignoti. A questo storico profano è comunque accessibile il vero centro *permanente* della storia: «l'uomo che patisce, che lotta e agisce,

¹⁴⁴ Cfr. Ivi, p. 12 (trad. it. p. 22).

¹⁴⁵ Ivi, p. 31 (trad. it. p. 41).

così come è, com'è sempre stato e sarà». ¹⁴⁶ Quest'ultima considerazione di Burckhardt ci consente almeno due osservazionini, di cui una sembra essere rimasta a Löwith in ombra.

In primo luogo, la riduzione della storia ad un centro permanente, incarnato dall'uomo che soffre e agisce, permette una riflessione di ordine antropologico. L'interesse della storia universale o della teologia della storia, per esempio in S. Agostino fino ad Hegel, si sposta dal Signore Assoluto e dallo Spirito Assoluto verso l'uomo finito, in balia degli eventi, ma autonomo e non più pre-guidato da fili invisibili trascendenti. L'uomo ritorna ad essere il vero protagonista della storia, ma non, appunto, nel senso hegeliano, come un individuo compreso e coinvolto, fino a scomparirvi, nell'evolversi della storia e del processo universale. Allontanandosi da questa posizione troppo estrema «si può valutare l'equilibrio della posizione di Burckhardt, la cui peculiarità consiste nel porre l'uomo al centro della *storia*, ma in modo tale che, *come suo centro*, poggi, in realtà, *su se stesso*. L'uomo sta dunque in mezzo alla storia non perché si trova nel suo mezzo, ma in quanto porta in sé la misura e la medietà». ¹⁴⁷ Tornando ad essere l'uomo che *agisce e patisce* il centro della storia, allo stesso tempo si nega il postulato di una «ragione divina nel corso degli avvenimenti»; di conseguenza, anche i principi sistematici della realtà - quello delle ricostruzioni hegeliane o quello della teologia della storia - sono negati proprio per loro conseguenze effettive, concrete e umane, conseguenze che vanno ostacolate e respinte: «la falsa credenza nella necessità assoluta dell'accadere, il superamento dialettico del negativo e lo sviluppo progressivo verso la libertà». ¹⁴⁸ Il punto di partenza di Burckhardt, per comprendere l'uomo all'interno della storia, è, quindi, *patologico*, poiché si concentra intorno al problema della sofferenza del genere umano, un problema che, come abbiamo visto, ha caratterizzato il nostro pensiero occidentale a cui quest'ultimo ha dato le due diverse risposte sopra ricordate. La considerazione intorno all'uomo centro della storia e che *poggia su se stesso* è anche il primo passo verso una lettura laica e de-cristianizzata degli eventi storici: in Burckhardt e nella sua antropologia, infatti, sembrano tornare delle spinte illuministiche, una tendenza all'autonomia e all'autoaffermazione contro il dogmatismo religioso o, comunque, dello spirito.

In secondo luogo, e qui Löwith sembra non aver notato questo «residuo teologico», la considerazione dell'uomo come centro della storia ci fa pensare all'antropocentrismo biblico e alla concezione (di origine, difatti, biblica) che intende l'uomo quale creatura privilegiata da Dio e

¹⁴⁶ Ivi, p. 31 (trad. it. p. 42).

¹⁴⁷ K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in *SS*, VII, pp. 39-361, qui pp. 123-124 (trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, op. cit. p. 86).

¹⁴⁸ Ivi, p. 128 (trad. it. p. 90).

centro della creazione. Ci ritroviamo, quindi, ancora una volta dinanzi alla presenza dell'invarianza teorica del fondamento? Burckhardt, riconducendo la storia all'uomo che patisce e agisce, non procede in modo simile alla teologia della storia che riconduce gli eventi mondani al volere di Dio, così come la filosofia della storia, da cui Burckhardt si allontana, di volta in volta riconduce il processo storico e il «vero» ad una diversa e sempre nuova immagine del vecchio fondamento teologico? Anche Burckhardt, quindi, che, come ricordò Löwith, si era emancipato tanto dalla fede nel progresso quanto in quella nella Provvidenza, è ancora vittima di questo ambiguo processo di secolarizzazione che lascia sopite, ma non del tutto spente, le prerogative cristiane del pensiero occidentale.

Nelle riflessioni di Burckhardt riportate da Löwith, tuttavia, sembra emergere anche un'altra immagine del fondamento teologico, cui lo storico dà il nome di *continuità* (*Kontinuität*), una sorta di *permanenza* nel fluire storico. Riteniamo che questo uso terminologico alluda ancora alla vecchia teologia della storia, benché il vecchio saggio di Basilea la rifiuti e neghi.

«Essa [la *continuità*] costituisce l'unico principio riconoscibile nelle *Weltgeschichte Betrachtungen* di Burckhardt, l'unico tenue filo che tiene insieme le sue osservazioni, dopo il suo rifiuto di ogni interpretazione sistematica filosofica e teologica. Tutto il significato della storia è riposto per lui nella continuità, in quanto criterio generale di misura per tutte le valutazioni storiche».¹⁴⁹

Questa continuità è, quindi, anche un metro e un parametro per considerare effettivamente la storia, per comprendere il suo significato: essa crea la tradizione (*Tradition*) e allo stesso tempo ce ne libera. Burckhardt ritiene il significato della continuità storica come essenziale per l'«esistenza umana» (*Menschendaseins*), poiché è l'unica prova del «significato del suo perdurare». Burckhardt non risponde all'interrogativo se questa continuità possa esistere anche oltre il fattuale storico, in una sfera trascendente l'umano, poiché noi non siamo in grado né di affermarlo né di immaginarcelo. Permane, quindi, la problematica eventualità, o almeno permane in noi, se anche questa continuità, in effetti, non possa essere ricondotta alla prospettiva *biblica* (in senso ampio), e se lo stesso Löwith, o Burckhardt prima di lui, abbia mai intuito la presenza di questo *residuo teologico*.¹⁵⁰ Questa continuità storica, in ogni caso, ci appare come qualcosa di dinamico che si

¹⁴⁹ K. Löwith, *WH*, p. 31 (trad. it. p. 42).

¹⁵⁰ Löwith, nel saggio *Mensch und Geschichte* (1960), in *SS*, II, pp. 346-376, (trad. it., *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 201-238, qui pp. 216-217), discute nuovamente la posizione di Burckhardt in riferimento al tema della «continuità» e della presenza di un «elemento duraturo» nella storia, il quale,

muove verso una direzione, benché né Burckhardt né Löwith sembrano riconoscergli un inizio o una fine: «il tenue filo della mera continuità senza principio, progresso e fine, non tiene assieme alcun sistema». Secondo Löwith, tuttavia, in Burckhardt «il significato della continuità consiste nella prosecuzione cosciente della tradizione (*Überlieferung*) storica, e la tradizione deve essere conservata e difesa contro la volontà rivoluzionaria di continui rivolgimenti».¹⁵¹ La tradizione, quindi, è un qualcosa che permanendo nel tempo si muove verso una direzione e che va conservata tramite la coscienza storica, proprio perché essa ha in realtà uno *scopo* da adempiere. La trasmissione e la conservazione tanto della coscienza storica quanto della tradizione, tramite la sua continuità, diviene un compito primario dello storico. Löwith, infatti, scrive che per Burckhardt coscienza storica e continuità hanno un carattere «sacramentale», sono la sua «ultima religione». Come vediamo si usa un gergo relativo alla fede e nel lettore si ricrea una atmosfera che ricorda un certo fervore religioso; inoltre, in quegli eventi politici e storici che hanno dato continuità alla tradizione occidentale, Burckhardt mantiene un elemento di «interpretazione teologica, se non provvidenziale».¹⁵² Nella continuità storica perpetrata dallo spirito occidentale, del resto, si può riconoscere «un fine storico su grande scala» evidente «almeno per noi»: «la creazione di una comune cultura universale (*Weltkultur*) che rese possibile anche la diffusione di una religione universale».¹⁵³ C'è anche in Burckhardt, quindi, un movimento dello spirito occidentale che muove verso un *telos* e che viene interpretato filosoficamente e investito di senso. La direzione della storia ha assunto rilievo e significato tramite alcuni eventi che hanno poi preparato la diffusione del

antropologicamente, caratterizza la base del mutamento storico. È la trattazione della storia stessa a richiedere una riflessione antropologica dalla quale vengono poi tratte conseguenze antistoricistiche; Löwith, infatti, scrive: «vi può essere un tempo storico solo in quanto nel corso e nel processo fuggevole della storia compare un elemento duraturo, anche se non eterno. L'informazione storica perderebbe qualsiasi interesse e senso, se anche gli avvenimenti della storia fossero solo transitori e non rimanessero almeno relativamente durevoli. Anche le rivoluzioni politiche, che fanno piazza pulita di tutto quanto esisteva in precedenza, sono significative per la storia e storicamente considerevoli soltanto se hanno conseguenze ampie e durature, e, quindi, sopravvivono a se stesse. La durata rappresenta la forma più elementare della storiografia e della vita storica [...]. Se però per la storia profana la durata rappresenta un elemento fondamentale della sua continuità, la riflessione sull'uomo, senza il quale non vi sarebbe la storia, si dovrà orientare secondo quanto permette all'uomo di sopravvivere alle vicende storiche. La conoscenza inattuale della natura costante dell'uomo non può essere sostituita dalla tendenza attuale a comprendere la sua esistenza storica. Per contro è soltanto la natura sempre identica dell'uomo ad essere alla base anche del mutamento storico. È necessario dunque attenersi al fatto che, se è vero che l'uomo si trova inevitabilmente entro la storia ed *ha* una storia, pure non vive di questa, non è la storia stessa e di conseguenza la storia e l'uomo non vengono mai ad identificarsi». Cogliamo subito la problematicità di questa riflessione löwithiana: il filosofo individua una costante antropologica nella storia che *dà senso* - o almeno *fondamento* - alla storia. Non ricadiamo qui, almeno parzialmente, nell'antropocentrismo biblico e nella convinzione che l'uomo che *fa* la storia è anche storia? L'aporia è superabile se per questa costante antropologica non s'intende l'uomo ma la sua *natura*, la sua *natura umana* che sempre permane e caratterizza la storia dell'uomo, adattandosi di volta in volta, nel fluire del tempo, al cambio delle condizioni e delle prospettive.

¹⁵¹ Entrambe le due ultime citazioni in *WH*, p. 36 e p. 32 (trad. it. p. 47 e p. 43). Nell'ultima citazione Löwith usa per «tradizione» il termine «*Überlieferung*» dove si accentua di più il carattere *tramandabile* di essa. In tedesco, non a caso, il verbo *überliefern* significa tramandare, trasmettere. Il termine, quindi, ha anche la sfumatura di significato di *cultura*.

¹⁵² Ivi, pp. 34-35 (trad. it. p. 45).

¹⁵³ Ivi, p. 35 (trad. it. p. 46).

cristianesimo; questi eventi vanno perpetrati nel tempo - costituendo così una *continuità* storica - tramite la *coscienza storica*, poiché facenti parte della nostra *tradizione*, che va preservata e *trasmessa*. Ci troviamo, in effetti, di fronte ad una interpretazione della storia, rivolta sì essenzialmente al passato, ma dove gli eventi che lo hanno fatto grande vengono poi ri-attualizzati nel presente, costituendo così una promessa per il *futuro*.¹⁵⁴ Sappiamo bene che tali nostre osservazioni sembrano andare ben oltre le considerazioni che si possono estrapolare da un primo esame dell'esegesi löwithiana circa Burckhardt, ma ad una lettura attenta, e considerando sempre la presenza del fondamento teologico che muta forma ma non cambia la sua funzione fondante, possiamo sostenere di non trovarci troppo oltre l'intenzione dell'analisi di Löwith. Questa compresenza e commistione di fattori classici, cristiani e «moderni» nell'interpretazione della storia del saggio di Basilea, del resto, non è sfuggita nemmeno a Löwith: «tra tutte le moderne concezioni della storia quella di Burckhardt è la più vicina alla natura della storia. Essa è “moderna” in quanto Burckhardt comprende sia la posizione classica sia quella cristiana, senza aderire a nessuna delle due».¹⁵⁵ Ritornando a riflettere sul concetto di *continuità*, che intendiamo quale residuo della prospettiva teologica, vediamo che nel *Beschluß a Weltgeschichte und Heilsgeschehen* Löwith stesso mostra come quella di Burckhardt sia *ancora* una *fede*:

«Burckhardt, infine, respinse le interpretazioni teologiche, filosofiche e socialistiche della storia, riducendo così il senso della storia a mera continuità [...]. Egli fu costretto a accentuare questa mera continuità, poiché essa era il misero resto di una più piena attribuzione di significato. Eppure la fede nella storia era per lui, come per Dilthey, Troeltsch e Croce, un'“ultima religione”. Era la vana speranza dello storicismo moderno che il relativismo moderno si sarebbe salvato da se stesso».¹⁵⁶

Lo storicismo moderno, infatti, si è trasformato in un dogmatismo metafisico dando estrema rilevanza alla storia in quanto essa include, determina e incarna - seguendo proprio il *Leitmotiv* ermeneutico di Dilthey - il *mondo dell'uomo in quanto tale*, storicizzando così anche la stessa *natura* e la *natura dell'uomo*. Tutto nell'esistenza dell'uomo diviene transitorio, vorticoso e mutevole, gli stessi valori eterni non lo sono più diventando transitori e *relativi*. Tale estrema temporalizzazione della storia e dell'esistenza ha condotto alla riduzione della verità a verità

¹⁵⁴ Il tema rimanda a W. Benjamin e alle sue tesi di filosofia della storia. Il passato carico di dolore viene recuperato e ri-attualizzato nel presente, in modo che scateni la sua carica messianica e redima i vinti. Anche quella di Benjamin potrebbe essere definita una interpretazione *patologica* della storia.

¹⁵⁵ Ivi, p. 36 (trad. it. p. 47). Ci si potrebbe chiedere, ritornando a leggere questa citazione, quale è la vera «natura della storia» di cui Löwith parla? Non sembra che Löwith abbia mai risposto in modo univoco.

¹⁵⁶ Ivi, p. 207 (trad. it. p. 220).

storica, relativa allo stato di cose che di volta in volta si presenta. Lo storicismo ha così portato al *nichilismo*, e poi al *decisionismo* che in un momento storico determinato vede *la* sua vera e propria realizzazione assoluta, il suo «esser vero». In questa situazione Burckhardt, con la sua teoria del «centro» e della «continuità» della storia, ha provato a dare un elemento di stabilità a questo vortice nichilistico e relativistico: un ultimo appiglio all'estrema storicizzazione dell'esistenza e del mondo. Cosa a lui riuscita solamente recuperando, involontariamente, due categorie di ascendenza teologica.

§ 7 Marx: rivoluzione ed escatologia

Una figura chiave della modernità, tra le più rilevanti nella de-costruzione löwithiana, è Marx, autore nel quale attesa messianica, elementi economico-scientifici e teoria politica si mescolano in una suggestiva commistione capace di raccogliere intorno a sé milioni di seguaci come se la sua teoria fosse una fede o una religione organizzata.¹⁵⁷ La dottrina di Marx è una teoria complessiva, unitaria, che copre la storia dell'Occidente in un unico arco intendendo analizzare e superare le contraddizioni della società moderna: «Questa omogeneità unitaria della dottrina di Marx, la cornice che la tiene coesa in quanto totalità, è una precisa idea della storia - e della fede in essa».¹⁵⁸ L'impianto storico-universale di questa interpretazione della storia e dell'Occidente - che si configura come una vera e propria filosofia della storia che va inserita all'interno della categoria ermeneutica della «secolarizzazione» - è, agli occhi di Löwith, qualcosa di secondario rispetto al suo carattere di *fede*. L'analisi della società moderna e capitalista è guidata, in realtà, da altri motivi e considerazioni non riconducibili ad un atteggiamento scientifico. Löwith si chiede, quindi, «se Marx si sia mai reso conto dei presupposti umani, morali e religiosi, della sua esigenza di creare un mondo nuovo ricreando gli uomini»,¹⁵⁹ poiché sono proprio questi elementi tipici della sfera religiosa dell'uomo che condizionano l'interpretazione della storia di Marx. Nelle sue opere

¹⁵⁷ È l'elemento dell'*entusiasmo*, il fatto di essere fin da principio una filosofia *pratica* che caratterizza il marxismo: cfr. K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, (1958) in *SS*, II, pp. 330-345, qui p. 330: «Anche altri pensatori, come Bousset e Vico, Spengler e Toynbee, hanno sviluppato delle teorie storico-filosofiche; tuttavia, non c'è un vicoismo o uno spenglerismo confrontabile con il marxismo. Questo significa che non c'è un movimento storico-universale che potrebbe rivendicare di praticare la filosofia della storia di Bousset, Vico, Spengler o Toynbee». Sulla matrice escatologica del marxismo cfr. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955, p. 78. (trad. it. Editoria Nuova, Milano 1978, pp. 73-74): «L'ESCATOLOGIA marxista attribuisce al proletariato un sapere collettivo. Le espressioni che utilizza il giovane Marx non lasciano dubbi sull'origine giudaico-cristiana del mito della classe [...]. Missione del proletariato, fine della preistoria per mezzo della rivoluzione, regno della libertà, si riconosce senza difficoltà la struttura del pensiero millenarista: il Messia, l'irruzione, il regno di Dio».

¹⁵⁸ K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, op. cit., pp. 330-331 (corsivo nostro).

¹⁵⁹ K. Löwith, *WH*, p. 46 (trad. it. p. 57). Questo sembra essere un presupposto scientifico desunto da Weber, o meglio, dalla sua teoria del *polifattorialismo*: un fenomeno sociale è, infatti, caratterizzato e originato da diverse matrici, sia ideali che materiali.

principali, quali il *Manifesto del partito comunista* e il *Capitale*, Marx sembra intraprendere una lettura dei concetti chiave,¹⁶⁰ quale proletariato, lotta di classe, capitale, sovrastruttura, in un'ottica universale di filosofia della storia che ha un compimento ultimo in un *eschaton* terreno.¹⁶¹ Löwith si rende conto che in Marx il fondamento teologico gioca ancora un ruolo determinante, tanto che la sua intera costruzione si basa esclusivamente sul carattere escatologico della storia, sulla sua forma rivoluzionaria, di rottura in avanti, che si caratterizza in fasi distinte per poi completarsi in un «Regno di Dio» terreno: la società giusta senza classi. Categoria centrale di questa soteriologia immanente è il *proletariato*: «Marx vede nel proletariato lo strumento storico per il raggiungimento del fine escatologico di tutta la storia attraverso una rivoluzione mondiale. Il proletariato è il popolo eletto del materialismo storico perché è escluso dai privilegi della società dominante».¹⁶² Il proletariato rappresenta la possibile salvezza della società futura proprio perché alienato e ai margini della società. Esso riserva in sé la proprietà della palingenesi e della rigenerazione umana avendo una funzione universale di redenzione sociale. Se si emancipa il proletariato si emancipa

¹⁶⁰ Cfr. K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, op. cit., p. 333: «Il concetto sociale economico della storia universale è contrapposto da Marx all'idea hegeliana di uno Spirito del mondo».

¹⁶¹ Löwith non fu il primo interprete che lesse l'interpretazione marxista della storia come un residuo dell'escatologia giudaico-cristiana; precedenti meno noti, ma altrettanto significativi, furono intrapresi nella letteratura filosofica fin dagli anni Venti. F. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, Bruckmann, München 1920, è il primo autore che equipara comunismo e *chiliasmo*, cercando di tirare una linea storica che parte dal chiliasmo primitivo cristiano fino a Marx e Engels, inserendo Marx nello sviluppo del chiliasmo *filosofico* iniziato con Lessing e intendendo il marxismo come «una interpretazione materialistica della filosofia della storia» (p. 231). A p. 52 si presentano come strutturalmente identici il marxismo leninista e il chiliasmo filosofico: «L'accordo del chiliasmo cristiano con quello marxista è, nella concezione fondamentale, [...] evidente». Più in generale, tralasciando un riferimento esplicito a Marx, ma concentrandosi sul passaggio dal sacro al profano che la secolarizzazione ha promosso in età moderna nella politica e nella dottrina dello Stato, ricordiamo anche C. Schmitt e la sua *Politische Theologie*, la cui prima edizione risale al 1922. A p. 43 (citiamo dall'edizione *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1996; trad. it. in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86) si dice: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti» (trad. it. p. 61). W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Erster Band. Die Lehre, Fischer, Jena 1924, come Gerlich, fa affidamento ai concetti chiave di «chiliasmo» e di «secolarizzazione» nella delimitazione del suo campo di ricerca: la società borghese contemporanea. Il chiliasmo, secondo Sombart, permette di scoprire, dietro al velo scientifico ed etico, il vero e più profondo sostrato *mitico* del socialismo (forti le analogie con Löwith, dove, tuttavia, non si fa uso del concetto di *mito* per interpretare il marxismo). Il mito, infatti, concetto che nella tradizione cristiano-giudaica è esemplificato da quello di «chiliasmo», è presente nello stesso socialismo in una forma di fede. Sombart utilizza la categoria della secolarizzazione per spiegare il moderno chiliasmo presente nel socialismo: «Quello che definisce il chiliasmo moderno è la sua secolarizzazione; il mito primitivo era religioso, quello moderno naturalistico» (p. 138). A differenza di Löwith, Sombart intende la categoria della secolarizzazione non come un concetto che descrive una derivazione, ma un concetto che rimanda alla differenza fondamentale tra il legame di tipo religioso e la perdita di esso. Di pochi anni precedente al libro di Löwith è il meno noto, ma altrettanto significativo, lavoro di J. Taubes *Abelandsche Eschatologie*, Francke, Berna 1947 (trad. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997). Taubes propone una analisi dei precedenti tentativi storici di filosofia della storia (citando molto spesso *HN* di Löwith) usando prevalentemente il concetto di «chiliasmo» e determinando l'«eredità» teologica della filosofia della storia. Il volume di Taubes è importante poiché getta un ponte teoretico (e *teologico*) verso la lettura di Löwith. Sul concetto di chiliasmo e il suo utilizzo nel secolo XVIII, XIX, e XX, cfr. U. Ruh, op. cit., pp. 217-229.

¹⁶² K. Löwith, *WH*, p. 46 (trad. it. p. 57).

l'intera società esistente, superando così le sue stesse fratture interne. La classe operaia è, come ricordato, l'erede della filosofia classica tedesca, un movimento che tende al rovesciamento delle categorie dello spirito in categorie dell'azione. Capovolgendo la dialettica hegeliana si passa dal concetto all'azione così da abbandonare l'interpretazione del mondo per iniziare la sua trasformazione. Al pathos rivoluzionario si alternano considerazioni di ordine antropologico, poiché l'uomo del proletariato è colui che si svincola dai rapporti borghesi sussistenti e che supera le contraddizioni e la dialettica *servo-padrone*.¹⁶³ Marx, di conseguenza, abbozza la concezione di un uomo nuovo che realizza e incarna gli elementi tipici della società moderna all'apice della sua industrializzazione capitalistica: il *proletario*. La società capitalistica è la condizione sociale della modernità alienata in cui l'uomo auto-alienato può, tuttavia, trovare il suo riscatto e la sua piena realizzazione così da rovesciare lo *status quo* alienato.¹⁶⁴ Löwith sottolinea la connotazione antropologica del marxismo e del proletariato: in quanto «esaspera e riassume gli antagonismi di tutte le sfere sociali, il proletariato è la chiave del problema della società umana».¹⁶⁵ Su questi presupposti, l'interpretazione storica dell'intera civiltà occidentale si configura come una *storia della salvezza* dove le forze che si muovono sono, essenzialmente, sempre le stesse. Il *Manifesto* è il documento dove, accanto alle spinte escatologiche e salvifiche, si consacra la *lotta di classe* a strumento ermeneutico del processo storico, lotta che percorre tutta la storia tramandata:

«Questa filosofia del proletariato in quanto popolo eletto viene sviluppata nel *Manifesto del partito comunista*: un documento che nella particolarità del suo contenuto ha valore scientifico, nella totalità della sua costruzione è un messaggio escatologico e nel suo atteggiamento critico è profetico. Esso inizia con l'affermazione radicale che “la storia di ogni società precedente è storia di lotte di classe” [...] - in generale, tra “oppressori e oppressi”».¹⁶⁶

¹⁶³ Cfr. K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, op. cit., p. 334: «Marx desume dall'analisi hegeliana della struttura della coscienza tra “servo” e “padrone” lo schema filosofico di questo antagonismo tra due classi tra loro contrapposte».

¹⁶⁴ L'analisi di Marx della società contemporanea di massa è simile a quella di poco posteriore di Nietzsche. Sia Marx che Nietzsche, infatti, sono condiscendenti verso questo stato di cose *alienato* e *massificato* (o meglio *democratico* nell'analisi di Nietzsche), poiché è l'unica possibilità che possa portare all'elevazione dell'uomo e al rovesciamento dello stato di cose. L'uomo *non alienato* di Marx e l'*oltre-uomo* di Nietzsche sono il risultato della modernità capitalistica e massificata che ha disconosciuto l'essere dell'uomo in quanto tale, per definirlo e caratterizzarlo con argomentazioni tecniche o di ascendenza metafisica. Ma anche questa esigenza di affermare un uomo nuovo contro la non umanità della modernità, è, in realtà, una categoria cristiana, o meglio una secolarizzazione dalla concezione dell'*homo novus* di S. Paolo.

¹⁶⁵ K. Löwith, *WH*, p. 47 (trad. it. p. 57).

¹⁶⁶ *Ibidem* (trad. it. p. 58).

La lotta di classe in Marx confluisce in uno scontro finale, una sorta di *Armageddon*, preparato proprio dalla società moderna capitalistica che ha avuto il merito di dividere in due i fronti di questa lotta: tenebre e luce, borghesia e proletariato. Il capitalismo - le tenebre incarnate dalla borghesia - ha condotto ad una spersonalizzazione di massa e alla cancellazione dei puri vincoli affettivi tra gli uomini, alla produzione disumana di materiali e apparati, perfino ad una specie di *autonomia della tecnica* che irreggimenta gli operai come se fossero soldati. Le forze naturali sono state soggiogate e il lavoro e la tecnica hanno condotto la civiltà occidentale verso il suo più alto grado di sviluppo economico e industriale. Al Marx diagnostico, storico e critico dell'economia si accompagna qui, nota Löwith, quello *moralista*, il critico indignato della società *disumana* moderna. Löwith, infatti, seguendo la lettura di Marx nel *Manifesto* ricorda che:

«Il rovescio di questo strabiliante progresso della civiltà occidentale è che essa ha posto definitivamente fine a tutti i rapporti patriarcali e umani [...]. La borghesia industriale moderna ha rotto i vincoli “naturali” che legavano l'uomo ai suoi superiori naturali. Essa non ha lasciato nessun altro vincolo tra uomo e uomo all'infuori del puro interesse, del mero calcolo indifferente».¹⁶⁷

Queste considerazioni di valore, come vedremo, non collimano affatto con l'intento di Marx di offrire una descrizione prettamente economica, scientifica ed una terapia alla brutalità del capitalismo. Tali giudizi di valore rimandano, infatti, ad un atteggiamento concernente la *fede* e alla presenza del *fondamento*, che, anche in Marx, muta forma ma non funzione. Adottando lo stesso metodo marxista di distinguere tra essere cosciente e forza propulsiva reale, tra lo stato di cose sociale effettivo e la «sovrastruttura» (*Überbau*) ideologica, Löwith smaschera la presenza del fondamento teologico nel *Manifesto*, e più in generale nel marxismo stesso, inscrivendo la teoria e il movimento comunista all'interno di una teoria della secolarizzazione. Infatti:

«ammesso che la storia giuridica, politica e spirituale abbia nelle condizioni economiche la sua “storia segreta”, la quale non coincide con i suoi riflessi ideologici, la stessa cosa vale per il materialismo marxistico. Poiché la storia segreta del *Manifesto del partito comunista* non è il suo materialismo cosciente e ciò che Marx stesso ne pensa, bensì lo *spirito religioso del profetismo*».¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ivi, pp. 48-49 (trad. it. p. 59).

¹⁶⁸ Ivi, p. 52 (trad. it. p. 63; ultimo corsivo nostro).

Lo spirito religioso del profetismo è il fondamento teologico che regge la costruzione storico-universale di Marx, la determina e la consolida dandole un senso ultimo. Benché si voglia presentare come un'analisi scientifica, consolidata su dati empirici, il *Manifesto*, spiega Löwith, è in realtà un invito all'azione e un documento profetico, tinto di cariche messianiche e rivoluzionarie. Il principio presupposto da Marx che regge la sua teoria, la contrapposizione tra due classi sociali distanti e nemiche, si rivela essere un giudizio morale basato sul concetto di sfruttamento che rinvia ad una precisa concezione e idea della giustizia che niente ha a che vedere con dati empirici o scientifici. Lo sfruttamento, in realtà, inserito nell'interpretazione marxista della storia universale, assume agli occhi di Löwith le sembianze del male radicale della «preistoria», o, biblicamente parlando, del peccato originale. Esso intacca e corrompe le facoltà morali e intellettuali dell'uomo: «In quanto male supremo, che contamina ogni caso, lo sfruttamento è molto di più di un fatto economico».¹⁶⁹ Lo sfruttamento, quindi, viene giudicato moralmente, assumendo la funzione di giudizio di valore, situazione che va al di là di una considerazione empirica dei rapporti sociali ed economici. Altre reminescenze teologiche, o meglio escatologiche, tuttavia, non mancano nel *Manifesto*. La stessa contrapposizione fondamentale tra classe borghese e proletariato è determinante e decisiva in quanto la prima incarna «i figli dell'oscurità» mentre la seconda quelli della «luce», una considerazione che ha più attinenza con l'escatologia e con la profezia che con l'economia politica o la previsione economica. La lotta finale tra bene e male e la distruzione della società capitalistica, l'intendere la storia come lotta di classe, l'anticipazione di questi eventi in un futuro imminente, a detta di Löwith, non sono affatto riconducibili al campo della scienza o dell'economia, né verificabili empiricamente.

«Soltanto nella coscienza “ideologica” di Marx la storia è nel suo complesso una storia di lotte di classe. La reale forza propulsiva che sta dietro questa concezione è un evidente *messianismo*, radicato inconsciamente nell'essere stesso di Marx, nella sua razza. Anche se egli, ebreo emancipato del XIX secolo, era decisamente anti-religioso e anti-semita, era pur sempre un ebreo dello stampo dell'Antico Testamento. L'antico messianismo e profetismo ebraico, che duemila anni di storia economica [...] non riuscirono a mutare, e l'insistente esigenza ebraica di una giustizia assoluta, spiegano la base idealistica del materialismo storico».¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ivi, p. 53 (trad. it. *Ibidem*).

¹⁷⁰ Ivi, pp. 53-54 (trad. it. p. 64).

L'intero schema storico del *Manifesto* riflette lo schema generale dell'interpretazione veterotestamentaria della storia intesa come un divenire provvidenziale della salvezza verso un fine dotato di senso. La borghesia e il proletariato sono la trasfigurazione moderna della lotta tra l'Anticristo e il Cristo alla fine dei tempi, il proletariato è il popolo eletto investito di una missione storico-universale, la funzione universale della classe oppressa corrisponde, invece, alla dialettica religiosa di croce e resurrezione mentre la trasformazione anelata del regno della necessità in uno della libertà è la realizzazione della *civitas Dei* nella *civitas terrena*.¹⁷¹ Celebre il passo di Löwith:

«Il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica. Ciò che sembra essere una scoperta scientifica [...] è dalla prima proposizione fino all'ultima ispirata da una fede escatologica che dal suo canto "determina" il peso e la portata di ogni singola affermazione. Non sarebbe stato possibile elaborare scientificamente la visione della vocazione messianica del proletariato ed entusiasmare milioni di seguaci con la mera constatazione di una situazione di fatto».¹⁷²

Löwith si rende conto che il marxismo, proprio come una religione organizzata, ha fatto leva e pressione sui sentimenti e sull'entusiasmo degli uomini, elaborando in tal modo il dolore e la speranza di un riscatto in una teoria escatologica che ha il suo fulcro nella *fede* in un momento ultimo di redenzione universale. Solamente così si spiega l'enorme successo di questa *filosofia*, capace di fare e incitare milioni di proseliti e di diffondersi enormemente nel mondo, proprio in un periodo in cui le fedi tradizionali iniziarono a venire meno. Il marxismo, quindi, si è proposto come un vero e proprio surrogato di una fede religiosa sviluppandosi sulla sua matrice biblica e secolarizzandosi in una sorta di teoria etica dell'azione, in una *prassi etica*. Löwith si chiede, infatti, il motivo del successo del marxismo, o meglio del suo essersi concretizzato storicamente a discapito, ad esempio, di altre teorie di filosofia della storia, a carattere sociale, come quella di Proudhon. Löwith ne individua la ragione anche nel fatto «che Marx comprese già da sé la sua *teoria* come una tappa sulla strada della *prassi* [...]. Marx è stato anche il primo e l'unico che chiarì la filosofia in quanto tale all'ideologia»,¹⁷³ trasformando la stessa filosofia in una attività che modifica il mondo non limitandosi ad interpretarlo. La filosofia dopo Marx non può essere più la stessa.¹⁷⁴

¹⁷¹ Cfr. Ivi, p. 54 (trad. it. p. 65).

¹⁷² *Ibidem*, (trad. it. *Ibidem*; corsivo nostro).

¹⁷³ K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, op. cit, p. 340.

¹⁷⁴ La domanda di Löwith è, allora, su queste basi, quanto sia rimasto Marx - nonché il marxismo occidentale stesso - dipendente da Hegel; come si vedrà dal passo seguente è un rapporto ambiguo, anzi *dialettico*, fatto di eliminazione e mantenimento. Cfr. K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in *SS*, V, pp. 186-

Marx ha spiegato il bisogno metafisico e religioso come una *sovrastruttura* ideologica che nasce dalla condizione sociale, politica - e, come abbiamo visto, anche *tecnologica* - dell'uomo. A questo punto, Löwith, che ha *scovato* la storia «segreta» del marxismo con le sue stesse categorie, si domanda come sia possibile che ancora oggi - a distanza di duemila anni dalla nascita del cristianesimo e da oltre un secolo e mezzo dall'elaborazione di questa escatologia immanente denominata «comunismo marxista» - l'antico messianismo eserciti un richiamo suggestivo e potente tanto da rappresentare il segreto modello religioso del materialismo storico, pur essendo mutate in questo arco di tempo le condizioni sociali ed economiche le quali dovrebbero essere il fattore determinante e esclusivo di tutte le forme ideologiche e di coscienza, quindi, anche del marxismo stesso.¹⁷⁵ Al quesito che Marx ha intravisto, ma a cui non è stato in grado di rispondere in modo convincente, risponde lo stesso Löwith, il quale sembra alludere alla teoria del *polifattorialismo* di Weber, autore, che ha ben compreso il substrato religioso di varie forme del razionalismo occidentale - nonché lo stesso lato oscuro e ambiguo della secolarizzazione - il quale conserva, accanto alle espressioni e forme di pensiero laiche, atteggiamenti riconducibili alla fede: «La giusta soluzione al problema non posto esattamente da Marx potrebbe essere che un unico “fattore”, come le condizioni economiche, non può mai “condizionare” la storia nella sua totalità e che un'interpretazione dell'intero processo storico esige un principio sistematico che non si può

220, qui pp. 188-189: «È merito di Marx aver riconosciuto e chiarito che se la metafisica di Hegel è la conclusione dell'intera tradizione filosofica fino a noi tramandata e se questa conclusione è una fine definitiva, allora la filosofia futura non può più essere filosofia nel senso fin qui tramandato. Essa diviene qualcosa del tutto differente: marxismo o socialismo scientifico, affatto teoretica, bensì prassi condotta allo scopo di una radicale trasformazione della società umana. Il pathos teoretico di Hegel di “riconoscere cosa è”, invece di postulare come dovrebbe essere, è inconciliabile con la tesi di Marx che quello che importa è *cambiare* il mondo e non semplicemente *interpretarlo* diversamente. Questa decisiva distinzione non è perciò relativizzata, poiché implica la prassi che trasforma il mondo, ovvero, una comprensione teoretica e una critica dello stato di cose. Non si può essere marxista nel senso di Marx e allo stesso tempo filosofo nel senso della tradizione valida fino ad Hegel. Quando Marx parla nei suoi primi scritti filosofici di una *Aufhebung* della filosofia (nel doppio significato di Hegel) e di superamento delle contraddizioni della società borghese messe in luce da Hegel, egli parla proprio nella sua lingua; quello che intende veramente e vuole non è, tuttavia, la riscossione di tali contraddizioni in una più alta unità che tutto comprende e che mantiene cancellando allo stesso tempo, bensì (molto non dialetticamente) la loro totale eliminazione. Marx assume il compito della filosofia conclusa con Hegel e pone il marxismo rivoluzionario, in quanto ragione pratica in divenire, al posto dell'intera tradizione finora tramandata. Se la validità della precedenza della teoria sulla prassi da Aristotele fino ad Hegel si rovescia e se la prassi sociale e storica smaschera la teoria come ideologia, la tradizione è, in realtà, arrivata alla fine. Solo un marxismo utopico come quello di H. Marcuse, Adorno e Horkheimer, che non prende nessuna decisione pratica, ma si limita, invece, ad una critica permanente dello stato di cose, può abbandonarsi all'illusione di operare sul terreno della dialettica hegeliana e di far valere il desiderio di Marx in maniera sublimata»; cfr. anche *Marxismus und Geschichte*, op. cit., p. 342 e sgg.

¹⁷⁵ Cfr. K. Löwith, *WH*, pp. 54-55 (trad. it. p. 66). È una domanda che si potrebbe rivolgere anche a Benjamin. Il filosofo ha compreso, infatti, che il marxismo se vuole sopravvivere e vincere la lotta contro il capitalismo deve fare affidamento alla teologia, la sua matrice. Nelle sue *Tesi di filosofia della storia*, questo elemento messianico del marxismo ha un compito: vendicare la memoria dei vinti, recuperare il loro dolore e riproporlo come elemento guida nella attualità.

assolutamente trovare in uno stato di cose neutrale».¹⁷⁶ Questo «principio sistematico», in base al quale sia possibile dare una spiegazione totalizzante del processo storico, è un principio di filosofia della storia che organizza di volta in volta la comprensione del mondo storico sotto una determinata categoria. Al di là della tendenza di vedere la storia come una perenne «lotta di classe» e attraverso il filtro esclusivo dell'economia politica, Marx interpreta il mondo storico ancora con le categorie onto-teologiche di Hegel: «Il principio fondamentale di Marx è quello stesso di Hegel - l'unità di ragione e realtà, di essenza universale e di esistenza particolare [...]. Facendo così proprio il principio di Hegel, Marx poteva dire di rimproverare ad Hegel non la sua affermazione teoretica della realtà della ragione ma la sua mancata realizzazione pratica».¹⁷⁷ Lo scopo di Marx, infatti, era quello di far uscire dal concetto la filosofia hegeliana così da poterla applicare alla realtà. Comprendiamo, di conseguenza, perché Löwith scrive che il marxista concorda con la filosofia hegeliana della storia nel suo *principio*, costituendo essa il presupposto del materialismo, ma non nel suo *svolgimento*. La conciliazione finale di Hegel con lo stato di cose e la sua impostazione *non critica* è il discrimine effettivo tra la sua filosofia e il marxismo; tuttavia, la struttura *teleologica* e *rivoluzionaria* sembra essere la stessa, benché Hegel l'abbia frenata nella sua conclusione di pensiero:

«Il messianismo marxistico trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo “materialismo”, la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia, mentre Hegel, per cui la fede è soltanto un modo della ragione o del “percepire”, decise al punto critico del suo sviluppo spirituale di conciliarsi con il mondo quale è. *In confronto a Marx la filosofia di Hegel è realistica*».¹⁷⁸

La particolare interpretazione löwithiana di Marx è inseribile in un più ampio contesto ermeneutico e filosofico concernente la *Marxforschung*, in particolare un ambito scientifico di essa che ha intrapreso una lettura dell'autore tramite concetti e categorie di ascendenza religiosa, inquadrando Marx e il marxismo in una più generale teoria della secolarizzazione. Benché Löwith, come ricordato, non sia stato il primo ad intraprendere un tentativo di questo tipo e benché abbia avuto

¹⁷⁶ Ivi, p. 55 (trad. it. *Ibidem*). Löwith continua: «Benché la fede comunista sia una pseudo-forma del messianismo ebraico-cristiano, le mancano i fondamenti di quello: l'accettazione volontaria dell'umiliazione e della sofferenza redentrice come presupposti del trionfo. Il proletariato comunista vuole la corona senza la croce, cioè vuol trionfare con la felicità terrena».

¹⁷⁷ Ivi, p. 60 (trad. it. 71).

¹⁷⁸ Ivi, p. 61 (trad. it. p. 72; corsivo nostro).

delle letture più o meno coeve di altri autori, la lettura löwithiana di Marx viene spesso presa come esempio di questo particolare tipo di interpretazione, e in modo critico, e in modo positivo.¹⁷⁹

Ci soffermeremo ora brevemente sulle due analisi critiche dell'interpretazione di Löwith circa Marx; critiche che si concentrano, in particolare, sul suo *procedimento*. Ci riferiamo a E. Bloch e a J. Habermas.

Tra Bloch e Löwith non corsero buone acque e la polemica tra i due assunse anche le tinte di un attacco personale. Bloch reagì subito in modo polemico alla pubblicazione di *Weltegeschichte und Heilsgeschehen* nel suo *Das Prinzip Hoffnung* del 1959.¹⁸⁰ Bloch iscrive la lettura löwithiana di Marx - definita con disprezzo come una «specie di ricerca genealogica sulla nonna nella filosofia» - nella linea di una storiografia di stampo borghese atta ad un tentativo di «uccisione antiquaria di Marx», nonché di una sorta di «rimpicciolimento di Marx» e di «un radicale tentativo d'annientamento con una specie di denuncia di plagio». L'interpretazione di Löwith circa Marx è espressione di un «atteggiamento spirituale reazionario» che vorrebbe eludere le nuove conoscenze in Marx riconducendole a delle «mitiche attese salvifiche delle origini», a qualcosa di irrazionale, che vengono così depotenziate e rese innocue. Bloch spiega che su questa linea interpretativa opera

¹⁷⁹ R. Buchbinder, *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Hegel*, Schmidt, Berlin 1976, raccoglie le espressioni guida tipiche di questa lettura di Marx: «Sostituzione, sostituzione pseudo-religiosa o religiosa; sistema con motivi cripto-religiosi o cripto-biblici; cristianesimo secolarizzato; sistema con tratti messianici, profetici, chiliastici ed escatologici» (p. 36). Sulla lettura del Marx «messianico» di Löwith cfr. la posizione critica - non tanto contro Löwith ma contro l'utilizzo unilaterale della sua intuizione - di M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin 1970, p. 355: «Come si sa, l'affermazione dell'origine della teoria e della prassi marxista dalle fonti dell'ebraismo è stata enunciata senza riserve e per primo da Löwith». Per contro, come lettura positiva, cfr. la recensione di M. Landmann a *WH*, in «Philosophische Rundschau», 1, 1953-1954, pp. 232-241, qui p. 235: «Che il marxismo sia un messianismo secolarizzato, lo si è di certo sempre saputo, ma Löwith pone la questione in una connessione più ampia».

¹⁸⁰ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, (1959), in *Gesamtausgabe*, vol. V, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 1610-1611 (trad. it. *Principio Speranza*, Garzanti, Milano 1994, pp. 1572-1573); critiche simili sono presenti anche nel volumetto *Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1969, pp. 126-127 (trad. it., *Karl Marx*, Il mulino, Bologna 1972, p. 52; la critica di Bloch concerne esclusivamente l'interpretazione di Marx, mentre non vengono toccati altri autori né si accenna ad una discussione intorno alla categoria di secolarizzazione, oggetto di scontro, invece, della polemica tra Löwith e Blumenberg). Anche secondo W. Heise, *Aufgeklärte Gegenauflärung. Bemerkungen zu Karl Löwith: zur Kritik der christlichen Überlieferung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 16, 1968, pp. 1347-1355, Löwith avrebbe «frinteso» Marx. Anzi, tramite l'interpretazione löwithiana di Marx che Heise analizza, l'intera impostazione filosofica di Löwith - filosofo definito come un rappresentante della «crisi della filosofia borghese» (p. 1355) - viene presa in esame. Nel confronto, infatti, tra Löwith e Marx, la determinazione della natura di Löwith assume le sembianze di una «formula romantica dell'estraneazione (*Entfremdung*) assoluta» e il tentativo di Löwith di interpretare e ordinare il pensiero del XIX secolo tramite la categoria della secolarizzazione conduce a costruzioni storico-spirituali assurde e a letture deformanti di Marx (p. 1352). M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, op. cit., p. 149 e sgg. spiega che il procedimento löwithiano spesso si concentra esclusivamente solo su alcuni temi e teoremi dei suoi avversari. Nel caso di Marx, quindi, ci troviamo dinanzi ad una sua semplificazione, poiché Löwith «è interessato esplicitamente solo al [Marx] filosofo della storia e non al [Marx] economista politico e teorico della conoscenza» (p. 152).

una sorta di feticismo delle fonti: «per cui da Marx si risale a Gioacchino da Fiore o ad Agostino o addirittura, infine, alle mitiche attese di salvezza della protostoria».¹⁸¹ Se in questa lettura di Löwith, possono passare, secondo Bloch, «il grande eretico e sognatore di età future Gioacchino da Fiore», quando arriviamo al *vero* obiettivo, ovvero, a Marx, ecco che Bloch si trasforma nell'intellettuale politicamente impegnato e attacca Löwith con critiche dure ma poco convincenti. Bloch, in questa lettura errata di Löwith, non fa altro che banalizzare le argomentazioni e i concetti del secondo, in modo che l'«umanità» venga intesa come la trivializzazione dell'idea del «figlio dell'uomo» e il regno della libertà della società senza classi nient'altro che il «regno di Dio». Nell'opera *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a detta di Bloch, lo sfruttamento è ridotto volgarmente a «preistoria» o, nel linguaggio biblico, diviene «il peccato di origine di questo eone», tanto che il filosofo considera sacrilego definire la lotta comunista come una pseudomorfosi del messianismo ebraico-cristiano. Löwith avrebbe, parole di Bloch, «battezzato» il marxismo smascherandolo come «plagio». La critica di Bloch appare esagerata, nonché in contraddizione con la direttrice fondamentale di tutta la sua opera: l'*utopia*. Caracciolo, in proposito, commenta che nell'opera *complessiva* di Löwith non c'è nessuna intenzione di un gretto e banale rimpicciolimento di Marx. «Lontanissima da lui l'idea di plagio, o la sottovalutazione della novità delle analisi marxiane, [...] Löwith semplicemente si meravigliava che per Marx Dio fosse ancora così poco morto».¹⁸² L'*Heilsgeschehen* che Löwith riporta alla luce dalla teoria politica di Marx è presente, in realtà, nella prospettiva di Bloch, tanto da scrivere opere che portano il nome di *Geist der Utopie* o *Das Prinzip Hoffnung* (che denotano una profonda conoscenza del testo biblico, con una netta preferenza per le sue componenti *messianico-apocalittiche*), dove, appunto, ciò che spinge l'uomo alla realizzazione di sé, del vero vivere politico e alla fine dello sfruttamento e dell'alienazione umana, è proprio la *speranza*, l'*utopia* dell'antico messianismo ebraico-cristiano, «il sogno in avanti che viene messo a punto nel marxismo perennemente aperto» (!).¹⁸³ Se anche in Bloch, come lasciano intendere anche molto esplicitamente altri passi di tutta la sua produzione, il marxismo è inteso come *messianismo secolarizzato*, perché mai scaglia contro Löwith critiche così dure e poco fondate agli occhi di un lettore attento, nonostante la presenza di questa omogeneità di fondo? La motivazione sembra vada cercata nell'ambito personale o «politico». Löwith, da parte sua, in un congresso su Hegel presso l'Università di Urbino nel 1965, attribuì a Bloch la posizione secondo cui gli unici veri pensatori sarebbero stati *Marx, Lenin e Stalin*, poiché unici filosofi che

¹⁸¹ E. Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, op. cit., p. 126 (trad. it. p. 52).

¹⁸² A. Caracciolo, op. cit., p. 135, nota 115.

¹⁸³ E. Bloch, op. cit., p. 127 (trad. it. p. 55).

cambiarono veramente il mondo.¹⁸⁴ In un saggio dello stesso periodo ancora un altro accento polemico circa Bloch quando Löwith discute ironicamente delle conseguenze dell'«esperienza della storia» sull'uomo moderno: «Di fronte alla mancanza di religiosità della storia ci si può convertire, andare in un monastero e affidarsi alla volontà di Dio; [...] Si può anche, senza fede cristiana e delusi dall'attesa di un ordine della società comunista, attenersi al “Principio speranza” [è lo scritto di Bloch], o abbandonarsi al vizio».¹⁸⁵

Abbiamo già discusso, nella parte introduttiva del presente lavoro, le critiche di Habermas a Löwith, riguardanti soprattutto la sua metodica di ricerca. Anche in questo caso, nella lettura löwithiana di Marx, le critiche si rivolgono al metodo di Löwith, senza comunque raggiungere i toni accesi della polemica tra Bloch e Löwith. L'analisi di Habermas si organizza, infatti, in un più ampio tentativo di confronto con le ultime e nuove interpretazioni di Marx in modo da delinearne affinità e procedimenti comuni. Anche Habermas critica la categoria della secolarizzazione che tende ad assumere un significato regressivo e, piuttosto che spiegare le questioni, le ostacola. Lo stesso problema del «residuo» teologico, quindi, né in Löwith né nei teorici della secolarizzazione sembra essere veramente affrontato. Il problema di questo «residuo» in Marx, spiega Habermas, non è facilmente liquidabile con un semplice ritorno a delle rappresentazioni religiose del passato che potrebbero spiegare la sua permanenza. Secondo Habermas, da una tale lettura filosofica che alla comprensione preferisce l'utilizzo dell'*analogia*, non è possibile estrapolare ciò che c'è di vero nel marxismo; anzi l'«ovvietà» (*Selbstverständlichkeit*) con la quale la riduzione della filosofia della storia rivendica l'evidenza del modello dell'escatologia giudaico-cristiana «è sorprendente». «Ciò che nella dialettica marxista, secondo l'identificazione della sua essenza con la dialettica hegeliana, rimanda oltre questa, viene messo in relazione, quale momento filosofico insolubile e irrazionale, con gli altrettanto momenti irrazionali dei modelli religiosi o mitici».¹⁸⁶ Habermas, criticando questa «semplificazione» che svela il «residuo» teologico e messianico come un qualcosa di irrazionale o mitico, sembra, tuttavia, quasi non volerne riconoscere gli effetti potenziali o effettivi sul marxismo stesso e sulla sua storia. Non ci sembra, però, un comprendere a fondo tale sostrato residuale, anzi, pare che Habermas intenda mettere da parte qualcosa che «non quadra». Löwith, al contrario, parte da questo «non quadrare» e lo analizza spogliandolo della sua veste apparentemente scientifica ed economica per scoprirlo, tramite la categoria ermeneutica della

¹⁸⁴ Cfr. L. Schirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «aut-aut», 91, 1966, p. 12; cfr. anche K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, op. cit., p. 189, nota 3.

¹⁸⁵ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, op. cit. p. 218.

¹⁸⁶ J. Habermas, *Theorie und Praxis, sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied am Rhein-Berlin 1963, p. 294.

secolarizzazione, come residuo teologico, come il fondamento che muta forma ma non funzione. Habermas relativizzando e «accantonando» questo «residuo», non coglie l'importanza che esso ha per l'economia funzionale del marxismo stesso e non vede in esso la scaturigine dell'*entusiasmo* che ha tratti religiosi e escatologici: elementi che hanno permesso la diffusione del marxismo come una vera e propria fede nel mondo.

Bloch e Habermas danno molta importanza all'aspetto critico e rivoluzionario della dottrina di Marx, rivestendola inoltre, soprattutto nel caso di Bloch, quasi di un velo di umanità, di un agire politico volto a ristabilire una giustizia su questo mondo in preda allo sfruttamento. Tale rilievo, che in Löwith è in secondo piano rispetto al carattere escatologico «latente» del marxismo - per usare un termine caro a Bloch -, va ricondotto ad una diversa visione della società che accomuna i due interpreti: Bloch e Habermas credono in una funzione *terapeutica*, quasi in una capacità d'*intervento* della filosofia nella società contemporanea. Tale filosofia declinata in chiave *terapeutica* è, appunto, di ascendenza marxista, una teoria, come ricordato, che si completa trasformandosi in prassi e superando il suo sostrato o residuo teologico-escatologico nell'afflato rivoluzionario. Ciò nonostante, le letture dei due critici di Löwith hanno il merito di non voler esaurire il marxismo in una presenza eccessiva e ingombrante del «fondamento» nell'apparato critico di Marx, proponendo anzi una sua ri-attualizzazione critica e non solo una *ermeneutica* della storia con una attenzione per la realtà *sociale* - realtà ignorata o quasi da Löwith, interessato esclusivamente al Marx «filosofo della storia».

§ 8 Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot: la sostituzione della provvidenza con il progresso

Nell'affrontare questa parte della discussione di Löwith intorno al problema del fondamento teologico, meraviglia quanto quest'ultimo, in realtà, sia ancora molto presente in autori parecchio distanti dal cristianesimo o che presero una posizione apertamente ostile contro di esso. Abbiamo già studiato il caso di Marx. Nella corrente materialista e anti-metafisica della filosofia francese che si sviluppò precedentemente e intorno alla rivoluzione francese, per confluire poi nella corrente del così detto positivismo (e di questa corrente *rivoluzionaria, atea e materialistica* di certo Marx è in parte debitore), troviamo ancora esempio della presenza forte e costante del fondamento e dell'universo morale, spirituale e concettuale del cristianesimo. Presenza ingombrante che si mette in luce non solo nella *struttura* delle varie teorie del progresso che popolarono l'Occidente a cavallo tra il XIX e il XX secolo, ma che influisce, determina e coinvolge lo stesso fulcro teoretico e tematico di un sistema filosofico. Non a torto un attento recensore di *Weltgeschichte und*

Heilsgeschehen, scrive: «L'effettivo punto culminante del libro non si trova nella presentazione di pensatori che si basavano ancora chiaramente sul cristianesimo, ma in quelli che presero una posizione blanda o addirittura nemica verso di esso».¹⁸⁷ È in questo settore della filosofia francese post illuministica, scaturita dall'ondata innovativa della rivoluzione francese, che la concezione della provvidenza si rovescia, pervertendo il suo carattere originario di forza trascendente che guida le sorti della storia, nella teoria del progresso che assume la funzione di *prevedere e provvedere* per il futuro. Löwith ci ricorda che originariamente il problema del progresso è nato nel campo delle arti e delle scienze (trovandosi su questo punto in accordo con Blumenberg) - la famosa *querelle des anciens et des modernes* che ha visto discutere il problema della superiorità o inferiorità dell'antichità classica verso i moderni; tale polemica, tuttavia, ignorò il problema del cristianesimo e del suo rapporto con la modernità. Quando il progresso divenne la *religione* degli uomini di cultura si arrivò al conflitto: la modernità, infatti, non assume una posizione critica solamente verso la classicità ma anche e soprattutto verso il cristianesimo. Uno dei problemi cruciali della modernità, come scrive Löwith in una lettera del 1946 a Strauss, è quello della «sostituzione»: «nel corso della formazione dell'idea di progresso, con Turgot, Condorcet e Comte la domanda non è già più se siamo andati oltre i Greci e i Romani, ma se possiamo sostituire il cristianesimo in modo positivo».¹⁸⁸ Pur mosso da un intento anti-cristiano, questo movimento di pensiero pre- e positivisticò era comunque conscio che il progresso dell'età moderna venisse mediato dal cristianesimo, il quale, superando il paganesimo classico e passando dall'Antico al Nuovo Testamento, introdusse una prospettiva progressiva nel pensiero occidentale. Si presenta quindi la classica contraddizione che muove tutto il pensiero occidentale moderno:

«In conseguenza di questa dipendenza originaria dell'idea del progresso dal cristianesimo, la sua accettazione moderna è equivoca: cristiana nella sua origine, anticristiana nella sua tendenza [...]. Le interpretazioni della storia in termini di progresso e decadenza, da Voltaire e Rousseau fino a Marx e a Sorel, sono il tardo ma ancora valido prodotto della teoria biblica della salvezza e della perdizione».¹⁸⁹

¹⁸⁷ M. Landmann, op. cit. p. 232.

¹⁸⁸ Lettera di Löwith del 14.8.1946, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 6. Strauss rispose nella lettera del 15 agosto 1946 (cfr. Ivi, pp. 660-663; trad. it. in K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, op. cit., pp. 22-26) obiettando che Comte e Condorcet non volevano sostituire il cristianesimo, bensì rimpiazzare il caos della modernità con un ordine razionale. Benché le due posizioni ermeneutiche intorno all'idea di progresso e, quindi, della lettura di autori come Comte e Condorcet sembrano essere distanti, in realtà sono affini, poiché entrambi muovono dalla constatazione di un ordine razionale perduto nel caos della modernità.

¹⁸⁹ K. Löwith, *WH*, p. 71 (trad. it. pp. 82-83).

In Proudhon la presenza del fondamento teologico viene alla luce nel suo stesso stile e nel suo *pathos* ateistico. La forza, anche blasfema, con cui conduce il suo attacco al cristianesimo ha infatti una «passione religiosa» simile a quella di Baudelaire. «Per quanto nel suo “anti-teismo” vi sia molta retorica, molta posa e molta esagerazione, esso è tuttavia ispirato dalla passione e dalla serietà di un’anima religiosa che fece uno sforzo violento per affermare la sua indipendenza».¹⁹⁰ Le espressioni di Proudhon sono, infatti, di ascendenza teologica, così come il suo orientamento spirituale, tanto da definirsi, da *ateista*, come uno dei pochi da poter continuare l’insegnamento della teologia e di capire a fondo la tradizione della Chiesa. Dalla lettura löwithiana di Proudhon sembra che il suo sistema abbia l’aspetto di una teologia antropocentrica *rovesciata*, dove l’uomo è sì al centro della «creazione» - se possiamo usare ancora un termine di questo tipo - ma si rivolge con tutte le sue forze contro Dio, poiché «Dio è *il male*». Proudhon si fa assertore, quindi, di un «ateismo umanitario» dove lo scopo ultimo è la liberazione morale e intellettuale dell’uomo: il Dio cristiano, ente creatore, sottrae alle sue creature la libertà, la sua forza creatrice e la facoltà di previsione. Ogni uomo intelligente e libero ha, quindi, un dovere morale: liberarsi da Dio che ostacola il progresso, la scienza, la libertà, il benessere sociale. Dio è il nemico dell’uomo, l’uomo non ha niente di divino né è fatto a sua immagine, piuttosto, è vero il contrario: Dio è fatto ad immagine della facoltà umana di «prevedere e di provvedere».¹⁹¹ Questa antinomia tra Dio e uomo, sembra però non facilmente risolvibile, anzi, la sua presenza è uno stimolo perenne alla lotta contro Dio, in modo da continuare la liberazione dell’uomo e il progresso delle facoltà umane.

Löwith chiarisce come anche la stessa interpretazione *progressiva* della storia di Proudhon non sia altro che una rivelazione della provvidenza divina secolarizzata, dove appunto, per la stessa intenzione del filosofo francese, essa viene sostituita dalla teoria del progresso. Proudhon, «teologo del progresso», intese la compresenza di elementi cristiani e anti-cristiani nella moderna struttura della religione del progresso. Il compito dell’uomo moderno è di sostituirsi a questa forza autoritaria ormai in declino, in modo che sulla terra regni la giustizia e la volontà dell’uomo. La storia sembra essere spinta da crisi, da sovvertimenti di valori e da nuove concezioni della giustizia. La provvidenza rimane nella struttura razionale del progresso che si sviluppa in continui miglioramenti nella coscienza della libertà umana e dell’eguaglianza degli uomini, prima davanti a Dio, poi davanti alla ragione e alla coscienza, per passare all’eguaglianza davanti alla Legge, infine

¹⁹⁰ Ivi, p. 75 (trad. it. p. 86).

¹⁹¹ Cfr. Ivi, p. 74 (trad. it. p. 85). Abbiamo a che fare con un rovesciamento della prospettiva feuerbachiana che, da parte sua, risolveva la teologia in antropologia e divinizzava l’umanità. L’ateismo umanistico di Proudhon, crediamo, è ben più radicale di quello di Feuerbach, benché entrambi non si congedino definitivamente dall’universo concettuale e morale del cristianesimo, rimanendo dei «pii atei» e dei «buoni anti-cristiani».

all'eguaglianza finale. Anche il momento dell'*eschaton* rimane invariato, poiché per Proudhon: «la prossima rivoluzione, che sarà economica e sociale, segnerà la fine dell'epoca della religione, dell'aristocrazia e della borghesia. Essa attuerà l'eguaglianza finale mediante l'“equazione [*Gleichsetzung*] dell'uomo con l'umanità”». ¹⁹² Tanta brama distruttrice e anticristiana, che corre alla pari con la crisi della modernità e della coscienza moderna che conduce al tramonto della vecchia Europa, non evita a Proudhon, tuttavia, di guardare con ammirazione alla ricchezza sociale, umana e spirituale del vecchio cristianesimo in declino. È il cristianesimo, infatti, che ha fondato e promosso la nostra società europea e che ha dato un impulso al progresso, alla libertà e alla coscienza nelle scienze e nelle arti. Ci ritroviamo di nuovo davanti alle riflessioni che abbiamo considerato all'inizio del presente lavoro: col venire meno e con la dissoluzione del cristianesimo, l'Europa intesa come una coesione sociale e spirituale viene meno, cade nella crisi e nella decadenza e non sembra avere speranza di risorgere, vista la mancanza di un elemento comune, di un fondamento forte che la possa risollevare. Il cristianesimo per Proudhon, ma per tutta una élite culturale e spirituale europea degli ultimi due secoli, è stato l'ultimo elemento coesivo dell'Europa e il catalizzatore della libertà umana. La dissoluzione e la decadenza, che Löwith ha raccontato nel suo *Von Hegel zu Nietzsche*, non sembra nemmeno per Proudhon conoscere fine: un atteggiamento ovviamente poco cristiano, quello di Proudhon, perché senza speranza, ricorda Löwith, ma è comunque «la fede in un regno di Dio venturo che ha ispirato la lotta di Proudhon contro Dio e contro la provvidenza, in nome del progresso umano». ¹⁹³

Anche il vasto sistema di filosofia positiva ideato tra 1826 e il 1829 da Comte si muove su questa linea progressiva, organizzata in «stadi», dello sviluppo umano. L'intero sistema si regge sia storicamente che filosoficamente, e ogni momento di esso, è, proprio come in Hegel, necessario. Anche la concezione di Comte si configura come una *teodicea* filosofica e storica che include in un unico arco un movimento progressivo dal principio alla fine: «*Tout concilier sans concession*, conciliare il mondo con Dio nella storia e mediante la storia, è l'intento comune di Comte e di Hegel. Entrambi trasformano il confuso spettacolo di sistemi di pensieri e azioni apparentemente contraddittori in “una fonte del più assoluto accordo”, dal punto di vista di una continua “evoluzione” tendente ad una fine». ¹⁹⁴ Anche Comte riconosce, come Proudhon, che l'impulso al progresso umano è stato dato inizialmente dal cristianesimo stesso, che si è svincolato in origine dal

¹⁹² Ivi, p. 73 (trad. it. p. 84); cfr. p. 76 (trad. it. 87) dove Löwith scrive che Proudhon si situa su quella linea interpretativa, composta da Marx e Nietzsche, i quali, da *ateisti* hanno portato avanti, paradossalmente, «la fiaccola dell'escatologia cristiana».

¹⁹³ Ivi, p. 77 (trad. it. p. 88).

¹⁹⁴ Ivi, p. 79 (trad. it. pp. 89-90).

dogma della legge mosaica per affidarsi alla legge evangelica. È in questo frangente che secondo Comte si origina l'idea di uno sviluppo progressivo della storia e dell'uomo in essa verso il suo compimento perfetto. Comte intende, infatti, rappresentare le tappe fondamentali dello sviluppo dell'umanità che perviene alla sua maturità e perfezione solo nell'ultimo stadio, quello scientifico dell'umanità occidentale. Löwith ravvisa anche in questa teleologia scientifica, apparentemente materialista e senza Dio, la presenza del *fondamento*. Innanzi tutto questo sistema deve introdurre un elemento di «ordine», elemento che Comte recupera secolarizzando la gerarchia cattolica (e così sembra confermarsi l'obiezione di Strauss a Löwith precedentemente ricordata).¹⁹⁵ Comte deduce dal processo storico una legge fondamentale, secondo la quale la civiltà umana percorre *tre* stadi prima di raggiungere il suo compimento. Questi stadi, che rimandano chiaramente alla prospettiva escatologica cristiana o meglio, al millenarismo di Gioacchino da Fiore, si dividono nello stadio teologico, metafisico e positivistico razionale. «Come l'era cristiana fu interpretata quale stadio finale, così anche l'era scientifica rappresenta l'ultimo stadio che conclude la trattazione del progresso storico dell'umanità».¹⁹⁶ All'interno di questo sviluppo costante della civiltà umana lo stesso stadio teologico, quello fittizio, è, quasi hegelianamente parlando, giustificato. L'interpretazione teologica della realtà, secondo Comte, ha avuto il merito, infatti, di incitare l'uomo e la mente umana al progresso e all'uscita dal suo «stato di minorità», per dirla con Kant.

Il problema fondamentale che muove le ricerche di Comte e che denota la sua dipendenza dal fondamento teologico, tuttavia, è quello dell'«ordine» e della coesione sociale. Nel XIX secolo i paesi più civilizzati dell'Europa, che secondo Comte erano l'Italia, la Francia, la Germania e l'Inghilterra, attraversano una profonda crisi sociale e politica che, in realtà, nasconde come sua causa una profonda crisi spirituale e religiosa. Come già accennato trattando la posizione di Proudhon, il cristianesimo, infatti, è venuto meno e la sua funzione di coesione sociale, culturale e politica è scomparsa del tutto. L'instabilità sociale, morale e politica è dovuta, quindi, alla lotta e alla confusione tra le varie interpretazioni sistematiche della realtà, quella teologica, quella metafisica e quella positiva. Per far fronte a questa anarchia sociale e morale e per scongiurare per sempre la possibilità di una crisi è necessario organizzare la forza stabilizzatrice dell'ordine. L'ordine cui Comte guarda con ammirazione - avendo esso contribuito a questa stabilità ricercata - è quello *cattolico* che tende alla creazione di un vero organismo sociale, al contrario della confessione protestante socialmente «sterile» e priva di prospettiva politica. Nella posizione di Comte, che nell'interpretazione di Löwith sembra essere inquadrata in una sorta di «tecno-

¹⁹⁵ Cfr. *infra*, nota 188.

¹⁹⁶ K. Löwith, *WH*, p. 81 (trad. it. p. 92).

craticismo conservatore», si tratta quindi di organizzare un «sistema capace di unire l'ordine conservatore e il progresso rivoluzionario»¹⁹⁷ in modo da concludere il processo di perfezionamento e di uscire dallo stato di dissoluzione. La filosofia positiva è la vera erede del cattolicesimo e deve far fronte al suo attuale stato di degenerazione. Comte intende, quindi, distinguere tra la dottrina cattolica, condannata oramai al declino, e la sua *organizzazione* che ha la possibilità di evolversi in filosofia positiva. L'*organizzazione* è il residuo teologico del cristianesimo cattolico che Comte riutilizza per dare fondamento al suo sistema, per garantirgli quella *stabilità* che dovrebbe riversarsi poi sul piano sociale. Il sistema cattolico segna un progresso rispetto alla concezione religiosa, morale e politica dell'antichità; con la separazione dei due poteri in spirituale e politico, l'etica universalistica cristiana mantenne la distanza dalle mere questioni politiche. La Chiesa, inoltre, dimostrò anche una superiorità intellettuale e morale, rendendo così possibile la formazione di una vera gerarchia. Rispetto alle monarchie ereditarie, inoltre, il cattolicesimo è ben più democratico perché chiunque può essere eletto al papato. Il sistema cristiano cattolico, inoltre, e questo è uno dei nodi centrali della filosofia positiva di Comte, sostituì alla morale militaristica e nazionalistica dell'antichità una morale pacifica e universale capace di accomunare tutto il genere umano. Il sistema cattolico ha favorito il progresso, preparando, già nello stadio teologico dell'umanità, il terreno allo stadio positivo e l'attuale società sotto l'aspetto politico, morale ed etico. A tanta ammirazione per la struttura organizzatrice e sociale del cattolicesimo si accompagna in Comte un profondo disprezzo per l'*anarchismo* sociale e spirituale della Riforma; Löwith, in proposito, ricorda:

«Come Bossuet e molti critici del protestantesimo, tra cui alcuni protestanti come Burckhardt, Lagarde e Nietzsche, anche Comte vide nella Riforma un movimento essenzialmente negativo che dissolse criticamente il sistema cattolico già in declino, senza sostituire un nuovo fondamento positivo alle sue conquiste pedagogiche e sociali. Secondo Comte, la Riforma si limitò a suggellare la situazione della società moderna».¹⁹⁸

Il protestantesimo, in quanto processo *negativo* ma *necessario* dell'emancipazione umana, ha rivoluzionato l'intera società europea moderna dal punto di vista filosofico, politico e morale. Diretto contro il sistema cattolico in crisi, tuttavia, questo movimento rivoluzionario era già in se stesso espressione di una crisi spirituale del sistema europeo. Secondo Comte, tuttavia, la rivoluzione protestante non riuscì del tutto a distruggere il valore e il significato del principio della

¹⁹⁷ Ivi, p. 84 (trad. it. p. 95).

¹⁹⁸ Ivi, pp. 89-90 (trad. it. p. 100).

separazione tra i due poteri (l'eredità più importante del cristianesimo) e solo da questo principio, con la mediazione della filosofia positiva, potrà originarsi un nuovo ordine sociale stabile. In questo principio - cancellato dal protestantesimo con il suo rifarsi alle origini e alla Chiesa primitiva -, secondo Comte, risiede il progresso stesso.

Löwith si domanda se leggendo i passi che Comte dedica alla funzione sociale del cattolicesimo, il filosofo francese non affermi involontariamente la necessità di un ritorno al cristianesimo cattolico e di un ripristino, quindi, delle sue basi teologiche e della sua dogmatica, piuttosto che superare ed eliminare veramente il cristianesimo nella filosofia positiva e scientifica. Il quesito di Löwith è legittimo, poiché qui si presenta nuovamente la capacità del fondamento teologico di determinare, caratterizzare e influenzare i prodotti storici e teorici in linea di principio a lui contrari, pur cambiando esso forma o nome. In Comte, infatti, il fondamento teologico-cristiano, o meglio, *cattolico*, ha le sembianze di una vera e propria fede che determina e definisce il suo sistema positivo. La sua critica al cristianesimo, a tratti feroce, viene riassorbita dalla sua fede nel compimento futuro, frutto della stessa prospettiva teologica cristiana; come tutti i suoi predecessori, Comte non si è reso conto quanto la sua idea di progresso e il suo sistema, dai tratti anti-metafisici e positivi, dipendano ancora dalla teologia non riconoscendo nemmeno che l'ultimo stadio dell'umanità è «positivo» solamente in quanto viene isolato dal generale processo di secolarizzazione, *pervertimento* e perdita della sostanza cristiana che determina sia l'ultimo stadio quanto i precedenti. La legge dello sviluppo progressivo del genere umano assume la funzione fondante e rassicurante della provvidenza che Comte intende «organizzare» rendendola intellegibile tramite la previsione razionale. Nonostante questo, non vede la parentela, anzi la «dipendenza», della religione secolare del progresso dalla provvidenza cristiana e dalla fede in un giudizio universale alla fine dei tempi. Nel suo sistema positivo e teologico pseudo-cattolico Comte non si accorse

«che la sua attesa di un “radicale mutamento dell’esistenza umana” dopo il trionfo della filosofia positiva era soltanto un pallido riflesso di quell’attesa escatologica di una nuova terra e di un nuovo cielo che costituì il nocciolo del cristianesimo positivo. La sua fiducia in un “futuro pieno di promesse” non è comprensibile senza riferimento alla fede cristiana che fece del futuro l’orizzonte decisivo del nostro pensiero post-cristiano».¹⁹⁹

¹⁹⁹ Ivi, p. 95 (trad. it. p. 105). A p. 94 (trad. it. p. 104) Löwith ricordava: «Egli [Comte] crede di poter migliorare il “sistema” cattolico, cioè la sua organizzazione sociale, eliminando la fede cristiana da cui esso deriva, e la dottrina cristiana su cui esso si basa. Egli crede in un sistema cattolico senza Cristo e in una fratellanza umana senza un padre comune; critica il carattere indeterminato e arbitrario della fede teologica, senza rilevare l’indeterminatezza e l’arbitrio

Il sistema di Comte è del tutto imbevuto di cristianesimo e delle sue creazioni spirituali: l'ateismo e l'aspetto materialistico-scientifico non hanno il sopravvento sul fondamento teologico, che, indisturbato, prosegue nella sua funzione di determinare e influire nei prodotti storici e culturali *apparentemente* ostili ad esso. Comte rimase (proprio come Feuerbach) un «pio ateista», non cancellando i predicati divini, quali l'amore e la giustizia, ma limitandosi a rifiutarne la sostanza. È proprio su questa sostanza, su questo fondamento *non scientifico*, del resto, che Comte organizzò uno degli ultimi progetti omnicomprensivi di filosofia della storia, dall'intenzione razionale ma dalla struttura di un fede religiosa: «Comte stesso e i suoi molti discepoli e seguaci credevano fermamente di aver trovato l'unico fondamento razionale e saldo sul quale edificare il futuro dell'Europa occidentale».²⁰⁰ Questo sistema, che si dice scientifico pur avendo la forma e le basi di una fede, è destinato a fallire. La stessa storia ha dimostrato che le promesse fatte in nome del progresso non sono state mantenute, e che la previsione razionale, che nasconde dietro di sé un atteggiamento di speranza cristiana, si è vanificata come una profezia non avverata.²⁰¹

Troviamo la stessa forte presenza del fondamento teologico nei predecessori di Comte ai quali vanno fatti risalire i principi fondamentali del suo sistema e della sua filosofia progressiva. Il principio dell'«ordine» e del «progresso» sono desunti, infatti, da Condorcet e dal suo *Schizzo di un piano storico del progresso dello spirito umano* del 1793 e la legge dei tre stadi dalle ricerche di Saint Simon e da Turgot: «Tutti e tre compirono la trasformazione decisiva della teologia della storia nella filosofia della storia avente inizio con Voltaire».²⁰² Condorcet è interessato allo studio dello sviluppo del genere umano e mosso dalla convinzione che la perfettibilità di esso e delle sue facoltà conoscitive sia praticamente infinita, tant'è che si arriverà un giorno alla perfezione dello status biologico dell'umanità, oltre a quello morale, sociale e politico. La sua fede esagerata nel progresso e nella perfettibilità, che lo stesso Comte considerava in questa misura assurda, lo collega, secondo Löwith, direttamente alla «speranza cristiana in una perfezione futura». «In uomini come Condorcet, Turgot, Saint-Simon e Proudhon la passione del secolo XVIII per la ragione e la giustizia divenne una specie di fervore religioso».²⁰³ È la stessa storia, in particolare la crisi spirituale avvenuta in Europa intorno alla metà dell'Ottocento e l'avvento del nichilismo - scatenatosi in due conflitti mondiali - che confutano totalmente le teorie progressiste: «La prognosi,

ben maggiore della propria fede nello sviluppo dell'umanità. Egli rinfaccia al cristianesimo di essere d'ostacolo alle sue stesse tendenze progressive per la pretesa di costituire l'ultimo stadio della storia umana, e, tuttavia, attribuisce la stessa finalità allo stadio scientifico "il quale soltanto caratterizza la fase finale della storia umana"».

²⁰⁰ Ivi, p. 96 (trad. it. p. 107).

²⁰¹ Cfr. Ivi, pp. 96-100 (trad. it. pp. 107-110) dove Löwith elenca tutte le previsioni ottimistiche di Comte poi non realizzate, anzi, del tutto confutate da eventi opposti.

²⁰² Ivi, p. 101 (trad. it. p. 111).

²⁰³ Ivi, p. 102 (trad. it. p. 112).

formulata da Condorcet, di un perfezionamento futuro dell'uomo non costituisce il risultato di conclusioni e di prove scientifiche, ma è una fantasia che scaturisce dalla fede e dalla speranza».²⁰⁴ Anche Turgot propose un abbozzo sistematico di filosofia della storia guidata dal principio evolutivo del progresso. Nel progresso della civiltà, riconosce il filosofo, il cristianesimo gioca un ruolo determinante preparando il terreno per lo sviluppo entusiastico e ottimistico dell'uomo. Il cristianesimo, secondo Turgot, è la religione vera, effettiva, naturale e superiore alle altre. Essa ha preparato l'uomo alla giustizia, alla carità, alla bontà, ha mitigato gli orrori della guerra, ha salvato l'eredità della tradizione classica e ha reso tutti gli uomini uguali tra loro. Löwith spiega che la comprensione del cristianesimo di Turgot è piegata ad un fine utilitaristico ben più che spirituale: la felicità umana nella storia. Benché ancorata ad una struttura teologica, la comprensione della storia di Turgot è più acuta e profonda di quella, per esempio, di Condorcet, poiché, ricorda Löwith, ha compreso la distinzione tra le azioni percepibili sul piano storico e le forze nascoste del divenire che danno vita a delle varianti, a dei «salti» storici. Questi salti nel progresso non sono attribuiti da Turgot alla provvidenza ma alla natura del genere umano che ne guida lo sviluppo. Tale distinzione rimanda direttamente alla tensione teologica tra volontà divina e quella umana:

«Turgot comprese che i movimenti storici costituiscono non già un progresso unidimensionale, ma una dialettica di intenzioni appassionate e di effetti inaspettati [...]. La legge naturale del progresso prende il posto della volontà soprannaturale. Malgrado questa secolarizzazione, Turgot non vide le vie della storia come una mera evoluzione: egli muove dalle ambizioni umane che, producendo i movimenti storici, contribuiscono *noles volens* ai «piani della provvidenza e al progresso dell'Illuminismo»».²⁰⁵

Concludendo, possiamo notare che Löwith, nella sua lettura in generale di questa corrente filosofica denominata *positivismo*, coglie l'elemento di *autoaffermazione*, di *autonomia*, incarnato dall'intelletto o dalle passioni dell'uomo. Questo principio autonomo, che induce l'uomo al salto verso la piena autoaffermazione di sé cercando di svincolarsi dal dogmatismo di una piatta evoluzione storica, è comunque ricondotto all'interno della prolessi escatologica, della speranza e della fede in uno stato di redenzione e perfezione del genere umano. Il processo di secolarizzazione, infatti, spoglia il processo storico del suo aspetto sacro, sostituisce la provvidenza con il progresso, favorisce l'ateismo (spesso, però, *pío*), ma non intacca il nocciolo fondamentale di questa fede. La teoria della *Neuzeit*, intesa come un inizio assoluto, incondizionata dal passato e in netta ostilità nei

²⁰⁴ Ivi, pp. 105-106 (trad. it. p. 116).

²⁰⁵ Ivi, p. 113 (trad. it. p. 122).

suoi confronti, non regge in questo quadro di teoria della secolarizzazione. Löwith riconosce certamente i nuovi caratteri dell'età contemporanea, ne caratterizza di fatto la cesura con il passato e con il tentativo di uno sviluppo autonomo, incondizionato, ma allo stesso tempo ne individua il legame indissolubile con la struttura teologica e teleologica cristiana, evidenziandone il suo carattere di fede.

§ 9 La cesura: Voltaire

Il *passaggio* dalla teologia alla filosofia della storia è individuato da Löwith con la comparsa nel 1756 del volume *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire, scritto che segna la cesura con il vecchio pensiero storico di matrice dogmatica e teologica che ribadisce l'affermazione del principio dell'autonomia della volontà umana. L'anticlericalismo e l'anticristianesimo di Voltaire, che non si regge su principi morali o strettamente filosofici quanto su rigide ricerche storiche, lo propone quasi come il primo distruttore moderno della cristianità in modo ben più radicale di Marx o di Feuerbach. Voltaire, infatti, «si proponeva di far crollare l'antico sistema religioso e in particolare la concezione cristiana della storia [...] minando le fondamenta dell'edificio politico e dell'«antico palazzo dell'inganno» costruito «1775 anni prima»».²⁰⁶ La confutazione della concezione tradizionale della storia di ascendenza biblica e agostiniana è intrapresa su basi storiche, o meglio, sulla *relativizzazione* dell'importanza della storia ebraica e del popolo ebraico nell'economia della storia universale. Il popolo ebraico viene posto allo stesso livello di altre popolazioni che hanno contribuito allo sviluppo della civiltà e la stessa storia della civiltà non viene più considerata esclusivamente in riferimento alla civiltà occidentale, ma, cosa nuova per l'epoca, si prendono in esame anche le culture dell'estremo Oriente. Provando una forte ammirazione per la millenaria cultura cinese, da poco entrata in contatto con l'Europa grazie alle missioni dei gesuiti, e per l'etica di Confucio, vero saggio, e trattando queste tematiche nel suo primo capitolo, Voltaire intraprende un vero e proprio attacco alla struttura della storia biblica e alla dottrina della creazione. La storia cinese, che adotta una cronologia astronomica e non biblica, è di gran lunga più antica e più civile delle «favole assurde» e dei miracoli contenuti nell'Antico Testamento, una storia presuntuosa di un popolo, quello ebraico, che vive nell'orgoglio di essere il popolo prediletto da Dio. La «scoperta» della Cina e della sua cultura, così come della cultura indiana, dà la possibilità all'Europa di confrontarsi per la prima volta con una civiltà non cristiana e con una differente concezione della storia: questo confronto permette all'Europa stessa di sondare nuovamente le basi della sua stessa civiltà, subendo allo stesso tempo un forte attacco alla propria concezione

²⁰⁶ Ivi, p. 115 (trad. it. pp. 125-126).

antropocentrica. L'Europa diviene un continente tra gli altri e l'europeo solo un uomo tra tanti, né migliore né peggiore di un suo simile all'altro capo del mondo. Voltaire si presenta al suo pubblico come «storico» e come «filosofo», raccogliendo documentazioni che interpreta liberamente senza l'ausilio, o meglio, la «zavorra», della teologia o del cristianesimo. A differenza della teologia della storia di Bossuet del 1681 - il *Discours sur l'histoire universelle* - di cui Voltaire si proclama persecutore e confutatore, la sua filosofia della storia distingue sempre tra storia profana e storia sacra, non entrando con esse minimamente in relazione. Löwith elenca i metodi e la critica storica a cui è sottoposta la storia biblica: per Voltaire la civiltà è lo sviluppo progressivo della tecnica e della scienza, delle leggi, della politica, delle conoscenze e degli scambi commerciali. A tutto questo si oppone il dogma religioso e le guerre politiche, i due oggetti principali di trattazione della storia politica e teologica di Bossuet.

Löwith ci ricorda che la concezione della storia di Voltaire è stata nettamente influenzata dalle nuove scoperte geografiche e scientifiche dell'età moderna. Queste rivoluzioni nell'ambito pratico portarono, di conseguenza, ad un ripensamento e ad un ridimensionamento morale e filosofico del valore della razza umana. La Terra è solo un pianeta tra tanti e l'uomo sembra impotente davanti al mistero che la circonda. La dottrina biblica della creazione dell'uomo quale *imago dei* subisce un altro fendente mortale e anche in questo caso la provvidenza viene sostituita dal *progresso*, da un lungo lavoro morale, scientifico e spirituale dell'uomo per conoscere e migliorare se stesso senza l'ausilio divino. Löwith spiega che quando Voltaire scrisse l'*Essai* il suo obiettivo critico era in primo luogo Bossuet e la constatazione che la sua storia *universale* in realtà non lo è affatto (poiché trattava solamente quattro regni), e, inoltre, che la storia non presenta un disegno provvidenziale. Altro punto critico di fondamentale importanza è l'eccessiva attenzione volta al popolo ebraico, come se questo tenesse le redini della storia universale. Tuttavia, questa relativizzazione dell'importanza del popolo ebraico nell'economia della storia universale, o meglio, il suo depotenziamento da storia sacra a storia profana, non affranca la filosofia della storia di Voltaire dalle sue origini biblico-cristiane, tanto che anche l'universalità (*profana*) cui mira Voltaire nel suo lavoro è solo apparente:

«La storia non diviene infatti universale per il fatto di abbracciare otto o ventuno civiltà invece delle quattro di Bossuet; essa diviene semplicemente generale [...]. La [...] storia [di Voltaire] mostra che la sua storia universale si riduce in verità ad una rappresentazione più vasta nel contenuto, senza tuttavia avere un orientamento unitario in un significato centrale. Ciò che dà unità alle sue osservazioni è soltanto la successione cronologica e l'idea del

progresso in quanto principio ipotetico. *La storia universale, diretta verso un unico fine e unificante, almeno potenzialmente, l'intero corso degli eventi, non fu creata da Voltaire, ma dal monoteismo ebraico e dall'escatologia cristiana. È l'unico Dio biblico che orienta e mette a fuoco universalmente la storia*».²⁰⁷

§ 10 Il passaggio dall'interpretazione teologica a quella filosofica e l'«educazione»: Vico

La vasta opera di ricostruzione empirica della storia della civiltà umana di Vico, la *Scienza nuova*, compare nella forma definitiva alcuni anni prima dell'*Essai* di Voltaire, precisamente nel 1744. Un'opera, ricorda Löwith, del tutto rivoluzionaria e troppo avanti per l'epoca, tanto che non fu quasi minimamente presa in considerazione. Questo enorme lavoro di storia universale comparata segna il passaggio tra l'interpretazione della storia biblica e quella immanente-empirica, toccando ogni aspetto della storia umana, quello sociale, religioso, filosofico, culturale, politico, etno-antropologico e istituzionale, nonché anticipando teorie e concetti che sarebbero divenuti comuni solo decenni se non secoli dopo.²⁰⁸ Tale interpretazione si regge - e questo è *in primis*, l'elemento di novità che distingue la posizione di Vico dai precedenti o successivi tentativi sistematici di interpretazione della storia, *in secundis*, l'elemento affrontato criticamente da Löwith - sul fondamento del principio filosofico di una eterna legge di sviluppo provvidenziale, non concepito in senso storico-progressivo né in senso cosmologico-ciclico.

Il mondo storico, secondo Vico, si distingue dal mondo naturale; quest'ultimo, in quanto opera di Dio, ci risulta inconoscibile, mentre il primo, che è un mondo di *fatti*, è opera dell'uomo e totalmente estraneo da una provvidenza trascendente. Il *factum*, di conseguenza, si equipara al *verum*, caratterizzando così la posizione anti-cartesiana di Vico.²⁰⁹ Il mondo storico segue, quindi, uno sviluppo autonomo che si configura in tre età,²¹⁰ in una successione di *corsi e ricorsi*. Questa interpretazione della storia non è, tuttavia, un progresso infinito verso il meglio o verso un grado di

²⁰⁷ Ivi, pp. 121-122 (trad. it. p. 132; corsivo nostro).

²⁰⁸ A p. 126 (trad. it. p. 137) Löwith, infatti, spiega che l'opera di Vico «anticipa non soltanto alcuni concetti fondamentali di Herder e di Hegel, di Dilthey e di Spengler, ma anche le scoperte particolari del Niebuhr e del Mommsen nel campo della storia romana, la teoria del Wolf su Omero, l'interpretazione della mitologia di Bachofen, la ricostruzione della vita degli antichi compiuta mediante l'etimologia dei Grimm e l'interpretazione storica del diritto di Savigny, la *Cité antique* di Fustel de Coulanges e la dottrina della lotta di classe di Marx e Sorel».

²⁰⁹ Sull'anti-cartesianesimo di Vico cfr. la prima parte del capitolo di Löwith dedicato a Vico, in particolare pp. 128-131 (trad. it. pp. 140-143).

²¹⁰ La struttura triadica della storia è un qualcosa di costante nelle interpretazioni storico-spirituali della civiltà umana. Vico, infatti, riprende l'immagine da un'antica tradizione egizia, Agostino propone anche lui tre epoche che seguono lo sviluppo spirituale, Gioacchino da Fiore interpreta la storia come un movimento escatologico suddiviso in tre fasi, Comte e il positivismo ripropongono una teoria dei tre stadi, la dialettica hegeliana si svolge in tre momenti... etc...

civiltà maggiore. Il progresso della civiltà, infatti, si organizza in una tensione tra origine e tramonto, dove lo scopo ultimo è la decadenza che permette il risorgere della civiltà da un nuovo stadio barbarico. L'intero *corso* storico, quindi, ricomincia nuovamente con un *ricorso* e la dialettica della storia si muove in un eterno ciclo di nascita-decadenza. La stessa cosa accade nell'epoca moderna, la quale, in realtà, è già un *ricorso*. In Vico, quindi, non si ha una vera e propria idea di progresso poiché questo andamento lineare è spezzato, intervallato, dalla ciclicità dei corsi-ricorsi, e, inoltre, dalla convinzione che ciò che è avvenuto in passato si ripresenterà nel futuro. Löwith ravvisa, comunque, una difficoltà e un'aporia nell'ampio sistema di Vico; alla fine della sua opera sembra infatti che il filosofo napoletano alluda ad un fine ultimo della storia: alla riunificazione del *mondo civile* per mezzo del cristianesimo. Questo perché Vico si riferisce ad una idea provvidenziale che guida il mondo, benché sia considerata come immanente e naturale e non trascendente e tendente ad un *eschaton* infinito.

«Incompatibile con questo tentativo di guardare ad un *mondo civile* cristiano come al compimento di tutta la storia è, tuttavia, il vero tema della sua opera, secondo il quale la storia non conosce né compimento né soluzione, ma è dominata nel suo processo dalla ricorrenza. Il corso normale è naturale e storico [...]. Il *ricorso* non è una ricorrenza puramente naturale e cosmica, ma una peculiare struttura della storia col significato giuridico di “appello”. Poiché al *corso* manca la finalità di un continuo progresso, esso deve appellarsi per così dire ad un'istanza superiore e far riesaminare il suo caso. La suprema corte di giustizia è tuttavia la storia provvidenziale in quanto totalità. La sua legge richiede, dopo un'età di decadenza e di estrema raffinatezza spirituale [...], il ritorno alla barbarie creativa del senso, per poter ricominciare di nuovo».²¹¹

L'interpretazione della storia di Vico, è, secondo Löwith, profondamente *ambigua*, proprio perché mescola elementi classici, come la teoria del circolo e dei ricorsi, con elementi di origine biblica, la tensione lineare della storia poi secolarizzata in una teoria del progresso. Allo stesso tempo abbiamo una attenzione per il mondo della storia, per il mondo *civile*, creato dall'uomo, che non è tipicamente classica o cristiana, ma *moderna*, quasi una attenzione antesignana dello storicismo. Questo mondo storico non ha nessuna relazione, ci spiega Löwith, con la *civitas dei* della teologia agostiniana se non per il fatto che la legge naturale che guida la storia dei popoli è chiamata «provvidenza». Come gli antichi Vico s'interessa dell'origine e dell'indagine dei principi, ma non è toccato dalla considerazione cristiano-moderna circa la speranza e il compimento futuro. Lo stesso

²¹¹ Ivi, p. 146 (trad. it. pp. 156-157).

andamento ciclico in corsi e ricorsi, che in S. Agostino veniva colpito da un rimprovero di ordine teologico-morale poiché *disperato* e senza fede, è per Vico la vera legge naturale in grado di spiegare ogni fenomeno, sia esso, appunto, naturale, che sociale e politico. Rispetto ad un autore classico come Polibio, che organizzò la storia per cicli, Vico, tuttavia, è un autore semi-cristiano. Infatti, e qui vediamo come Löwith colga implicitamente l'immagine secolarizzata del fondamento, la «ricorrenza ciclica è organizzata in funzione dell'«*educazione*» (*Erziehung*), anzi della «salvezza» dell'umanità, attraverso la rigenerazione della sua natura sociale. Essa «salva» l'uomo, in quanto lo conserva». ²¹² Il cristianesimo, del resto, nei secoli ha avuto proprio questa funzione educativa e di coesione, avvicinando molti popoli tra loro estranei e lontani grazie a questo comune denominatore universale. Senza il cristianesimo, infatti, non avrebbe luogo quella immensa cultura universale cristiana che Vico sembra intendere nelle ultime pagine della *Scienza nuova* - contraddittoriamente al suo intento iniziale di non concepire la storia come un movimento progressivo verso uno stato perfetto, migliore - come scopo finale della storia. Nonostante questa aporia vichiana, Löwith chiarisce che l'idea fondamentale di Vico non è né il progresso storico verso un compimento ultimo né il ciclo cosmico di nascita e morte di una civiltà, ma il processo storico-naturale di *corso* e *ricorso*, dove il ciclo ha un significato provvidenziale solo nella misura in cui è l'estremo rimedio alla corruzione umana. «La prospettiva di Vico è ancora teologica, ma i mezzi della provvidenza salvatrice sono storico-naturali. La storia ha un inizio preistorico; ma non ha fine né compimento, eppure è diretta dalla provvidenza, per amore dell'umanità». ²¹³ La «teologia civile ragionata» di Vico è, di conseguenza, ambigua, poiché si trova al valico tra teologia e filosofia della storia, cogliendo elementi e motivi e dall'una e dall'altra. Il fondamento teologico, la provvidenza e l'educazione, permangono anche in questa considerazione *civile* della storia e della civiltà umana, benché spogliati del loro carattere trascendente e organizzati in una interpretazione sistematica che sembra inconsapevolmente conciliare la visione ciclica classica e quella cristiano-moderna lineare.

§ 11 Gioacchino da Fiore: l'ispiratore dell'escatologia filosofica moderna

Uno degli autori centrali che Löwith prende in considerazione per chiarire al lettore la genesi della moderna filosofia della storia dall'antica prospettiva escatologica biblico-cristiana, è il profeta apocalittico Gioacchino da Fiore, vissuto a cavallo tra l'XII e il XIII secolo. L'abate italiano dell'ordine dei cistercensi è stato il primo che organizzò visioni apocalittiche e profezie in un vasto e completo sistema storico e allegorico, richiedendo la riforma della Chiesa e del suo apparato

²¹² Ivi, p. 148 (trad. it. p. 158; corsivo nostro).

²¹³ Ivi, p. 149 (trad. it. p. 159).

dogmatico e teologico, suscitando anche forti opposizioni politiche e l'accusa di eresia.²¹⁴ Il fervore messianico dei suoi scritti annunciava l'arrivo di una imminente svolta dei tempi e del ritorno del Signore sulla terra: la sua interpretazione della storia, benché così tipicamente medievale dal punto di vista simbolico e allegorico, è qualcosa che nei fondamenti ricompare in tutte le letture storico universali, sia esse si situino sul versante teologico sia su quello laico e filosofico. Gioacchino, ritenendo che la storia universale salvifica (*Heilsgeschichte*) abbia comunque un progresso immanente all'interno della storia, apre la strada e compie il primo passo verso l'idea mondana e moderna di progresso in modo rivoluzionario. Löwith ricorda:

«Gioacchino intraprese il tentativo rivoluzionario di delineare un nuovo schema di epoche e di successioni che ampliasse e sostituisse lo schema tradizionale del progresso religioso dall'Antico al Nuovo Testamento. L'oggetto e il fondamento di questa nuova interpretazione della storia della salvezza era la rivelazione di Giovanni con le sue figure e i suoi avvenimenti simbolici».²¹⁵

Le profezie di Gioacchino e il suo afflato rivoluzionario prevedevano nell'ultima epoca della storia la caduta della struttura gerarchica della Chiesa la quale sarebbe stata sostituita da una comunità di santi seguaci di S. Benedetto, con la funzione *storica* di salvare il mondo dalla dissoluzione e dalla perdizione. In Gioacchino è presente un ordine triadico che poggia sulla teoria della trinità e che caratterizza lo schema generale della storia. Tre diversi ordini, spiega Löwith, si propongono in tre diverse epoche: il primo ordine è l'ordine del Padre, il secondo del Figlio e il terzo dello Spirito Santo, ordine quest'ultimo che è appena iniziato con la terza epoca o epoca del «terzo Testamento» (la fine del XII secolo) che porterà a compimento la storia.²¹⁶ Trovandosi all'interno della seconda

²¹⁴ Cfr. Ivi, p. 158 (trad. it. p. 169), circa la potenza del messaggio di Gioacchino: «Per quanto remoto ci possa oggi apparire questo dibattito svoltosi nei secoli XIII e XIV, non c'è dubbio che esso ha fatto rinascere il fervore del cristianesimo primitivo e ha indirettamente condizionato la religione del progresso dell'epoca moderna».

²¹⁵ Ivi, pp. 158-159 (trad. it. p. 169).

²¹⁶ Anche E. Jünger ha fatto spesso riferimento alla profezia escatologica gioachimita delle tre epoche in riferimento alla prossima ventura dell'era dell'Acquario (uno dei temi centrali dell'opera di Jünger è proprio il problema del tempo e del suo computo). Cfr. *Al muro del tempo*, op. cit., pp. 280-282; *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*, Multhipla, Milano 1982, p. 267; *Le Travailleur planétaire. Entretien avec Ernst Jünger*, recueilli par Frédéric de Towarnicki, in «Les Cahiers de l'Herne», Editions de l'Herne, Paris 1983, p. 148; G. Lapouge, *Intervista a Ernst Jünger*, «Tabula», 5, 1981, p. 6; interessante il passo dello stesso Jünger riportato da J. Hervier, *Conversazioni con Ernst Jünger*, Guanda, Parma 1987, p. 115: «Gli astrologi prevedono l'avvento dell'età dell'Acquario; e certi correnti cristiane credono nell'instaurazione di un'era Johannica. Queste due concezioni del mondo sono dunque ottimiste e abbastanza in accordo. All'età del Padre succede l'età del Figlio, sempre con un intervento di mille anni, e alla fine arriva l'età dello Spirito Santo. Per gli astrologi è l'Acquario, una sfera, uno stato di estrema spiritualizzazione. All'inizio non se ne vede che il rovescio: gli antichi valori sono attaccati, divengono inaffidabili; è prima di tutto il padre che tende a diventare sospetto. Bisogna solo sperare che questa spiritualizzazione continui a progredire. Ma per il momento viviamo in un'epoca di transizione, di chiaroscuro, in cui i fenomeni nettamente definiti si fanno rari. Gli antichi valori non hanno più corso, e i nuovi non si sono ancora imposti». H. Kiesel, *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der*

epoca, Gioacchino non criticò apertamente la Chiesa del suo tempo né intendeva proporre una riforma rivoluzionaria dell'apparato teologico e liturgico del cristianesimo a lui contemporaneo. Le conclusioni rivoluzionarie in senso stretto comparvero solo più tardi, e precisamente nel XIII e XIV secolo, quando i francescani spirituali seguaci di Gioacchino proclamarono S. Francesco «nuovo Cristo» dell'ultima epoca che avrebbe comportato un cambiamento radicale della Chiesa di Roma e della sua struttura. Gioacchino, da parte sua, aveva previsto solamente l'arrivo di un nuovo messia che per amore del regno di Cristo avrebbe introdotto un rinnovamento spirituale rendendo manifesto quello che è rimasto nascosto nella dogmatica e nella simbolica teologica. Ciò nonostante la sua lettura escatologica della storia ebbe forti ripercussioni in campo politico e in campo ecclesiastico: la gerarchia *secolare* della Chiesa e la sua autorità tradizionale, infatti, venivano scosse da questo afflato rivoluzionario gioachimita riproposto dai francescani spirituali. «Lo sguardo dei francescani spirituali era rivolto ad un'immanente crisi radicale: lo sguardo della Chiesa si fissava e si fissa tuttora sul suo immutabile fondamento».²¹⁷

Senza entrare nel dettaglio dell'interpretazione storica di Gioacchino, analizziamo la sua influenza in età moderna, il suo aver coniato dei canoni escatologici che poi sarebbero stati recuperati da una filosofia della storia laica, se non dichiaratamente anticristiana, che non ha fatto del tutto i conti con il suo passato teologico. Löwith chiarisce che Gioacchino non poté prevedere che i risultati della sua intenzione di de-secolarizzare la Chiesa avrebbero portato alla secolarizzazione del *mondo*, promossa da un pervertimento dell'escatologia che si indirizzò non alle cose ultime ma alle *penultime*. L'attesa messianica di una «età della perfezione» ha condotto alla realizzazione di fatti storici rivoluzionari che ben poco hanno a che fare con un rinnovamento dello spirito trascendente. Cinque secoli più tardi questo rinnovamento dello spirito fu ripreso - e qui l'ironia di Löwith che ricorda l'accusa di Nietzsche alla filosofia tedesca, «mezza teologia» fatta da «mezzi preti» - da una sorta di «clero filosofico» che interpretò la mondanizzazione e la secolarizzazione del messaggio cristiano come la realizzazione «spirituale» (ma non *cristiana* in realtà!) del regno di Dio sulla terra. La linea genealogica di successione, da Gioacchino a *Hitler* (!) è così chiara quanto agghiacciante:

Moderne. Max Weber und Ernst Jünger, Manutius Verlag, Heidelberg 1994, p. 84, riporta delle interpretazioni *gnostiche* della lettura della storia di Jünger, infatti: «Konitzer [M. Konitzer, *Ernst Jünger*, Campus, Frankfurt/New York 1993] precisa [...] una tesi di Koslowski [*Der Mythos der Moderne: die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*, Fink, München 1991, p. 18 e sgg.] alla quale l'autore aveva richiamato l'attenzione due anni prima di Konitzer, ovvero, che il confronto di Jünger con la modernità segue uno schema gnostico. Questo significa [...] che Jünger intende la storia come un processo il quale si muove in tre fasi di creazione ed origine, caduta e depravazione, redenzione o nuovo riempimento».

²¹⁷ K. Löwith, *WH*, p. 169 (trad. it. p. 180).

«Come tentativo di realizzazione, il pensiero progressivo di Lessing, Fichte, Schelling e Hegel poté trasformarsi in quello positivo e materialistico di Comte e Marx. Il terzo Testamento dei seguaci di Gioacchino riapparve come “terza Internazionale” e “terzo Reich”, bandito da un *Dux* o da un *Führer* acclamato salvatore e salutato con *Heil* da milioni di uomini». ²¹⁸

Nel primo *Anhang* a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Löwith sviluppa e commenta questa genealogia - forse con tratti dogmatici e troppo lontani dalla sua moderazione e scepri che l'hanno reso famoso - collocando tutto il pensiero occidentale moderno lungo questa linea progressiva che parte dall'escatologia biblica fino agli Stati totalitari, invalidando di conseguenza la pretesa moderna di essere un inizio assoluto, senza presupposti e incondizionata. Il sistema escatologico di Gioacchino e la sua struttura storica progressiva triadica fu riproposta in età moderna da Lessing nella sua *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, dove, facendo esplicito riferimento a Gioacchino, si «depura» la sua dottrina dalla fede nella rivelazione sostituita dal concetto di educazione (*Erziehung*). La terza età di Lessing ha, in realtà, tutte le caratteristiche di quella gioachimita: un'ultima fase della civiltà umana unificata dal segno della ragione, dell'autoaffermazione e dal compimento della rivelazione cristiana. L'influenza di Lessing fu forte in Francia, dove venne recepita dal positivismo che andava sviluppandosi, passando poi in Germania nel periodo dell'idealismo che razionalizzò il cristianesimo adottando il Vangelo dello spirito di Giovanni, il più filosofico tra gli altri. In Fichte, che si definiva cristiano ma fu per contro accusato di ateismo, l'ultima età della storia è una età di peccato e corruzione in attesa che venga l'Apocalisse e la rigenerazione. La forza del cristianesimo viene alla luce proprio in periodi radicali, di sovvertimenti spirituali, sociali e politici, i quali traggono origine dal radicalismo del messaggio

²¹⁸ Ivi, p. 172 (trad. it. pp. 182-183). Continua Löwith sottolineando la sua interpretazione genealogica della storia: «L'origine di questi tentativi di dare un compimento alla storia nella storia risale all'aspettativa dei francescani spirituali che un conflitto ultimo avrebbe condotto il processo della salvezza alla sua realizzazione storica finale e compiuta». Tale conflitto ultimo è la stessa lotta di classe di Marx o il mito della violenza di Sorel, e perché no, la «guerra totale» del nazismo. Sull'immagine del *Terzo Reich*, cfr. A. Dempf, *Das Dritte Reich*, in «Hochland», 29, 1931-1932, Band 1, pp. 36-48 e pp. 158-171. A p. 36 si dice: «Il terzo Reich è un ideale futuro, lo schema della fede nel progresso»; a p. 170 si chiarisce il rammarico dovuto all'utilizzo di questo concetto da parte di un gruppo politico: «Peccato che da noi l'idea del terzo Reich sia diventato un motto di partito». L'autore benché non utilizzi il termine secolarizzazione, sembra comunque adottarne l'idea concettuale genealogica. Dempf intende individuare l'origine della fede moderna nel progresso nel complesso delle radici religiose dell'Illuminismo. Afferma, inoltre, che il passaggio dalla teologia della storia alla filosofia della storia è stato preparato dalla stessa teologia: «L'*oeconomia temporum*, il computo del piano divino del mondo nella successione temporale umana-educativa conduce al concetto del *processo regni*, dello sviluppo del Reich. Le radici religiose della moderna fede nel progresso sono da cercare qui. La fede nel progresso dello spirito è divenuta la fede secolarizzata nel progresso dell'intelletto» (p. 161).

cristiano, il «primo sovvertimento di tutti i valori della storia» per dirla con Nietzsche. «Anche l'ateismo radicale, in tempi post-cristiani, trae la sua forza dalla fede cristiana nella salvezza».²¹⁹

Secondo Löwith, ben più che Hegel, il tentativo di Schelling di fondare filosoficamente questo terzo regno dello spirito è quello più profondo e più carico di conseguenze. Nella sua *Philosophie der Offenbarung*, infatti, interpreta Paolo e Giovanni quali apostoli del futuro, giustificando così la sua proposta di una religione spirituale dell'umanità: solamente in tal modo il cristianesimo potrà rimanere la religione dei tedeschi. È sicuramente un tentativo che si accomuna a quello hegeliano di «salvare il salvabile» del cristianesimo moderno in dissoluzione, cercando di tradurre in concetti razionali la verità del cristianesimo originario. Questo tentativo, come abbiamo visto nella prima parte del presente lavoro, si situa sul versante opposto a quello della teologia «negativa» di Overbeck, convinto della necessità di lasciare spegnere del tutto il cristianesimo già da secoli divenuto qualcosa di completamente diverso dalle sue origini. Schelling, infatti, consapevole di questa situazione, sosteneva che il messaggio cristiano non fosse più idoneo a vivere nella forma attuale, quindi, conformemente al passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo, che dovesse svilupparsi e progredire ancora. Un tale sviluppo, secondo Schelling, è presente già nel Nuovo Testamento e precisamente nella predicazione di Pietro, Paolo e Giovanni, gli apostoli che, riflettendo il mistero della trinità divina, rappresentano gli stadi evolutivi della Chiesa. Pietro, così, è l'apostolo del Padre, Paolo quello del Figlio, Giovanni quello dello Spirito Santo che realizza la Verità nel futuro. Il primo apostolo incarna l'età del cattolicesimo, il secondo quella del protestantesimo, e il terzo la perfetta religione dell'umanità.²²⁰

Interessanti sono le riflessioni conclusive di Löwith circa il computo del tempo cristiano che rimandano a temi overbeckiani già trattati all'inizio del nostro lavoro. Ricordando, infatti, il tentativo dissacratore di Nietzsche di ripensare la cronologia occidentale dividendo la storia in un periodo cristiano antico e in uno moderno anticristiano, Löwith ripropone l'argomento di Overbeck circa la presunzione o la giustezza di un computo del tempo secondo la cronologia cristiana, poiché essa avrebbe effettivamente senso solamente se il cristianesimo avesse *rinnovato* il mondo. Löwith,

²¹⁹ Ivi, p. 224 (trad. it. p. 238).

²²⁰ Cfr. Ivi, p. 225 (trad. it. p. 240). Löwith continua riportando la sorpresa di Schelling nell'apprendere che il suo stesso schema storico triadico fu anticipato da Gioacchino da Fiore. Interessante la sarcastica osservazione di Löwith in riferimento ai tentativi moderni di fondare questo Terzo Regno o *Reich*. Ricordando la forte influenza di Hegel e Schelling nella cultura e filosofia russa del secolo XIX scrive: «La costruzione di un terzo testamento trova perciò molti paralleli nella cultura russa, ad esempio nel “Terzo Regno dello Spirito Santo” di Krasinskij e nel “Cristianesimo del Terzo Testamento” di Mereskovskij. È meno noto che il titolo *Das dritte Reich* di uno dei libri più famosi dello scrittore russo-tedesco A. Moeller van den Bruck deriva dalla sua conoscenza di Mereskovskij. È patetico pensare che il primo regno, il Sacro Romano Impero, durò circa mille anni, il secondo neppure mezzo secolo e il terzo, che avrebbe dovuto essere eterno, dodici anni!». ».

tuttavia, integra le osservazioni del teologo all'interno della secolarizzazione generale della prospettiva escatologica biblico-cristiana, affermando che se noi, nonostante la consapevolezza della falsità di questo modello di computo del tempo continuiamo a seguire la cronologia cristiana nelle analisi storiche, ciò significa che noi moderni - tutt'altro che «svezzati» da questo fardello teologico e del tutto incapaci di proporre un nuovo inizio incondizionato nella modernità - conserviamo ancora l'aspettativa escatologica che sta alla base dell'interpretazione e della cronologia cristiana: «il significato essenziale della distinzione dello storico in un *ante* e in un *post Christum natum* non è la semplice divisione pratica dei periodi secolari, ma è in funzione di una svolta escatologica assoluta che pone in questione la stessa fede nella continuità della storia del mondo».²²¹ È paradossale che la svolta decisiva del mondo nel XIX secolo non fu avvertita dai teologi o dai credenti, ma da uomini che si distaccarono dal cristianesimo o comunque dalla sua derivazione moderna. Furono, infatti, Kierkegaard, Marx e Nietzsche a tirare le estreme conseguenze del cristianesimo stesso all'apice della modernità. Addirittura, spiega Löwith, Nietzsche azzardò scrivere un nuovo Vangelo, lo *Zarathustra*, e si fece promotore di una filosofia del futuro. Conclude Löwith ricordando la forza del cristianesimo di perpetrarsi nei secoli:

«Questa continuità ideale, da Gioacchino a Lessing e a Nietzsche, dimostra almeno una cosa, e cioè la stupefacente vitalità della visione di Gioacchino e in generale della tradizione cristiana. Solamente il fatto che il cristianesimo si pone come *nuovo* Testamento, che si sostituisce ad un *vecchio* compiendone le promesse, invita necessariamente ad ulteriori progressi e innovazioni, siano essi religiosi o irreligiosi o antireligiosi. Da ciò la possibile derivazione dell'irreligione secolare del progresso dal suo modello teologico».²²²

VI. La modernità: auto-affermazione o secolarizzazione?

«La fisionomia di un'epoca diviene completamente visibile solamente quando essa scompare».

R. Guardini

Abbiamo sottolineato quanto l'interpretazione di Löwith - di cui tireremo a breve le somme conclusive - faccia perno su questo principio della derivazione, pervertimento o secolarizzazione, della prospettiva escatologica cristiana capace di dare vita alla moderna teoria del progresso e alle

²²¹ Ivi, pp. 226-227 (trad. it. p. 241).

²²² Ivi, p. 227 (trad. it. *Ibidem*).

filosofie della storia.²²³ Ne consegue il noto paradosso löwithiano cui abbiamo accennato: come si spiega la figliolanza anticristiana del cristianesimo, il suo dare risposte atee ad un problema, quello del senso della storia e dell'esistenza dell'uomo in essa, che fu in principio un problema *cristiano*?²²⁴ Come si è arrivati da S. Agostino a Nietzsche? È questo paradosso caratterizzante la teoria della secolarizzazione che viene criticato dai difensori dell'originarietà e autonomia della *Neuzeit* come Blumenberg: il filosofo non accetta il «teorema della secolarizzazione» in quanto giudicato come una categoria fittizia, anzi, una categoria dell'*illegittimità* storica incapace di comprendere il vero *sforzo di autonomia e auto-affermazione della modernità e dell'uomo moderno stesso*. Blumenberg nega dignità ermeneutica al concetto di secolarizzazione dimostrando così che la vera contesa è circa il metodo e i mezzi d'interpretazione della modernità. La diatriba prende il via sul terreno della *modernità* nel momento in cui viene intesa come problema decisivo e nella sua accezione *epocale*: solo quando raggiunge il culmine di se stessa, quando l'uomo che vi si ritrova *gettato* prende coscienza della tragicità e del dramma del mondo moderno, la modernità inizia a fare problema. L'età moderna, che cronologicamente si fa iniziare dopo il Rinascimento, quindi a partire dal XVI secolo, è un'età che va oltre una semplice considerazione storiografica. Essa ha dato il via a interpretazioni e a discussioni che hanno caratterizzato e formato la filosofia del nostro tempo. Gli strumenti ermeneutici per una interpretazione di essa sono stati i più svariati; autori quali Weber o Nietzsche sono solamente alcuni esempi significativi che si possono accompagnare a quelli dei qui presi in esame Blumenberg e Löwith. Weber, ad esempio, identifica il moderno con l'epoca della piena razionalizzazione tecnico-scientifica e con il conseguente «disincanto del mondo» (*Entzauberung der Welt*).²²⁵ Il termine «secolarizzazione» nasce tra il XVI-XVII secolo in ambito giuridico, indicando la transizione di un religioso allo stato secolare (mondano) o di proprietà e beni ecclesiastici a istituzioni laiche, secolari. La sfumatura sociologica, teologica e filosofica di questo termine, compare solo tra il XIX e XX secolo, quando con secolarizzazione si intende un sentire più vasto, un rapporto, anche conflittuale, tra la civiltà moderna e la cristianità che esprime una perdita di sacralità del mondo e della religione stessa. Weber e il suo amico-nemico teologo liberale

²²³ Cfr. l'interessante osservazione di M. Jaeger in *Fausts Kolonie*, op. cit., p. 524: «L'intera presentazione di Löwith della genesi della radicalità ideologica moderna dalla secolarizzazione del chiliasmo teologico corrisponde, in realtà, esattamente all'analisi di Goethe del radicalismo sansimonista: poiché Goethe descrive, guardando al sansimonismo, la figura concettuale caratteristica e profanizzante - per "la frattura rivoluzionaria" - del pervertimento della fede nel compimento (*Erfüllung*) della promessa escatologica nella volontà assolutamente mondana e antireligiosa, in modo da realizzare la salvezza definitiva in conformità delle leggi teleologiche della storia e in armonia con il movimento del progresso. Il pensiero della svolta del mondo (*Weltwendegedanke*) moderno mantiene - celando i contenuti originariamente trascendenti - la dogmatica escatologica radicale».

²²⁴ Cfr. H. Timm, *Karl Löwith und die protestantische Theologie*, op. cit., p. 577: «Il centro effettivo di "Weltgeschichcte und Heilsgeschehen" è segnato dalla domanda "Come ha potuto il cristianesimo dare luogo a conseguenze anticristiane?" [...]. La relazione tra cristianesimo e storia è un paradosso».

²²⁵ Il sociologo tedesco è di certo tra gli ispiratori *concettuali* diretti della ricerca di Löwith sui presupposti teologici della filosofia della storia, mentre il *metodo genealogico* è attribuibile al Nietzsche della *Genealogia della morale*.

Troeltsch, rispettivamente nei loro scritti *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) e *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911),²²⁶ furono i primi a comprendere il carattere *secolarizzato* dell'età moderna, conferendo, quindi, una sorta di valore *genealogico* alla nozione di *secolarizzazione* ed elevandola a strumento più idoneo per la comprensione della società di massa industriale e dello stato moderno, le quali, appunto, hanno origine dalla mondanizzazione delle loro matrici religiose: il protestantesimo e la sua declinazione calvinista.

Ritornando al nostro problema, la posizione di Blumenberg, come vedremo, è da un lato riduttiva, poiché semplifica la posizione di Löwith e la teoria della secolarizzazione come un espediente che rende la modernità una sorta di «eresia medievale». Dall'altro lato, tuttavia, sebbene critica, è complementare a quella di Löwith, poiché il processo storico preso in esame è lo stesso così come le problematiche affrontate, benché Blumenberg non riconosca direttamente la derivazione della modernità e della moderna teoria del progresso dalla prospettiva escatologica. La tesi della secolarizzazione di Löwith, inoltre, la quale vuole un permanere della problematica cristiana di senso all'interno della modernità, tanto da influire su di essa determinandola, non sembra essere la teoria compresa e criticata da Blumenberg che intende la secolarizzazione come una vera e propria trasformazione *brusca* della sostanza teologica-cristiana (del *fondamento*) che non conosce un passaggio, ma una *trasposizione immediata* di una nuova sostanza fondante dall'ambito trascendente a quello secolare. Su questi presupposti, che non sembrano opporre unilateralmente i due fronti interpretativi della modernità, la teoria della secolarizzazione di Löwith potrebbe essere, quindi, benissimo *integrata* con quella della «sostituzione e rioccupazione» di Blumenberg. Avvicinandoci alla conclusione di questa parte del nostro lavoro, proveremo ad introdurre la questione all'interno di un orizzonte più vasto, cercando di dimostrare come la lettura di Blumenberg della modernità e della sua genesi sia in realtà ancora condizionata da schemi storicistici ai quali rimane del tutto legata, benché lo storicismo sia proprio il suo obiettivo critico primario.²²⁷

²²⁶ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991); E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Druck und Verlag von R. Oldenburg, München-Berlin 1911 (trad. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Scandicci 1974).

²²⁷ Tra i critici della teoria della secolarizzazione va ricordato anche W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, Kaiser, München 1976: la critica della categoria della secolarizzazione si inserisce in un contesto più ampio concernente l'importanza dell'utilizzo di categorie e concetti teologici nella storia contemporanea e nelle questioni circa il problema stesso della storia. L'interpretazione della modernità come secolarizzazione è messa sotto esame anche da H. Zabel, *Verweltlichung/Säkularisierung*, op. cit. Più vicino alle critiche di Blumenberg e con espliciti riferimenti critici a Löwith è il breve scritto di W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*,

La polemica tra Blumenberg e Löwith inizia nel 1962 durante il VII Congresso tedesco di filosofia di Münster; nell'occasione i due filosofi si confrontarono per la prima volta faccia a faccia intorno al problema della secolarizzazione e Blumenberg sottopose a critica l'interpretazione löwithiana della modernità enunciata in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, edito in tedesco, ricordiamo, nel 1953.²²⁸ Indirettamente proseguì nel 1968 con la recensione di Löwith del volume di Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* per poi concludersi nel 1974 con la replica di Blumenberg nell'edizione riveduta e ampliata della *Legitimität*.²²⁹ Le argomentazioni di Blumenberg sono facili da riassumere e da racchiudere in un unico nucleo tematico, esemplificabile con il concetto di «autonomia» o «originarietà» della modernità. In primo luogo, questa non scaturisce da un processo di secolarizzazione/pervertimento della cristianità e dei suoi prodotti culturali, ma da un processo illuministico che svincola e libera l'uomo dal dogmatismo. Löwith, di conseguenza, rimane all'interno di una posizione storicistica e di filosofia della storia, pur essendone accanito avversario; questo poiché la teoria della secolarizzazione presuppone un «sostanzialismo storico», un ontologismo, una *costante* della storia che si ripete, tralasciando così la radicale *discontinuità* del processo di formazione della modernità. «Ora io ritengo che il teorema della secolarizzazione sia un caso speciale del sostanzialismo storico, nella misura in cui il successo teoretico viene fatto dipendere dalla dimostrazione dell'esistenza di costanti nella storia [...]».²³⁰ La categoria della secolarizzazione è troppo generica, troppo «essenzialistica», non cogliendo le particolarità e le differenze che hanno condotto al principio e alla realizzazione dell'«autoaffermazione umana», troppo condizionata dalla ricerca di «costanti» nella storia sulle quali poi speculare genealogicamente. In secondo luogo, l'altro argomento di scontro, è la genesi dell'idea moderna di

Bibliographisches Institut-Hochschultaschenbücher Verlag, Mannheim 1969. A p. 49 si afferma: «La tesi della secolarizzazione di Dilthey e Löwith non va considerata come principio generale. Non è vero che "la" filosofia della storia moderna e profana sia scaturita dalla secolarizzazione della teologia della storia cristiana. La tesi va considerata solo come principio particolare: alcune filosofie della storia della modernità - presenti più che altro in Germania, difficilmente in Francia - sono in realtà scaturite dall'*interpretazione* della storia cristiana» (corsivo nostro). Kamlah distingue quindi tra *teologia* della storia cristiana e *interpretazione* (*Deutung*) della storia cristiana. La distinzione, riteniamo, è labile poiché la *teologia* della storia è già una *interpretazione* della storia che organizza lo sviluppo storico in un inizio, una fine e una serie di tappe intermedie. Lo stesso Löwith non sembra fare distinzione. Sul concetto e sul fenomeno della secolarizzazione cfr., per esempio, H. Lübke, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg-München 1965 (trad. it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970); W. Sparr, *Interpretazioni della secolarizzazione nella teologia tedesca*, in «Fenomenologia e società», anno XII, 1989, n. 2, pp. 9-24; M. Sommer, *La secolarizzazione come metafora in Blumenberg*, in «Fenomenologia e società», anno XII, 1989, n. 2, pp. 25-37.

²²⁸ Sul convegno tedesco cfr. H. Kuhn, F. Wiedmann (a cura di), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, A. Pustet, München 1964.

²²⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997³ (trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992); per ragioni di comodità e uniformità, nel citare i passi della critica di Blumenberg alla teoria della secolarizzazione, faremo riferimento all'edizione italiana del capitolo della *Legitimität* - *Il progresso svelato come fatalità* - riportato nel numero monografico 222 di «aut aut», op. cit., pp. 51-59. Alle pp. 60-70 (alle quali facciamo riferimento per la traduzione italiana) è presente la recensione di Löwith del libro di Blumenberg: *Besprechung des Buches "Die Legitimität der Neuzeit" von Hans Blumenberg* (1968), in *SS*, II, pp. 452-459.

²³⁰ H. Blumenberg, op. cit., p. 37 (trad. it. p. 53).

progresso. Anche in questo caso la categoria della secolarizzazione, secondo Blumenberg, non ha nessuna validità ermeneutica. Sono possibili, infatti, altre scaturigini dell'idea di progresso che non necessariamente sono una derivazione della secolarizzazione della prospettiva escatologica biblica. La scienza e le arti hanno proposto e organizzato altri modelli di progresso con un loro preciso sviluppo e una loro autonomia.²³¹ È soprattutto nell'ambito delle arti che nasce l'idea di progresso, e in particolare dalla *Querelle des Ancien et des Modernes*: «perciò l'idea di progresso nasce dalla protesta contro l'ideale di obbligatorietà dato dai modelli costanti».²³² Questo presuppone che l'uomo faccia la storia e che esso si consideri autonomamente il solo competente nell'attenersi a questo principio. Il modello estetico dell'origine del progresso, infatti, è di non tralasciare la specificità dell'uomo nella sua autodeterminazione, poiché «qui è l'uomo, nel modo più completo e assoluto, ad evidenziare la realtà della sfera estetica e dunque ad essere anche il fattore determinante di qualunque suo progresso».²³³ Blumenberg confuta con dovizia il processo di secolarizzazione esemplificato dal volume - di «una efficacia dogmatizzante persistente»²³⁴ - di Löwith: nei vari esempi proposti di una secolarizzazione di rappresentazioni religiose - dal moderno *ethos* del lavoro di Weber e dal futuro regno della libertà di Marx, per poi passare alla certezza scientifica assoluta di Descartes - la successione storico-fattuale non è rappresentabile come l'imposizione di una sostanza estranea alla propria origine. Secondo Blumenberg, e in contraddizione con il suo intento anti-sostanzialistico, per legittimare la categoria della secolarizzazione sarebbe necessario rintracciare un'*identità* della sostanza secolarizzata ed estraniata nelle sue mutazioni storiche, poiché il valore storico della categoria della secolarizzazione sarebbe strettamente vincolato alla «conservazione di un momento sostanziale». Tale intento di trovare una sostanza che s'imponga e delle costanti all'interno del processo storico si «trova, tuttavia, in un notevole contrasto con il rifiuto dell'Autore [di Blumenberg] di qualsiasi ontologia sostanzialistica della storia».²³⁵ Blumenberg non riconosce nella storia la «sostanza della tradizione» (*Traditionssubstanz*) né i tratti fondamentali che permangono sempre uguali e inalterati ma, allo stesso tempo e contraddittoriamente, la eleva a

²³¹ Cfr. W. Kamlah, op. cit., p. 43. «L'entusiasmo moderno per il progresso non si è affatto originato dalla secolarizzazione della speranza cristiana, bensì è scaturito, più originariamente, dal terreno della nuova scienza stessa». La critica è simile a quella più nota di Blumenberg. Kamlah, inoltre, distinguendosi da Löwith, propone una lettura diversa dei filosofi della storia come Turgot e Condorcet, inserendoli nella linea dello sviluppo dell'idea di progresso, concepita originariamente solo «regionalmente», relativa appunto al settore delle scienze e delle arti, e non intesa come un processo complessivo e unidirezionale che verte su tutte le sfere dell'umano: «Senza dubbio, essi [Turgot e Condorcet] interpretano la storia di nuovo futuristicamente, sono del resto filosofi della storia illuminati [*aufgeklärte*] in questo significato particolare. Tuttavia - già da Descartes, e in lui stesso in modo entusiastico, - l'attesa del futuro efficace e originale non era, di fatto, da intendere come derivazione della tradizione cristiana in quanto interpretazione della storia futuristica [...]» (p. 45).

²³² H. Blumenberg, op. cit., p. 42 (trad. it. p. 57).

²³³ Ivi, p. 43 (trad. it. p. 57).

²³⁴ Cfr. Ivi, p. 35 (trad. it. p. 51).

²³⁵ K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, op. cit., p. 454 (trad. it. p. 62).

segno dimostrante e caratterizzante della secolarizzazione addossando a Löwith l'«onere della prova» che egli stesso già reputa irrealizzabile. All'interno del processo storico, secondo Blumenberg, non si riscontra mai *una* sostanza identica, ma una struttura funzionale di *posti* (*Stellen*) che possono essere occupati *ex novo*, rioccupati e *ex novo* sostanzianti.²³⁶

Blumenberg stesso, in ogni caso, si sofferma intorno al problema del «residuo» teologico, benché non comprenda che questo sia, in realtà, il *fondamento* dello stesso pensiero occidentale, limitandosi a dire, utilizzando il suo «sistema delle rioccupazioni», che il pensiero del progresso doveva assumersi le funzioni dell'escatologia per supplire alla mancanza di qualcosa che potesse spiegare il problema della storia in quanto totalità e all'inefficienza di una interpretazione irrazionale.²³⁷ Il problema del «residuo teologico» sembra essere inteso come un qualcosa di irrazionalistico, problematico, da allontanare senza essere riconsiderato, non comprendendo così il suo effetto *catalizzatore* della modernità. La stessa critica di Blumenberg intorno all'originarietà e autonomia della nascita dell'idea di progresso,²³⁸ è in realtà unilaterale e non giustificata considerando che lo stesso Löwith non esclude del tutto questa possibilità, benché egli la includa meno all'interno della sua interpretazione della modernità: «Il problema del progresso, anzitutto nel campo delle arti e delle scienze, fu posto per la prima volta nella *querelle des anciens e des modernes* e successivamente discusso per più di un secolo in tutta Europa da uomini come Fontanelle, Vico, Swift e Lessing».²³⁹ Intorno a questa opzione «riduttiva», che tralascia una completa scaturigine autonoma dell'idea moderna del progresso, Löwith argomenta (offrendo per di più anche «l'onere della prova» che Blumenberg come sfida gettò a Löwith):

²³⁶ Cfr. *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

²³⁷ Cfr. W. Kamlah, op. cit., pp. 45-46, che, più pungente, scrive: «La patetica esagerazione di questa speranza, l'assoluta espressione del più alto Illuminismo, ha diverse cose in comune con l'entusiasmo chiliastico del cristianesimo. Il paradiso realizzato nuovamente sembra ritornare [...] come "Eliseo", ma non si deve per forza ammettere che questi pensatori dell'Illuminismo e portavoce della rivoluzione [...] avessero davanti agli occhi la ben nota speranza cristiana, e che la loro attesa salvifica profana, fino a Marx e Lenin, abbia compensato per mezzo della dissacrazione [*Profanisierung*], anche nei cuori dei loro seguaci, l'attesa cristiana dissolta. Questa, tuttavia, non è "secolarizzazione". Non si tratta del mantenimento di un pensiero cristiano nella dissacrazione [*Profanisierung*], o come in Lessing e in Hegel, di una esplicita conservazione». Blumenberg sembra seguire, in generale, la lettura di Bultmann della filiazione della moderna idea di progresso dalla «cattiva» storicizzazione dell'escatologia, quindi, un qualcosa che nasce già da una degenerazione precedente.

²³⁸ H. Blumenberg, op. cit., pp. 38-39; trad. it., p. 54: «Quali indizi anche soltanto accennano al fatto che l'escatologia teologica, con la sua rappresentazione del "compimento" della storia attraverso la sua irruzione, avrebbe potuto fornire il modello per un'idea di prosecuzione della storia, secondo la quale essa poteva ottenere, appunto tramite il suo compimento o l'avvicinarsi a tale compimento, durevolezza e stabilità?».

²³⁹ K. Löwith, *WH*, p. 70 (trad. it. p. 82). U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, op. cit, p. 436, nota 208, fa notare come subito dopo questo passo Löwith sottolinei nuovamente la dipendenza della moderna idea del progresso dal cristianesimo! Löwith scrive, in effetti, nella stessa pagina: «In conseguenza di questa dipendenza originaria dell'idea di progresso dal cristianesimo, la sua accettazione moderna è equivoca: cristiana nella sua origine, anticristiana nella sua tendenza». Benché possa sembrare di trovarsi davanti ad una aporia Löwith chiarisce la situazione nel brano da noi subito dopo riportato.

«Ma anche se entro certi limiti si può essere d'accordo con la sua critica dell'ontologia storica sostanziale, chi potrebbe negare che l'eredità di una tradizione dall'efficacia così potente (e quale tradizione, in confronto alle autorità politiche, entro la nostra storia occidentale lungo due secoli, è rimasta più ricca di efficacia e più stabile del cristianesimo istituzionalizzato?) codetermini anche tutti gli inizi relativamente nuovi? Il fatto che l'idea di progresso abbia soltanto un significato regionale e una provenienza parziale, cioè dalla sfera delle scoperte scientifiche e delle controversie estetiche e letterarie del XVII secolo e non tocchi il problema circa il senso o il corso della storia come tale e nella sua totalità, è talmente inverosimile quanto l'affermazione che la razionalità e l'autonomia dell'uomo dell'epoca moderna sarebbero semplicemente originarie e autosufficienti».²⁴⁰

Interpretare la storia secondo il processo di secolarizzazione, quindi, non è un concentrare in anguste categorie concettuali eventi e fatti storici, denaturalizzandoli della loro specificità e autonomia; tutt'altro. Löwith spiega come il cristianesimo sia stato un fenomeno universale che ha reso possibile la realizzazione di specifici modi di pensiero, costellazioni concettuali, usanze, costumi e fatti storici che hanno forgiato la modernità. Quest'ultima si è organizzata in forza della capacità catalizzatrice del cristianesimo che ha aperto una prospettiva di senso tendente al futuro, così da incidere e preparare la coscienza storica moderna che vive *nel* futuro, nell'*ansia* e nella *preoccupazione* di esso. La modernità non è sorta dal nulla, da un atto rivoluzionario e di auto-affermazione: «Un'epoca potrebbe essere autonoma solamente se incominciasse, come dal nulla, con se stessa e non entro e contro una tradizione storica».²⁴¹

Löwith, come ricordato, non nega la validità di alcune intuizioni di Blumenberg, per esempio la già citata origine dell'idea moderna di progresso dalla *Querelle* che investì il campo estetico e artistico agli inizi dell'età moderna, benché, come ricordato, non la consideri momento fondante e specifico della sua ermeneutica. Anche la stessa teoria di Blumenberg alternativa a quella della secolarizzazione - il modello della *sostituzione* (*Umbesetzung*) - non è scartata a priori, benché Löwith non rinunci alla migliore funzionalità dello strumento della secolarizzazione. La filosofia della storia, infatti, avrebbe preso il posto della teologia della storia quando quest'ultima, abbandonando l'orizzonte concettuale della modernità, lasciò la domanda inevasa circa la storia

²⁴⁰ K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, op. cit. p. 454 (trad. it. p. 62).

²⁴¹ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*) Cfr. W. Kamlah, op. cit. 49, dove, per contro, si afferma: «Processi di secolarizzazione possono anche originarsi da sé, possono essere anche intenzionali, come la filosofia della storia tedesca di Lessing e Hegel, della quale si può di certo dire che essa, in un certo modo, è rimasta teologia e tale voleva rimanere» (cfr. anche p. 68).

come totalità. Tale principio di Blumenberg non nega necessariamente la teoria della secolarizzazione, anzi, semmai, la integra chiarendo quali *posti* nel processo di mondanizzazione vengano *occupati* e *sostituiti*.²⁴² Löwith, del resto, non è interessato alla genealogia e derivazione dei *singoli* fenomeni della secolarizzazione - possiamo dire ai *posti* che vengono secolarizzati - quanto alla forza della comprensione cristiana del mondo che si protrae, senza dissolversi del tutto, nell'orizzonte di senso mondano della filosofia della storia, tanto da dar vita alla teoria moderna del progresso.²⁴³ Su questo punto si comprende la critica alla presunta autonomia e «incondizionatezza» della modernità che dovrebbe garantire della sua *legittimità*.

²⁴² Cfr. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 (1997⁴). Questa raccolta di saggi offre una breve ricostruzione della polemica tra Blumenberg e Löwith, accennando anche al modello della secolarizzazione di Taubes. Marquard propone una lettura alternativa della connessione della filosofia della storia con la modernità, spiegando che la filosofia della storia non appartiene in nessun modo a quello stato di cose che Blumenberg con il suo attacco (a Löwith in particolare) difende, ovvero, alla modernità. Questo spiega anche il perché, insistendo con ragione sul diritto della modernità, dello scarso interesse in generale di Blumenberg per la filosofia della storia. Marquard, inoltre, scrive che il modello della sostituzione di Blumenberg è l'unica possibilità di salvezza della tesi della continuità di Löwith (e di Taubes), la quale altrimenti, non reggerebbe. «La filosofia della storia è così poco definita nello specifico per mezzo del suo essere moderna (*Neuzeitlichkeit*), che è piuttosto vero il contrario: nella filosofia della storia fallisce la modernità (*Neuzeit*). Se la modernità [...] è la neutralizzazione dell'escatologia biblica, la filosofia della storia è la vendetta dell'escatologia neutralizzata a questa neutralizzazione; se la modernità [...] è il secondo superamento della gnosi, allora la filosofia della storia è la vendetta della gnosi già superata due volte al suo secondo superamento. Questo rende plausibile perché il teorema della secolarizzazione si sottrae frequentemente, nel contesto della discussione circa la filosofia della storia, agli attacchi di Blumenberg; dove non dovrebbe esserci un teorema della discriminazione ma un teorema che pensa assieme la continuità con la crescente mondanità (*Weltlichkeit*), c'è la fallacia della filosofia della storia che non è né la secolarizzazione né il procedere con il concetto di secolarizzazione, ma piuttosto questo: che in essa la secolarizzazione ha avuto troppo poco luogo oppure per niente, non è in essa riuscita. Perciò [...] la filosofia della storia non è la modernità, piuttosto in essa fallisce. La filosofia della storia vuole in ogni caso una fine, e così la effettua, essendo, infatti, la fine della modernità - intendendo essa stessa il contrario - non la buona fine di un'epoca infelice, bensì l'infelice fine di un'epoca buona. La filosofia della storia è la contro-modernità (*Gegenneuzeit*) [...]. Questo accadde, di fatto, per mezzo della sua astuzia della ragione: Blumenberg, proprio con l'attacco alle tesi della continuità di Löwith e Taubes, fornì l'unica chance alla sua effettiva difesa: grazie al suo modello funzionale (*Funktionsmodell*) della storia [...]. Poiché si tratta - negli elementi della vecchia teologia della storia e della nuova filosofia della storia - di posti (*Stellen*) interdipendenti di un sistema funzionale mobile, i quali posti, che sono già stati distribuiti in altra maniera, possono essere cambiati e distribuiti diversamente; e, questi posti, che vengono continuamente occupati, sono soggetti a pretese di occupazione di altri posti, così da essere obbligati all'imitazione: questo, per prima cosa, rende plausibile perché, nonostante tali cambiamenti (*Anderswerden*), e distribuzioni diverse in un *ensemble* storico-escatologico, possa ancora venire, e viene, recitato lo stesso brano: il brano della Redenzione (*Erlosung*). Solamente il modello funzionale può rendere la cosa comprensibile» (pp. 16-18). Peccato che Marquard non spieghi in modo più preciso come avvenga questa *integrazione* della teoria della secolarizzazione all'interno del sistema funzionale della sostituzione di Blumenberg. Si riconosce quindi una *identità* nella storia, la sostanza cristiana, che assume di volta in volta quei *posti* lasciati vacanti dal venir meno della genuina fede cristiana? F. Zaveroni, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico...*, op. cit., p. 254, non parla tanto di una integrazione tra le due interpretazioni, quanto di un loro procedere comune: «Non potremo allora dire che la "rioccupazione" di Blumenberg e la "secolarizzazione" di Löwith non solo descrivono di fatto lo stesso processo [...] ma lo descrivono in modo per molti versi simile giacché entrambe rintracciano i momenti di continuità tra il pensiero medievale e quello moderno nei *problemi fondamentali* e nella *struttura delle risposte* e quelli di trasformazione nel variare degli *elementi* che di volta in volta vengono collocati in determinati luoghi teorici e ai quali vengono attribuite determinate funzioni?».

²⁴³ Cfr. F. Zaveroni, op. cit., p. 248: «Nella comprensione di Löwith tra Medioevo teologico ed età moderna non vi è una relazione di genesi univoca necessaria. Il nesso di Löwith mette in relazione l'«orizzonte problematico» o *formamentis* della tradizione cristiana».

«Dubitiamo che l'idea di progresso “presa per sé” sia sorta in forma “completamente indipendente” dal contenuto rappresentativo teologico dell'escatologia, proprio perché la “totalità non più possibile” della storia appartiene in modo così necessario alla pretesa delle filosofie della storia post-cristiane, come d'altra parte la costruzione della storia della salvezza verso un fine escatologico appartiene alla teologia della storia».²⁴⁴

Blumenberg vuole dimostrare, ma in modo fuorviante, che se si segue l'interpretazione di Löwith e il suo teorema della secolarizzazione, che impone di considerare la nostra età come il *risultato* della precedente del tutto condizionata dal dogmatismo teologico, allora noi uomini moderni siamo costretti a leggere e a vivere la modernità come una sorta di *metamorfosi* della sostanza teologica medievale, così da considerarla, complessivamente, un'*eresia cristiana*. Niente di così erroneo è mai stato nell'intento di Löwith, né parimenti, in tutta la discussione circa la modernità mossasi da Hegel a Troeltsch. L'intento di Löwith è quello di dimostrare che l'escatologia veterotestamentaria e il messianismo giudaico-cristiano hanno creato un orizzonte di *senso* e una problematica spirituale che ha reso *possibile* l'idea e la fede mondana nel progresso e il concetto *moderno* di storia.²⁴⁵ Löwith si è chiesto, infatti, qualcosa che Blumenberg non si domanda o che riconduce a questa presunta originarietà e autonomia della modernità: *dove* nasce quest'enorme spinta all'attività creatrice che spinge l'Occidente cristiano a dominare il mondo e a diffondere il credo cristiano? La scintilla di questo slancio dominatore occidentale è da rintracciare nel cristianesimo e nella cultura cristiana delle origini.²⁴⁶

Blumenberg, non riconoscendo la derivazione e dipendenza dell'idea di progresso dall'escatologia, intende questa in modo riduttivo e solo nel suo aspetto *terrifico*, poiché tralascia il suo carattere essenzialmente *esistenziale* e storico-salvifico.²⁴⁷ Il filosofo pone, quindi, una discutibile differenza *formale* tra la prima e la seconda, poiché l'escatologia parla di un evento che «irrompe nella storia,

²⁴⁴ K. Löwith, op. cit. p. 458 (trad. it. p. 65).

²⁴⁵ Ivi, p. 455 (trad. it. p. 63); Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 211 (trad. it. p. 225), passo che Blumenberg sembra non aver considerato: «Se noi dunque affermiamo che la coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo, intendiamo soltanto dire che l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro, originariamente trascendente e più tardi immanente all'esistenza storica»; cfr., inoltre, Ivi, pp. 196-205 (trad. it. pp. 209-217); cfr. anche K. Löwith, *Vom Sinn der Geschichte* in *SS*, II, op. cit. (trad. it. *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, op. cit.).

²⁴⁶ Questo interrogativo, che è poi lo stesso di M. Weber, è così reso da Löwith: «Ci si chiede se questo enorme slancio di attività occidentale non sia connesso all'elemento religioso ad essa immanente. Il messianismo giudaico e l'escatologia cristiana, seppur nelle loro forme secolarizzate, non hanno forse sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell'occidente cristiano una civiltà universale? [...] L'ideale della scienza moderna di dominare la natura e l'idea di progresso non sono emersi né nel mondo classico né nell'oriente, ma soltanto nell'occidente», in *WH*, pp. 217-218 (trad. it. pp. 230-231).

²⁴⁷ Cfr. H. Blumenberg, op. cit., p. 40; trad. it. p. 55: «L'escatologia può essere stata per un più breve o più lungo momento della storia un aggregato di speranze - ma non al punto di favorire oggi l'idea di progresso; l'escatologia era piuttosto un aggregato di terrore e di paura».

che la trascende e ne è eterogenea», mentre l'idea di progresso estrapola nel futuro in base ad una «struttura immanente» alla storia e compresente in ciascun presente.²⁴⁸ È proprio qui che la critica di Löwith si fa più efficace: da dove trae Blumenberg, si chiede, l'idea che il progresso sia *immanente* alla storia? Nell'antica storiografia greca, ribatte Löwith, non è né immanente né trascendente alla storia, ma assume entrambi gli aspetti nelle moderne filosofie della storia condizionate dall'antica teologia della storia. «Cos'altro dovrebbe significare, infatti, "secolarizzazione" se non appunto la possibilità di mondanizzare (*verweltlichen*) un senso originariamente trascendente in uno immanente e dunque di estraniare il suo senso originario?».²⁴⁹ Blumenberg, nel suo intento critico, protratto a far emergere differenze «livellate» dalla teoria della secolarizzazione, non si accorge, tuttavia, della presenza di un elemento *comune* sia alla moderna idea di progresso che all'escatologia biblica, ovvero, che entrambe vivono in generale nella *speranza* pensando la storia in vista di un fine che le realizzi, fine che si trova, appunto, nel futuro.²⁵⁰ La speranza escatologica e la fede nel progresso si avvicinano poiché entrambe mantengono una prospettiva aperta al futuro contro la visione «senza speranza», per dirla con S. Agostino, dei Greci. La riflessione di Löwith su questo problema dell'idea di progresso e della sua derivazione cristiana è ben meditata nonché discussa, e in vari passi di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, che Blumenberg forse ignora, Löwith s'interroga egli stesso sulle sue conclusioni scientifiche, chiedendosi come possa il cristianesimo produrre *conseguenze anti-cristiane*. La domanda, infatti, ruota attorno al problema se il cristianesimo sia esso stesso in sé *progressista* e capace autonomamente di dar vita alla fede *secolare* nel progresso come ad una sua creatura *illegittima*, o se sia progressista nel senso completamente *diverso* da quello del mondo post-cristiano.²⁵¹ Il cristianesimo, in particolare nella sistematizzazione teologica e dottrinale di San Paolo, non ha aperto, come la moderna *religione del progresso*, l'orizzonte di un futuro *indeterminato*, bensì ha proposto la via di un futuro *definito*, approfondendo la responsabilità dell'uomo in un «istante decisivo». L'attesa fiduciosa della gloria e del giorno del giudizio non presuppone affatto che la storia progredisca all'*infinito*, poiché essa ha già raggiunto il suo fine

²⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, (trad. it. pp. 54-55); cfr. K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, op. cit., p. 456 (trad. it. p. 64).

²⁴⁹ K. Löwith, op. cit., p. 456 (trad. it. p. 64). Questa asserzione di Löwith si integra del tutto con il modello della «sostituzione e rioccupazione» di Blumenberg!

²⁵⁰ *Ibidem*, (trad. it. *Ibidem*). Lo stesso Löwith, rimanda all'*Epilogo* di *WH*, pp. 218-222 (trad. it. pp. 233-336), dove spiega la differenza del concetto di *speranza* per i Greci e per i cristiani. Cfr. W. Kamlah, op. cit., p. 49, che in proposito scrive: «È permesso attribuire alla teologia della storia, così come alle più tarde filosofie della storia, solo il predicato di "interpretazione futuristica della storia", e, inoltre, è da verificare storicamente e nel dettaglio, nel mutamento e nella contraddizione, come ora l'una sia seguita all'altra».

²⁵¹ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 123. (trad. it. p. 133 e sgg.). A questa domanda Löwith ritiene opportuno allegare una distinzione di base che, probabilmente, avrebbe illuminato anche Blumenberg. Löwith distingue tra la moderna *religione del progresso*, il *progresso della religione* e il *progresso religioso*; a volte sembra che Blumenberg confondi le cose.

ultimo in Cristo. Il cristianesimo, quindi, non ha prodotto proprio nessun progresso, perché il progresso religioso per il credente è l'*imitazione* di Cristo, e Cristo non ha niente a che fare con problemi sociali o con riforme secolari.

Completamente diversa è la moderna religione del progresso, infatuata nel graduale e progressivo miglioramento dell'uomo su questa terra, che disconosce ogni pretesa trascendente; inoltre, i suoi molteplici fini terreni, del tutto *secolari*, sono anche il criterio di misura della sua fede *mondana*. «Anche l'irreligione del progresso, tuttavia, rimane una sorta di religione, derivata dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un *eschaton* indeterminato e immanente al posto di quello determinato e trascendente».²⁵² L'epoca moderna è *condizionata* dal sentire cristiano-teologico poiché è da questo sentire che dipende la presenza o meno di certi atteggiamenti *moderni* nei confronti del mondo e della storia, sconosciuti all'epoca della grecità ma *presenti* dopo l'avvento del cristianesimo. I filosofi greci non hanno mai creato una filosofia della storia o un'ontologia della libertà, e un filosofo come Aristotele, che praticamente ha studiato tutto lo scibile umano allora conosciuto, non ha mai dedicato un'opera alla storia, preferendogli di gran lunga la poesia. Löwith ricorda che per un filosofo greco una «filosofia della storia» sarebbe un controsenso, poiché la storia riguarda il particolare e ciò che è accidentale, mentre la filosofia ha per oggetto il permanente. «La storia è storia politica e come tale è compito degli statisti e degli storici politici».²⁵³ Il cristianesimo non è un'epoca fra le altre ma quell'«epoca decisiva» che ci separa dall'antichità. Tutta la filosofia moderna, anche quando è in netto contrasto con la tradizione cristiana è, da Descartes a Hegel, ancora *teologia filosofica*. La stessa *autoaffermazione* e *autonomia* umana su cui Blumenberg, da erede inconsapevole dell'*Illuminismo*, tanto ribatte per la formazione del mondo moderno, altro non è, secondo Löwith, che l'«esito ancora incompiuto di una lunga e complicata emancipazione dai vincoli religiosi, concetti ontologici e dalle ipoteche teologiche».²⁵⁴

«L'idea di progresso poté diventare il motivo dominante della moderna comprensione della storia solo all'interno di questo orizzonte del futuro, così come è stato determinato dalla fede ebraica e cristiana contro la visione "ciclica" e, quindi, "priva di speranza", del paganesimo

²⁵² Ivi, p. 125 (trad. it. p. 136).

²⁵³ Ivi, p. 14 (trad. it. p. 25); giova ripetere come continua Löwith: «Per gli ebrei e per i cristiani la storia significa anzitutto il divenire della salvezza. Come tale essa è di pertinenza dei profeti e dei predicatori. La filosofia della storia e la sua ricerca di un senso ultimo sono scaturite dalla fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza. Durante l'era cristiana anche la storia politica fu sottoposta all'influenza fatale di questo sostrato teologico. Il destino dei popoli fu interpretato come predestinazione divina».

²⁵⁴ K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, op. cit., p. 457 (trad. it. p. 65).

classico. Tutto lo sforzo moderno di sempre nuovi miglioramenti e progressi ha le sue radici nell'*unico* progresso cristiano verso il regno di Dio, da cui la coscienza moderna si è emancipata ed è tuttavia rimasta dipendente, come uno schiavo fuggito dal suo lontano padrone». ²⁵⁵

La dipendenza si riduce ad un orizzonte concettuale - così a fondo radicato nella coscienza occidentale - che il moderno pensiero storico non ha abbandonato nel suo tentativo di svincolarsi dalla tradizione cristiana. Un orizzonte al quale il pensiero storico continua a rinviare nonostante la sua laicità e i suoi continui fallimenti nel campo della storia stessa e delle promesse, non mantenute, fatte in nome del progresso.

C'è un punto, alla fine della sua critica, dove Blumenberg sembra veramente *cieco* - o almeno, abbagliato dal suo rigido schematismo - dinanzi non solo alla storia in generale, ma proprio al *suo* tempo. Per motivare l'estensione *ad infinitum* dell'idea di progresso, così da dimostrare la sua non derivazione dall'escatologia cristiana che aveva, al contrario, una fine determinata in uno scopo trascendente, Blumenberg sostiene che:

«la rappresentazione del progresso infinito ha una funzione di protezione per l'individuo fattuale e per tutte le generazioni fattuali nella storia. Se ci fosse uno scopo finale immanente della storia, allora, in virtù di questo scopo, coloro che credono di conoscerlo e danno a intendere di premere per il suo raggiungimento verrebbero legittimati ad utilizzare come semplici mezzi tutti gli altri che non lo conoscono e che non possono gestirlo [...]. Se l'escatologia o il messianesimo fossero effettivamente il punto di partenza sostanziale della

²⁵⁵ K. Löwith, *WH*, p. 95 (trad. it. p. 105-106). Cfr. M. Bormuth, *Mimesis und Der christliche Gentleman. Erich Auerbach schreibt an Karl Löwith*, Verlag Ulrich Keicher, Warmbronn 2006. Questo breve saggio si sofferma intorno a due lettere inviate nel 1948 e nel 1953 a Löwith dal romanista E. Auerbach. Il nucleo tematico affrontato in questo confronto è il cristianesimo e la sua influenza nella cultura occidentale. Auerbach e Löwith sono presentati con il filtro di due loro studi, uno il noto lavoro del romanista sul realismo nella letteratura occidentale, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke, Bern 1946 (trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956), l'altro un saggio del 1948 del filosofo che porta il titolo «contraddittorio» *Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals*, in *SS*, III, pp. 163-170 (trad. it. in «La società degli individui», 12, 2001, pp. 5-14). Il *Leitmotiv* che guida la loro indagine è il cristianesimo e il suo significato per la fondazione della modernità, quindi, il «significato decisivo» della «passione del pensiero ebraico-cristiano» per lo «sviluppo dei moderni rapporti di realtà» (p. 8). Due lavori, quelli di Auerbach e di Löwith, vicini nel constatare la presenza del cristianesimo - o almeno, della sua prospettiva di senso - nella modernità e la funzione catalizzatrice di un patrimonio spirituale e concettuale nel dare forma, determinare, caratterizzare e *volere* una determinata epoca storica su tutti i suoi piani.

coscienza storica moderna, allora essa sarebbe durevolmente e inevitabilmente determinata da rappresentazioni dello scopo finale». ²⁵⁶

Blumenberg non si accorge che ciò che afferma come improbabile è avvenuto proprio nella nostra epoca moderna: i grandi movimenti totalitari, il nazismo e lo stalinismo, hanno agito convinti di essere i plenipotenziari di una verità ultima che avrebbe trovato la sua realizzazione *nella* storia (il *Terzo Reich millenario*, e l'*Unione Sovietica* che ha resistito fino ai nostri giorni) e non si sono fatti scrupoli nell'usare come semplici *mezzi* tutti coloro che non credevano o non erano a conoscenza di questo «evento» e «scopo ultimo». L'imperativo kantiano di non usare mai l'uomo come *mezzo* ma sempre come *fine*, di cui sembra farsi portavoce l'illuminismo di Blumenberg, cade inesorabilmente di fronte alla drammaticità della storia. Tutta la storia, e tutta la nostra vita, è determinata da rappresentazioni, più o meno inconsce, dello *scopo finale*. In realtà, è Blumenberg a essere rimasto all'interno di uno schema di filosofia della storia e in un atteggiamento storicistico molto più dell'accusato di sostanzialismo Löwith, il quale, invece, grazie al suo atteggiamento *cosmico*, riguadagna tutta una serie di problemi e caratteristiche proprie dell'uomo naturale in rapporto al mondo, situandosi così in un orizzonte prettamente *antropologico* che non conosce l'infatuazione *della e per* la storia. ²⁵⁷ Blumenberg, imputando al principio anti-dogmatico dell'autoaffermazione umana la genesi dei caratteri precipui e costitutivi della modernità e della *coscienza* di essa, rimane del tutto imbrigliato in quella linea di pensiero *storica* che trova piena realizzazione nell'età dei *Lumi* e nel suo culto della ragione che si rende artefice del progresso rivendicandolo come proprio, disconoscendo la sua matrice escatologica resa mondana.

Come già ricordato, la diatriba tra i due filosofi si svolge più che altro circa la *metodica* e non l'*obiettivo* critico dell'analisi della modernità, tanto che, infine, le due letture, seppur distinte tra loro, si avvicinano. In un lavoro del 1971, a ridosso della polemica, Marquard comprende, a ragione, che comune ai disputanti è l'orizzonte *naturalistico*, inteso anche come meta del loro pensiero; diversa è solo la strategia con cui attaccano il loro nemico comune, lo *storicismo*. ²⁵⁸ Vediamo, in realtà, che è comune ad entrambi uno slancio di liberazione contro il pesante dogmatismo di provenienza biblica nonché contro la filosofia della storia, rifacendosi, rispettivamente, Löwith alla *natura* in forma «depressa, ovvero, stoica», e Blumenberg al *mito* in forma euforica, «quindi, epicurea». Ciò non toglie che il naturalismo di Blumenberg sia in realtà un

²⁵⁶ H. Blumenberg, op. cit., p. 45 (trad. it. p. 59).

²⁵⁷ Sul tema cfr. G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in «aut aut», 222, op. cit., pp. 67-70.

²⁵⁸ Cfr. O. Marquard, *Mythos und Dogma*, in M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, W. Fink, München 1971, pp. 527-547, qui p. 530.

naturalismo *fittizio* o parziale, poiché storico e antropologico. La costante della filosofia di Blumenberg di ascendenza neo-kantiana, infatti, non è più la storia, ma i problemi dell'uomo, intesi e studiati, a partire dall'uomo moderno (in modo *storicistico* quindi). C'è chi giustamente si è domandato, come mai, su queste basi, Blumenberg consideri senza fondamento, sostanzialistica e senza dignità ermeneutica la teoria della secolarizzazione, quando lui stesso poi adotta una serie di macrocategorie tipicamente secolarizzate, come, per esempio, quando intende la modernità un secondo superamento della gnosi. Non si è nel torto, quindi, nell'affermare che l'accusa di sostanzialismo rivolta a Löwith in realtà torni indietro proprio verso Blumenberg, poiché il filosofo della *Legitimität* organizza tutta una serie di costellazioni concettuali attorno all'unica sostanza per lui valida, quella dell'autoaffermazione dell'uomo moderno.²⁵⁹

Ritornando a Löwith, è interessante notare come con poche parole scardini uno dei temi base della critica di Blumenberg: la definizione *legittimità* o *illegittimità* della *secolarizzazione*. Löwith spiega che questo discorso è valido finché si rimane nell'ambito originario che ha dato vita alla secolarizzazione, quello *giuridico*, dove si riferisce a rapporti di proprietà e a questioni legali che possono essere dimostrate. Ma non ha senso parlare d'*illegittimità* o di *legittimità* delle epoche storiche, poiché all'interno della storia delle idee e del pensiero questo discorso si estende in modo talmente ampio così come lo è la forza di appropriarsi e alterare le forme di una tradizione. Non avrebbe senso giudicare in modo positivo o negativo gli effetti, a questo punto diremmo *necessari*, di tale «appropriazione alterante».²⁶⁰ Questo accade in Blumenberg proprio perché si muove ancora del tutto all'interno della tradizione di filosofia della storia che intende combattere; se concordiamo con Marquard, dicendo che comunque in Blumenberg c'è un *naturalismo*, bisogna però aggiungere che tale naturalismo, a differenza di quello *cosmico* di Löwith, è prettamente segnato dal carattere *storico* dell'epoca moderna. Blumenberg, e abbiamo alluso a ciò più di una volta, si situa su di una direttrice *illuministica* atta a sottolineare il carattere di *artifex* dell'uomo moderno. In Blumenberg sembra riecheggiare il fantasma dell'*antropologia umanistica e materialistica* del giovane Marx; lo sforzo di Blumenberg è lo stesso sforzo del giovane autore dei *Manoscritti economico-filosofici* di costruire un'antropologia che esalti il carattere *prometeico* dell'uomo dinanzi al dogma.²⁶¹ Ecco il paradosso di un naturalismo-antropologico ma pienamente segnato dalla *storicità* dei tempi, dove è l'uomo e non il *cosmo* che regola e costituisce il tutto, e dove la *natura*, così preponderante in Löwith, è ridotta in maniera troppo esclusiva all'*umanità* e alla *storicità* dell'uomo. Il naturalismo antropologico di Blumenberg cade sotto il peso dello storicismo che vuole rifiutare, poiché egli

²⁵⁹ Cfr. G. Carchia, op. cit. p. 71.

²⁶⁰ Cfr. K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, op. cit., p. 459 (trad. it. p. 66).

²⁶¹ Cfr. G. Carchia, op. cit., p. 69.

stesso è vittima di uno schematismo e di una struttura di pregiudizi prettamente storici, come quello di *legittimità*, e, non da ultimo, quello dell'*autoaffermazione* che sembra dare risalto all'uomo borghese svincolato dalla tradizione. L'originalità di Löwith, che, come vedremo, è capace di non farsi ingannare dall'illusione della storia preferendo l'eternità del *cosmo*, è nel riconoscere che il processo storico può essere solamente *secolarizzazione*, e questo perché: «nella storia, in quella politica come in qualsiasi altra, gli esiti che non sono mai stati conclusi costituiscono sempre qualcosa di diverso rispetto a quello che erano negli intenti e nelle aspettative dei creatori di una nuova epoca». Blumenberg non sembra accorgersi che: «i parti della vita storica sono *tutti illegittimi*». ²⁶²

VII. Löwith, la teologia e la secolarizzazione

§ 1 O. Cullmann: il presupposto della lettura dell'escatologia biblica

Il confronto critico di Löwith con la teologia iniziò negli anni Trenta; due riviste teologiche pubblicarono, infatti, due saggi che affrontavano la relazione tra filosofia (in particolare la fenomenologia e la filosofia dell'esistenza), teologia e «carattere del tempo». ²⁶³ Il problema di base, che muoveva questi due saggi, era di ordine antropologico, poiché ciò che fa problema in queste due discipline è «l'esserci umano *colto nel vincolo che lo rende umano*». ²⁶⁴ Successivamente l'opera di Löwith si è continuamente confrontata con problemi teologici, essendo, infatti, uno dei temi centrali della sua filosofia la modernità, un argomento che implica, necessariamente, delle riflessioni sulla religiosità e sulle teologie più recenti, costrette a venire a capo di un mondo divenuto senza Dio.

Tornando al problema della secolarizzazione dobbiamo notare che i diversi teorici di questa interpretazione, o gli stessi suoi critici, hanno proposto un loro proprio concetto di escatologia in grado di spiegare o confutare la dinamica di formazione della modernità. ²⁶⁵ Abbiamo, infatti, accennato alla lettura di Blumenberg, analizzeremo poi le posizioni di Bultmann, Gogarten e soprattutto Taubes, autore, quest'ultimo, di una interpretazione della modernità speculare ma, allo

²⁶² Le ultime due citazioni sono tratte da K. Löwith, op. cit., p. 459 (trad. it. p. 60; corsivo nostro).

²⁶³ Cfr. K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, e Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in *SS*, III, op. cit. (trad. it. *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, op. cit.).

²⁶⁴ K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, op. cit., p. 31 (trad. it. p. 151).

²⁶⁵ Cfr. W. Jaeschke, op. cit., p. 95: «La tesi della secolarizzazione deve seguire la logica di un modello precedentemente dato - o proporre essa stessa un preciso concetto di escatologia».

stesso tempo, opposta a quella di Löwith. Löwith, per contro, nella sua interpretazione della modernità secolarizzata e nella sua ricostruzione della visione della storia biblica, non propone affatto un concetto di escatologia innovativo e personale, bensì recupera il modello interpretativo di O. Cullmann, chiarito nel suo *Christus und die Zeit* del 1946, insieme alla sua impalcatura cronologica della storia del cristianesimo.²⁶⁶ Accenniamo brevemente alle analogie tra i due, tenendo conto che l'adesione al modello di Cullmann da parte di Löwith non è stata senza conseguenze, poiché la stessa lettura del teologo è stata sottoposta a varie critiche.²⁶⁷

Cullmann, nella terza edizione (1962) del suo scritto scrive, rispondendo alle polemiche suscitate dalla prima edizione del 1946, che il problema di fondo della sua opera si risolve in questa domanda: possono l'escatologia intesa nel senso temporale futuro e la storia della salvezza, ad essa legata, venir «scorporate» dall'essenza del messaggio neotestamentario perché considerate secondarie, come affermano, in modo comunque diverso, sia Schweitzer che Bultmann?²⁶⁸ Già in questa nota introduttiva di Cullmann all'opera è possibile notare una analogia con Löwith; il filosofo, infatti, prende atto di tale «scorporazione» dell'essenza del messaggio neotestamentario, dell'escatologia e della storia della salvezza, e ne indaga il loro riutilizzo nelle moderne filosofie della storia. Il concetto dell'originarietà ed essenzialità della storia della salvezza all'interno del

²⁶⁶ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 196, nota 1 (trad. it. p. 209, nota 1): «Ci rifacciamo essenzialmente all'opera di O. Cullmann *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ, Zürich 1946 [noi ci riferiamo alla terza edizione del 1962, dalla quale segue la trad. it. *Cristo e il tempo*, il Mulino, Bologna 1965], che ci è apparsa la più chiara e coerente rappresentazione della "storia della salvezza"». Interessante l'osservazione di Löwith che sembra comunque prendere distanza da questo modello adottato, non essendone forse del tutto convinto: «Si può obiettare che l'esposizione di Cullmann è più una costruzione filosofica che non una esegesi del Nuovo Testamento. A difesa della sua interpretazione e della mia adesione si potrebbe dire che un'esegesi costruttiva non può fare a meno di "costruire": essa deve cioè esplicitare, integrare e rilevare le indicazioni frammentarie della "lettera" nello "spirito" di tutto il contesto, svolgendo in questo modo la logica teologica del Nuovo Testamento». Questa necessità di una giustificazione da parte di Löwith del modello adottato, sembra già arginare le critiche rivolte a Cullmann e poi ai critici del lavoro löwithiano sulla secolarizzazione. Se si confronta la prima edizione dello scritto, quella inglese, *Meaning in History*, op. cit., p. 250, nota 1, si comprende che motivo di tale esitazione è la stessa poca frequentazione dell'autore con tematiche di esegesi neo-testamentarie: «As an amateur in the field of New Testament studies I present this outline with great hesitation», motivo che nell'edizione tedesca viene rimosso, dando l'idea che ci si trovi davanti ad esitazioni di tipo teorico. H. Zabel, op. cit., p. 211, scrive: «Löwith ha aggiunto nella sua esposizione i risultati delle ricerche di Cullmann. Nella nota a "*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*" compie una considerazione critica delle difficoltà poste con la sua derivazione». È lo stesso Löwith, in realtà, che riconosce le sue lacune in materia teologica. Nel periodo del suo insegnamento a Heidelberg, dal 1952 in poi, Löwith allacciò una amicizia con il teologo H. Von Campenhausen con cui si confrontò circa temi di teologia e di storia del cristianesimo. Un altro teologo, con cui potrebbe aver intavolato discorsi circa la secolarizzazione, è E. Peterson che insegnò a Roma negli anni Trenta. Il carteggio tra i due, inedito, è custodito presso l'Università di Torino.

²⁶⁷ H. Zabel, op. cit., a pp. 208-211, discutendo l'adesione di Löwith a questo modello, ne ricorda alcune. A p. 210 scrive: «Il recupero di una interpretazione dell'esplicazione biblica della storia, gravata da una comprensione moderna, rafforza i dubbi che abbiamo espresso contro la sua derivazione e determinazione dell'origine del moderno pensiero storico». Una delle critiche più note al modello di Cullmann è quella di W. Jaeschke, op. cit., p. 87, che critica, per esempio, il fatto che il teologo renda «compatibile» tra loro l'escatologia cristiana originaria e il moderno pensiero storico.

²⁶⁸ Cfr. Cullmann, op. cit., p. 11 (trad. it. p. 14).

messaggio neotestamentario che Löwith stesso riprende, tanto da farne l'elemento cardine della sua interpretazione della visione storica biblica, analizzandone poi il suo rovesciamento nelle moderne filosofie della storia e nella moderna idea di progresso, è, inoltre, uno dei concetti chiave dell'opera stessa di Cullmann. I due, inoltre, criticano da posizioni vicine la riduzione *decisionistica* del messaggio cristiano di salvezza da parte di Bultmann, nonché una troppo esplicita storicizzazione ed «esistenzializzazione» della filosofia contemporanea. «La fede cristiana, quale si esprime nelle più primitive professioni di fede, non conosce né un futuro né un passato isolati e neppure può essere ridotta ad una “decisione” esistenziale nell’“attimo”». ²⁶⁹ Cullmann è interessato al tempo *lineare* solamente in quanto nel Nuovo Testamento esso fornisce la trama di ciò che gli preme, la tensione temporale fra «già compiuto» e il «non ancora pienamente realizzato»; Löwith dichiara esplicitamente che l'interpretazione biblica della storia si sviluppa come una storia della salvezza che progredisce dalla promessa al compimento ed ha il suo centro in Cristo. ²⁷⁰ Come è facile notare, nei due interpreti, seppur il primo si attiene ad una visione cristiana e il secondo ad una visione laica e più prettamente filosofica, vi è un vero e proprio accordo nel riconoscere nella *freccia del tempo* un istante centrale, l'avvento di Cristo, segnale che dà il via per l'attesa dell'*eschaton* - «del non ancora pienamente realizzato» nell'espressione di Cullmann. Se Cullmann intende la tematica del «già» e del «non ancora» (*Schon-nicht-sein*), della tensione, quale elemento fondamentale del suo scritto, Löwith ce ne mostra la *secolarizzazione* e la funzione di presupposto che essa svolge nelle moderne filosofie della storia. La tematica, tuttavia, dove veramente le loro letture sono in perfetta sintonia, è la radicale frattura fra la dimensione circolare della temporalità greca e la dimensione lineare di quella cristiana che inaugura la modernità: il *circolo* contro la *freccia*, *paganesimo* contro *cristianità*. Ciò che Löwith, principalmente, riprende da Cullmann è la sua concezione della «continuità della linea della salvezza» (*fortlaufende Heilslinie*) che caratterizza l'intera storia della salvezza dalla creazione fino alla fine dei tempi, nonché la figura del Cristo quale evento centrale che permette una ripartizione temporale in passato e futuro. Lo schema di questa interpretazione della storia di Cullmann è reso, solitamente, con una struttura a «clessidra». Spiega, a riguardo, Löwith:

«Entro questo schema temporale, lineare ma bifronte, l'interpretazione biblica della storia si esplica come una storia della salvezza che progredisce dalla promessa al compimento ed ha il suo centro in Cristo. In questo movimento imperniato su un centro trova luogo una progressiva condensazione e riduzione, culminante nell'unica figura rappresentativa del

²⁶⁹ K. Löwith, *WH*, p. 203 (trad. it. p. 216). Cfr. anche pp. 203-204, nota n. 19 (trad. it., p. 216 n. 19), dove si ricordano brevemente le affinità decisionistiche tra Kierkegaard, Bultmann e Heidegger.

²⁷⁰ Ivi, p. 197 (trad. it. p. 210).

Cristo, a cui segue una progressiva espansione dell'evento centrale in una comunità universale di credenti che vivono in e per Cristo, e che costituiscono la Chiesa in cui confluiscono pagani ed ebrei».²⁷¹

È intorno alla nota tematica del «già» e del «non ancora» che secondo Löwith meglio si coglie la connessione tra questa comprensione della storia e le moderne filosofie della storia: queste assumono dalla prima l'orientamento al futuro non mantenendo, tuttavia, questa struttura a «clessidra» poiché l'evento centrale della parusia di Cristo cade. Per la coscienza storica moderna, infatti, è assurdo credere che il significato della storia risieda esclusivamente in un evento avvenuto duemila anni fa: «l'interpretazione cristiana della storia è in funzione dell'accettazione che Gesù sia il Cristo, cioè della dottrina dell'incarnazione di Dio».²⁷²

«La coscienza storica moderna si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza all'impersonale teleologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di preparazioni storiche. Tramutato in una secolare teoria del progresso, lo schema della storia della salvezza poté sembrare naturale e dimostrabile».²⁷³

La concezione della storia moderna, tuttavia, non è *giustificata* secondo Löwith, poiché contraddittoria. Come già ricordato, l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva di senso verso un compimento futuro, in origine trascendente e poi immanente. Questo processo però, originariamente cristiano, si sviluppa in conseguenze anticristiane, venendo meno la fede nell'evento centrale del Cristo, «il principio della fine».²⁷⁴ Ci troviamo, quindi, di fronte ad una confusione insita nello stesso atteggiamento moderno verso la storia:

²⁷¹ Ivi, p. 197 (trad. it. p. 210).

²⁷² Ivi, p. 198 (trad. it. p. 211).

²⁷³ Ivi, p. 199 (trad. it. p. 212).

²⁷⁴ Cfr. H. Zabel, op. cit., p. 377, nota 40: «Gogarten si rivolge contro la formulazione che intende il Cristo quale inizio della fine della storia, posizione che svaluta poiché fraintendimento gnostico della fede cristiana. Gogarten, tuttavia, non nota che la tesi della secolarizzazione di Löwith si regge solamente grazie a questo fraintendimento». Zabel, argomentando la critica di Gogarten, interpreta la lettura del Cristo di Löwith come perversa dalla gnosi, poiché essa intende il Cristo come l'inizio della fine. In realtà la figura del Cristo è già in sé una figura apocalittica che segna l'arrivo imminente della fine dei tempi; ci sembra, di conseguenza, riduttiva una lettura di questo tipo, o almeno l'attribuire questa posizione löwithiana esclusivamente allo gnosticismo, e da qui trarre la conseguenza che la posizione Löwith si basi su questa variante teologica. Lo gnosticismo, infatti, è un fenomeno non coeso e non univoco che presenta al suo interno diverse letture anche conflittuali tra loro: questa, per esempio, è la tendenza scientifica che si va

«Se intendiamo il cristianesimo nel senso del Nuovo Testamento e la storia nel nostro senso moderno, cioè come un processo progressivo di azioni umane e come uno svolgimento secolare, allora una “storia cristiana” è un controsenso [...]. Il mondo dopo Cristo si è appropriato dell’aspettativa cristiana di un fine e di un compimento, e nello stesso tempo ha rifiutato la viva fede in un imminente *eschaton*».²⁷⁵

Löwith coglie di nuovo l’aporia del pensiero storico moderno, il quale, pur secolarizzando la sostanza cristiana, la mantiene per poi allontanarsene.

§ 2 O. Bultmann e F. Gogarten: la teologia della decisione²⁷⁶

In *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* solo in una occasione Löwith si rivolge criticamente contro la teologia del suo tempo, in particolare contro quella dialettica. In uno dei capitoli conclusivi dello scritto il filosofo accenna brevemente alla posizione di Bultmann inserita all’interno di un discorso più vasto circa l’interpretazione biblica della storia. Bultmann e la teologia dialettica, di cui il teologo fu tra i fondatori, in sintonia con Kierkegaard rilevano la possibilità sempre presente di essere chiamati dal Cristo, qui e ora, per una decisione. Löwith avverte un rischio in questa riduzione esistenzialistica e decisionistica del messaggio cristiano, un prodotto tipico della secolarizzazione e del «disincanto del mondo» (Gogarten, ad esempio, lo afferma esplicitamente): la tendenza a snaturare l’essenza stessa del messaggio salvifico e la possibile caduta in un decisionismo di tipo politico o filosofico come quello di Schmitt, Jünger e Heidegger. Nel 1960, nell’edizione rimaneggiata del noto saggio *Politischer Dezisionismus* uscito sotto pseudonimo nel 1935,²⁷⁷ Löwith aggiunse delle considerazioni critiche intorno alla teologia dialettica e alla decisione religiosa, spiegando come per Bultmann e per Gogarten²⁷⁸ la fede si riduca ad una decisione volontaria sia a favore che contro la fede in quanto tale, decisione nella quale l’uomo conquista o perde il suo «esistere autentico» (Heidegger). «La fede in Dio, dice Bultmann, non è mai possesso, ma sempre decisione».²⁷⁹ Secondo Löwith, l’intima connessione tra questa teologica

affermando dopo il ritrovamento presso *Nag-Hammadi* di un ampio *corpus* di testi *non ortodossi* che stanno facendo luce sull’entità storica e spirituale dello gnosticismo.

²⁷⁵ K. Löwith, *WH*, pp. 211-212 (trad. it. p. 225).

²⁷⁶ Abbiamo affrontato brevemente questi temi nel saggio *Karl Löwith, i teologi e l’escatologia heideggeriana. Note critiche*, op. cit., di cui ne riprendiamo il tema centrale, rielaborandolo e aggiornandolo.

²⁷⁷ È il noto saggio *DS* (trad. it. in K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit., pp. 123-166).

²⁷⁸ In realtà un veloce confronto critico di Löwith con Gogarten avviene già in *IRM*, nella parte III, § 36, pp. 149-151, dove Löwith rimanda alla filosofia dialogica del teologo tedesco criticandone il riferimento a Dio che fonda teologicamente la relazione tra «Io e Tu».

²⁷⁹ K. Löwith, *DS*, p. 69 (trad. it p. 165).

decisione di fede di Bultmann e di Gogarten, fondata sul nulla, e il decisionismo filosofico e politico, è più che evidente.

«L'origine comune di esse è data dalla risoluta convinzione che tutti i valori, gli ordinamenti, i fini essenziali e i criteri tradizionali si siano interamente vanificati; dall'identificazione, implicita in tale convincimento, del "mondo" con il mondo umano storico è facile scorgere che questa teologia e questa filosofia della decisione trovano il loro modello spirituale in Kierkegaard che ha avuto, tuttavia, il merito di intendere sempre la sua posizione radicale della decisione esistenziale come un "correttivo" contro il suo tempo, contestando espressamente che un correttivo determinato dal momento storico possa servire da norma».²⁸⁰

Weltgeschichte und Heilsgeschehen, se non ha risparmiato critiche allo storicismo e alla teologia dialettica, ha avuto, tuttavia, un ruolo importante per Bultmann: il suo libro *Geschichte und Eschatologie*²⁸¹ deve molto alla precedente ricerca storiografica di Löwith, tanto che ne riprende temi e analisi, rielaborando il tutto personalmente. Le differenze tra i due studi concernono soprattutto gli esiti circa la loro lettura del *kérygma* e della storia della salvezza cristiana, la relazione tra escatologia e storia, una diversa interpretazione della secolarizzazione e l'uso molto frequente di questo concetto, a differenza di Löwith, da parte del teologo. La tesi di Löwith, come già ricordato, è che le moderne filosofie della storia siano figlie illegittime dell'escatologia giudaico-cristiana, della sua scoperta di un futuro perfetto come *telos* dell'umanità, le quali sottopongono l'escatologia originaria ad un processo di secolarizzazione dove non più Dio ma l'uomo è il protagonista della storia, e non più il suo regno ma il *regnum hominis* ne è il fine. La tesi rileva l'auto-contraddizione delle filosofie della storia, poiché trasferiscono sul livello della razionalità una convinzione - quella del cammino della storia verso un *telos* dotato di senso ultimo - che ha validità soltanto nella fede; allo stesso tempo la critica apre la prospettiva del tardo Löwith, l'opzione che, non intendendo recuperare l'autentica fede biblica, tende al contrario a *ri-offrire* una comprensione del mondo tipica della saggezza greca intesa come *scepsi*, la quale, non conoscendo l'infatuazione per la storia, iscrive la vita dell'uomo all'interno dello stupore platonico per il cosmo. Il riscatto dalla storia e dallo storicismo per una vera comprensione dell'«enigma uomo» all'interno del cosmo naturale è possibile solo recuperando questo orizzonte di pensiero: «la fede nella storia è un risultato della nostra alienazione dalla cosmo-teologia naturale dell'antichità e dalla

²⁸⁰ Ivi, pp. 70-71 (trad. it. p. 166).

²⁸¹ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, op. cit. (trad. it. *Storia ed escatologia*, op. cit.).

teologia soprannaturale del cristianesimo che posero dei confini dando un orizzonte non-storico all'esperienza e alla comprensione».²⁸²

Bultmann, in particolare, si allontana da Löwith su alcuni nuclei tematici. Il punto di partenza dell'analisi di Bultmann della teologia neotestamentaria è la rilevanza del ritardo della parusia per lo sviluppo della comprensione storica del cristianesimo originario - cosa che Cullmann e Löwith, ad esempio, riducono ampiamente - offrendo di conseguenza un'altra lettura della relazione storia-escatologia. La soluzione al problema è data in una nuova comprensione dell'escatologia - intesa come evento «presente» - elaborata «in forma ancor più radicale che in Paolo, da *Giovanni*, con la sua rinuncia all'escatologia apocalittica del futuro che Paolo invece manteneva ancora».²⁸³ Diversamente da Löwith, la filosofia della storia non deriva da questa concezione dell'escatologia di Paolo e di Giovanni, ma piuttosto dalla considerazione della storia teologica: quest'ultima nacque dal suo interesse per la storia della Chiesa e il suo coinvolgimento con la storia mondana, tralasciando l'attesa degli eventi ultimi. Anche S. Agostino viene diversamente interpretato: se in Löwith il Santo e la sua *De civitate dei* erano il modello di ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana,²⁸⁴ con Bultmann, invece, ci troviamo a che fare con un modello di storia del tutto lontana dall'escatologia di Paolo e Giovanni.²⁸⁵ Differenze vanno poi riscontrate nella loro lettura del *kérygma* cristiano. Se è vero che Gesù e la Chiesa cristiana pensavano dentro il quadro dell'escatologia giudaica, considerandosi prossimi alla fine del mondo, non è meno vero che il mancato avvento di questa fine sollecita nei primi grandi teologi, Giovanni e Paolo, un ripensamento dell'escatologia stessa che da cronologica diviene qualitativa: l'*eschaton* viene storicizzato, è già presente nella vita del credente come principio di una nuova esistenza in fede e

²⁸² K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in *SS*, II, op. cit., p. 355 (trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 212-213).

²⁸³ R. Bultmann, op. cit. p. 53 (trad. it. p. 63).

²⁸⁴ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 180 (trad. it. p. 192). Agostino, secondo Löwith, è l'unico vero fautore di una teologia della storia che non ha accenti o deviazioni attribuibili alla secolarizzazione. Löwith scrive: «Ad un uomo come Agostino la nostra preoccupazione per il progresso, la crisi e l'ordine del mondo sarebbe apparsa insignificante. Dal punto di vista cristiano, infatti, è possibile soltanto *un* progresso, quello verso una distinzione sempre più netta tra fede ed empietà, Cristo e Anticristo» (Ivi, p. 186; trad. it. p. 198). La teologia della storia guidata da Dio, secondo Agostino, non si interessa dei fatti secolari: «Il suo tema e la sua preoccupazione centrale è la storia escatologica della fede, che è una storia entro quella secolare, sotterranea e invisibile per coloro che non hanno gli occhi della fede» (*Ibidem*; trad. it. p. 197). Agostino confuta la teoria classica del movimento ciclico e cosmico svalutandola a tutti gli effetti sul piano *naturale*, grazie ad una argomentazione di tipo morale e teologico. La teoria pagana, infatti, è priva di speranza essendo speranza e fede indissolubilmente e per essenza legate tra loro. Il primo vero attacco al cosmo greco, perfetto, armonico, *increato e ingenerato*, è sferrato dallo stesso Agostino e dalla teoria della creazione biblica che, non riconoscendo la divinità del cosmo, lo considera come qualcosa di creato da Dio *per* l'uomo e, in quanto creazione, qualcosa di strettamente contingente che avrebbe anche potuto non essere.

²⁸⁵ Cfr. R. Bultmann, op. cit., p. 68 (trad. it., p. 78): «Nasce così una considerazione teleologica della storia e si ha bisogno soltanto della secolarizzazione dell'idea di provvidenza per credere al senso della storia come realtà ad essa immanente».

amore. Questa è la vera sostanza del messaggio cristiano una volta *demitizzato*. Se le filosofie della storia sono secolarizzazioni dell'escatologia cristiana, non è poi sbagliato rilevare analogie tra le delusioni delle comunità cristiane dinanzi al mancato avvento della fine e la delusione della coscienza (storicistica) contemporanea di fronte alla fallita concretizzazione delle promesse fatte in nome della storia. E se quella fu l'occasione che sollecitò l'approfondimento del *kérygma*, questa nuova crisi può diventare la giusta occasione per una *ri*-appropriazione dello stesso *kérygma*. Qui, un'altra differenza sostanziale da Löwith: il fallimento delle filosofie della storia non significa conseguente crisi delle loro *radici* cristiane, quindi, invito all'abbandono dell'intera tradizione biblica per recuperare concettualmente l'altra grande madre dell'Occidente, la *scepsi greca*. Questo, a detta di Bultmann, per la ragione che le filosofie della storia non nascono dall'autentica escatologia cristiana ma, indirettamente, dall'escatologia apocalittica, e, direttamente, dalla sua cattiva storicizzazione che si compie attraverso il sostituirsi della Chiesa come istituzione della salvezza, quindi, come luogo di una «storia della salvezza». Secondo Bultmann, rifiutare la storia come cammino necessario in avanti, come logica dello sviluppo perfettibile, non significa affatto tornare inevitabilmente all'orizzonte naturalistico degli antichi greci; fuggire il nichilismo in modo non-nichilistico significa, per Bultmann, affermare la necessità di un *tertium* oltre la storia: la decisione nell'istante della fede. «Nella decisione della fede io decido non per un'azione responsabile, ma per una nuova comprensione di me stesso come uomo che la grazia di Dio ha liberato da se stesso e ha ridonato a se stesso, e dunque decido per una vita alla luce della grazia di Dio». ²⁸⁶ Ogni istante per Bultmann ha la possibilità di essere un istante escatologico e nella fede cristiana è realizzata questa possibilità. Il senso della storia è nel presente escatologico e quando il presente viene colto dalla fede cristiana, il senso della storia è realizzato. Ciò che si nota subito leggendo il testo di Bultmann è il maggior uso del concetto di secolarizzazione rispetto a Löwith. Non si tratta solo di una differenza di metodo o quantitativa, poiché Bultmann prende consapevolmente, nell'evolversi della filosofia della storia, singoli elementi in quanto secolarizzati, cosa che in Löwith accade raramente, essendo usato il concetto di secolarizzazione per descrivere un fenomeno ampio e generale. Bultmann, in riferimento a Kant, afferma di conseguenza: «ora nella sua filosofia critica i principi della fede cristiana e della sua visione della storia sono secolarizzati, poiché vengono interpretati in quanto verità filosofiche». ²⁸⁷ Se in Löwith, dopo il compiuto processo di secolarizzazione, rimaneva semplicemente un orizzonte concettuale, preparato dalla prospettiva cristiana, aperto al futuro e al riempimento nel futuro, in Bultmann,

²⁸⁶ Ivi, p. 181 (trad. it. p. 201).

²⁸⁷ Ivi, p. 76 (trad. it. p. 87). Per quanto riguarda Löwith, U. Ruh, op. cit. p. 239, fa notare che nel filosofo c'è una sola eccezione, a p. 113 di *WH* (trad. it. p. 122): «Malgrado questa secolarizzazione [della provvidenza - nella edizione italiana manca!] Turgot non vide le vie della storia come una mera evoluzione».

piuttosto, ciò che rimane è l'idea di un «corso teleologico della storia» che si mantiene nel tempo, benché la provvidenza venga sostituita dal progresso e dall'accelerazione delle scienze esatte.²⁸⁸ Questo è possibile, come dicevamo prima, poiché Bultmann attribuisce il processo di secolarizzazione solo alla trattazione teologica della storia della Chiesa antica, e non alla «genuina» escatologia. Sono gli scritti teologici della Chiesa antica, quindi, che sono colpiti dal processo di secolarizzazione dando vita alle moderne filosofie della storia orientate al futuro, e non il genuino e originario pensiero escatologico, il quale, invece, permane nella trasformazione escatologica da cronologica a qualitativa. Il paradosso löwithiano che ha accompagnato la nostra ricerca, «come è possibile che dal cristianesimo si originino conseguenze anticristiane», viene attenuato, seppur con una lettura discutibile (che non salva, secondo noi, l'intera cultura cristiana e la dottrina cristiana stessa da un mutamento e da una storicizzazione-relativizzazione di principio). Il legame, infatti, tra escatologia e secolarizzazione viene quasi del tutto eliminato o messo in secondo piano, poiché non è dal genuino pensiero escatologico che secondo Bultmann deriva la filosofia della storia e l'idea moderna del progresso. Il cristianesimo originario, inoltre, secondo questa interpretazione, si sottrae al processo di secolarizzazione.²⁸⁹

In modo non dissimile da Bultmann procede Gogarten, tanto da essere investito anche lui dalle critiche di Löwith: la decisione, di netta ascendenza kierkegaardiana, che Gogarten rivolge a Dio, come l'«assolutamente altro», altro non è che una decisione fondata sul nulla. La totale negazione del mondo e della cultura, e soprattutto di ogni tentativo di mediazione tra Dio e uomo, portano Gogarten ad affermare, da barthiano, che di fronte alla questione delle questioni, dinanzi a Dio, ci

²⁸⁸ Cfr. Ivi, p. 83 (trad. it. p. 95). Bultmann propone una sintesi della sua lettura del processo di secolarizzazione che concorda, in generale, con lo schema löwithiano: «abbiamo visto in che modo è stata secolarizzata la concezione cristiana della storia. I punti principali che ne sono emersi sono i seguenti: 1. viene mantenuta, in generale, l'idea dell'unità della storia; 2. viene mantenuta anche l'idea di un corso teleologico della storia, ma il concetto di provvidenza viene sostituito da quello di progresso promosso dalla scienza; 3. l'idea di un compimento escatologico si trasforma nella fede ottimistica in uno stato di felicità sempre più perfetta dell'umanità».

²⁸⁹ Ci domandiamo: come è possibile conciliare la demitizzazione del testo sacro, protratta da Bultmann, con questa esigenza di una originarietà del cristianesimo, di un cristianesimo non travolto dal processo di secolarizzazione? L'attenzione ermeneutica di Bultmann di cercare di comprendere il testo sacro così come esso è senza il rivestimento mitico, non esistenziale, non è, di fatto, pregiudicata dalla sua stessa pre-comprensione di voler applicare questa ermeneutica demitizzante ed emendatrice? Cosa rimane del testo sacro una volta applicato il principio della demitizzazione? Il cristianesimo originario nel suo significato esistenziale o lo scheletro di una religione, che in principio fu il cristianesimo, alla quale sarà dato il corpo dell'interpretazione esistenziale di Bultmann? Il cristianesimo originario di cui parla Bultmann, tuttavia, non sembra essere in realtà molto diverso da come lo intendono, per esempio, Löwith e prima di lui Overbeck: essenzialmente come cristianesimo escatologico, rivoluzionario, tensione al nuovo. Inoltre: la stessa demitizzazione ci sembra essere un processo tipico della modernità, un prendere atto delle difficoltà dell'uomo moderno nel comprendere il messaggio cristiano, oramai vetusto e non più consoni alle esigenze della modernità. La demitizzazione è, in realtà, un prodotto della secolarizzazione della fede cristiana, iniziata in età moderna da Hegel il quale elevò a concetto filosofico le rappresentazioni religiose. La posizione di Bultmann sembra così muoversi in un circolo vizioso, lo stesso circolo che include tutta la filosofia e la teologia moderna, la quale, accorgendosi della difficoltà del «pensare Dio nell'epoca della sua morte» cerca in tutti i modi di arginare queste «falle» sulla «diga» in disfacimento chiamata cristianesimo «moderno».

viene a mancare ogni sostegno, dato che la Chiesa e la religione, la famiglia, lo Stato e la tradizione, non possono illuminarci su Dio né facilitarci la strada verso di lui. Tale questione non può che allontanarci dal mondo e riportarci al nulla in quanto «origine», «morte partoriente, annientamento creante».²⁹⁰ Anche qui, lo sguardo acuto di Löwith non fallisce: ci troviamo dinanzi a quella «risolutezza» disperata tipica della mentalità catastrofale della Germania tra le due guerre. La teologia della decisione di Gogarten non contempla nelle sue categorie una considerazione sull'uomo in quanto essere naturale, che ha una vita e prende forma in una civiltà, poiché qualsiasi sguardo, anche di sfuggita, sul destino della civiltà e della religione ad essa inerente, è per Gogarten privo di importanza. La distruzione filosofica di Heidegger della *metafisica* tradizionale e quella teologica di Gogarten della *teologia* tradizionale iniziano entrambe su di una istanza ultima e radicale, «ma mentre per il primo l'istanza ultima è la minaccia della morte e l'esporsi al nulla, per il secondo è lo stare al cospetto di un Dio impensabile e inconcepibile, in quanto “annientamento creante”».²⁹¹ Dopo la seconda guerra mondiale, Gogarten si riavvicina al pensiero di Bultmann, riprendendo comunque il problema della «decisione nel nulla», così da essere entrambi concordi nel ritenere che la fede si riduce ad una decisione per o contro la fede stessa, decisione dove l'uomo recupera o perde definitivamente il suo «essere autentico» (come si vede Heidegger è ancora presente). Löwith spiega che Gogarten è consapevole del fatto che la sua lettura della fede come «decisione nel nulla» sia condizionata dal *tempo* e dalla *storia*, da quel disincanto del mondo che ha lasciato l'uomo senza un ordine universale né un punto di riferimento a cui aggrapparsi. «L'unico ordine universalmente valido del mondo odierno, infatti, è quello scientifico-tecnico, di cui è responsabile soltanto lo specialista che lo conosce, mentre rimane estraneo all'uomo in quanto uomo. La progressiva oggettivazione razionale dell'uomo e del suo mondo non dà nessuna risposta alla questione della realtà umana, entro la quale si annuncia la questione di Dio».²⁹² È in questa maniera che la teologia di Gogarten, secondo Löwith, «cerca di avvalersi del nichilismo in senso *apologetico*» e di mostrare che dalla minaccia del nulla del mondo moderno, possa in realtà risorgere la questione originaria di Dio, che può offrire, all'uomo che crede e *decide*, la risposta riguardo la sua stessa esistenza. Se l'uomo, secondo Gogarten, si getta nel nulla che il mondo moderno gli spalanca, non può non fare a meno che aggrapparsi a Dio, e di riconoscere, disperatamente, la sua origine divina. Nello scritto *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (1953),²⁹³ il fenomeno della secolarizzazione e del

²⁹⁰ Cfr. K. Löwith, *DS*, p. 68 (trad. it. p. 164).

²⁹¹ Ivi, p. 69 (trad. it. *Ibidem*).

²⁹² Ivi, pp. 69-70 (trad. it. p. 165).

²⁹³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Vorwerk, Stuttgart 1953 (trad. it. *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972). Cfr. anche il precedente

moderno è addirittura compreso da Gogarten come del tutto interno al cristianesimo: la venuta di Cristo dà luogo ad un mondo dove si dispiega il libero e autonomo agire dell'uomo, in modo che la secolarizzazione venga letta in una luce positiva. Questa interpretazione della secolarizzazione non è lontana da quella della «teologia liberale» di Troeltsch, il quale, come ricordato, era fiero di affermare che senza cristianesimo non avrebbe mai potuto foggarsi ciò che noi chiamiamo modernità. Gogarten e Bultmann cercano di risalire dopo essere caduti in quella condizione di «ristagnamento» creata dal nichilismo; la condizione di crisi e dissoluzione del mondo moderno può portare, così, ad una nuova riaffermazione della trascendenza, o meglio alla «decisione» per essa. Può addirittura sembrare che la posizione assunta da Bultmann e Gogarten sia una sorta di teoria del post-moderno *ante litteram*: il disincanto del mondo e la secolarizzazione vanno ri-assorbiti e ri-assunti come una nuova possibilità di esistenza umana, come unica alternativa possibile alla crisi del moderno.²⁹⁴ Crediamo, tuttavia, che la teologia non debba aggrapparsi alla condizione del tempo e della storia (al «Dio è morto») per poi emanciparsi nuovamente da essa. La comprensione e l'acquisizione di Cristo, il significato della Croce e del messaggio salvifico, devono prendere forma oltre ogni considerazione di carattere puramente immanente (storica, sociale e politica). Se la teologia va in questa direzione, allora si trasfigura in dottrina etica, in una filosofia della responsabilità, in un umanitarismo che ha la sua matrice nello *status quo* del tempo e della storia, nel *nichilismo*, dimentico quindi della sua questione originaria.

Secondo Löwith è proprio su questo «nichilismo di fondo» che la teologia dialettica, seppur mossa da nobili fini, naufraga proprio in ciò da cui essa dovrebbe emanciparsi: dall'istante storico per una piena riappropriazione della trascendenza.

Gogarten ha discusso le tesi di Löwith cercando di dimostrare come queste ultime, interpretando il processo di formazione della modernità come un movimento generale e non analizzando i singoli elementi secolarizzati, spieghino, in realtà, molto poco le effettive connessioni e dipendenze interne tra pensiero cristiano antico e quello moderno. È una critica, quest'ultima, frequentemente presente in ambito teologico.²⁹⁵ Gogarten si sofferma sul concetto di secolarizzazione di Löwith - mettendone in dubbio la sua comprensione della fede cristiana nel futuro - sviluppando un'altra concezione di essa che porta, di conseguenza, ad un altro modello interpretativo della connessione

scritto *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Schneider, Heidelberg 1952 (trad. it. *L'uomo tra dio e mondo*, Dehoniane, Bologna 1971).

²⁹⁴ A. Rizzi, nella sua *Postfazione* all'ed. italiana di *Storia ed escatologia*, op. cit., definisce Bultmann un «teologo post-moderno».

²⁹⁵ Cfr. sull'argomento U. Ruh, op. cit., p. 260.

tra il pensiero storico cristiano e quello moderno.²⁹⁶ Il fulcro della sua critica è il concetto di Rivelazione che si manifesta nella storia e come storia. «In quanto abbiamo esaminato la storicità [*Geschichtlichkeit*] dell'evento della Rivelazione riferita al Nuovo Testamento, abbiamo visto che in essa si tratta della vera storia, della storia che accade anche nel e con il mondo e che il mantenimento di questa storicità è la vera e propria questione della fede cristiana».²⁹⁷ Il credente, quindi, attende la salvezza solamente dal Regno di Dio venturo e non dalla storia in quanto tale; con lo stesso procedimento contraddittorio, cui abbiamo già accennato poco sopra, Gogarten spiega che proprio in questa condizione di attesa del Regno di Dio l'uomo si trova responsabile della storia, la quale, tuttavia, senza la fede viene «pervertita». Gogarten, in realtà, rimanendo molto vicino alle posizioni di Löwith, spiega che nella comprensione moderna della storia la futura venuta del Regno di Dio viene tramutata - mediante la rappresentazione di un agire umano verso una progressione perfetta (il progresso) - nel futuro di un mondo migliore.²⁹⁸ Forse Gogarten, che Löwith in un'occasione definì «verboso»,²⁹⁹ voleva distinguere tra una comprensione della storia derivata da una sorta di falso sviluppo all'interno della fede cristiana (ma è la posizione di Bultmann?) e invece una liberazione dalla storia (intesa come immanenza) scaturita dalla fede?

²⁹⁶ Cfr. F. Gogarten, *Das abendländische Geschichtsdenken*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», n. 51, 1954, pp. 270-360, qui p. 338. Interessante, ma problematica, l'osservazione di H. Zabel, op. cit., p. 218: «L'analisi critica della presentazione löwithiana dell'interpretazione biblica della storia ha chiarito che tale lettura è determinata nei punti essenziali dalla sua tesi della secolarizzazione. La terminologia, che dovrebbe servire alla dimostrazione della tesi, riduce la comprensione della storia neotestamentaria. Löwith interpreta l'esplicazione biblica della storia del tutto nel senso della derivazione delle questioni della moderna filosofia della storia da un pervertimento della tradizione cristiana originaria». La critica è, infatti, comprensibile poiché Löwith non coglie, a detta di Zabel, il vero nocciolo dell'esplicazione biblica della storia in quanto offuscato dal suo filtro categoriale della secolarizzazione, così che la sua lettura sia in realtà «pervertita» o un «fraitendimento» (aggiungo, un «pervertimento» di un già avvenuto «pervertimento», ovvero, quello della visione cristiana delle origini che niente ha a che fare con i suoi prodotti secolari e con il «cristianesimo moderno!»). Benché uno storico del cristianesimo o del testo biblico potrebbe sostenere giustamente questa obiezione, noi sosteniamo che proprio questo eventuale «fraitendimento» o «pervertimento» dell'interpretazione löwithiana la dice lunga sulla dipendenza del pensiero moderno dalle sue categorie cristiane: se la lettura di Löwith è vincolata dalla sua concezione della secolarizzazione intesa come pervertimento, allora il cristianesimo ha dato veramente vita ad un processo di secolarizzazione e a delle conseguenze anticristiane che non permetterebbero più un accesso limpido, incondizionato e autonomo alle sue origini. Come abbiamo già visto, questo accesso limpido e incondizionato ad uno status precedente, che sia l'uomo o il cristianesimo, secondo Löwith è qualcosa di precluso causa la mediazione storica e culturale fraposta tra la situazione odierna e quella del passato. L'«origine» o l'«originarietà» è irrimediabilmente perduta; ciò che noi potremmo cogliere di essa è solamente una sua lettura, una sua interpretazione. Sull'argomento cfr. le già più volte citate lettere tra Strauss e Löwith del 1932-1933.

²⁹⁷ Ivi, p. 351.

²⁹⁸ Cfr. Ivi, p. 356; ci domandiamo: ma questa non è, appunto, la posizione di Löwith?

²⁹⁹ Cfr. lettera del 15.4.1935 a Strauss, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. p. 647 (trad. it. parziale, op. cit. p. 8).

§ 3 Taubes: l'escatologia occidentale

L'opera di Löwith sui presupposti teologici della filosofia della storia ha un precedente in ambito teologico. Nel 1947 viene pubblicato *Abendländische Eschatologie* di Taubes,³⁰⁰ un lavoro, come ricordato, speculare e allo stesso tempo antitetico a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* di Löwith.³⁰¹ La ricerca di Taubes intende racchiudere l'intero pensiero occidentale all'interno di una dinamica escatologica, cercando di determinare l'eredità teologica e cristiana della moderna filosofia della storia. Il suo lavoro è una presentazione dei vari tentativi di esplicazione della storia occidentale mossa da questa tensione biblica che assume forme diverse, partendo dall'antico Israele per concludersi con la scissione di Marx e Kierkegaard.³⁰² Lo strumento categoriale di interpretazione

³⁰⁰ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, op. cit. (trad. it. *Escatologia occidentale*, op. cit.). Löwith conosceva il lavoro di Taubes e lo cita due volte in *WH*, p. 181, nota 19 e p. 224 nota 4 (trad. it. p. 193, nota 18 e p. 238, nota 4). A p. 26 della *Prefazione* di E. Stimilli all'edizione italiana (che non segue totalmente quella tedesca) di J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur, Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft; Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Hrsg. Von A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich e W. Menninghaus, Fink, München 1996 (trad. it. *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001), la studiosa sembra di non essere al corrente della conoscenza dell'*Eschatologie* di Taubes da parte di Löwith, dichiarando che «non è importante sapere se Löwith fosse a conoscenza del lavoro di Taubes». Curioso che il filosofo, nell'*Intervista a Jacob Taubes*, in *Messianismo e cultura*, op. cit., pp. 385-400, qui p. 397 (nell'edizione tedesca di *Messianismo e cultura* questa importante intervista non è presente; rimandiamo quindi a *Interwiev mit Jacob Taubes*, in *Denken, das an der Zeit ist*, a cura di F. Rötzer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 305-319, qui p. 316), attribuisca a Löwith il merito di aver fatto luce per primo sulla origine teologica (*escatologica*) della filosofia della storia, quando il volume di Löwith è uscito due anni dopo quello di Taubes (nel 1949). Taubes, in ogni caso, benché accetti la lettura genealogica e di derivazione di Löwith, non ne accetta il risultato critico negativo, né, tuttavia comprende il vero significato di essa. Nella stessa intervista, infatti, Taubes sembra attribuire, fraintendendo, un accento conservatore e perfino «cristiano» alla lettura löwithiana: «Non ci si può atteggiare con disinvoltura a difensori dell'Occidente cristiano e allo stesso tempo credere che la filosofia della storia sia una illusione. Questa, infatti, è la questione specifica, il proprio della coscienza occidentale, che si esprime nei termini della filosofia della storia» (p. 316; trad. it. p. 397; corsivo nostro). Abbiamo dimostrato nella parte precedente del lavoro, e ribadiremo nella conclusione di questa parte, che l'intento diagnostico di Löwith non è affatto di tipo conservatore o cristiano, guardando più che altro all'Occidente come unità culturale e di spirito, unità, ovviamente, tenuta assieme anche e soprattutto dal cristianesimo.

³⁰¹ Un raffronto tra i due è stato intrapreso da M. Jaeger, *Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens*, in G. Palmer, Chr. Nasse, R. Haffke, D. C. v. Toppelkich (Hrsg.), *Torah-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Verlag Vorwerk 8, Berlin 1999, pp. 123-149. Cfr. anche R. Mehring, *Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das "Ende der Geschichte"*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 3, 1996, pp. 231-248. Questo saggio è significativo per il confronto che vi si pone tra Schmitt e Löwith e tra Taubes e Schmitt più che tra Taubes e Löwith. Mehring illustra alcuni elementi della recensione di Schmitt a *Meaning in History* - la prima edizione di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* come sappiamo è inglese - la breve ma interessante discussione *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas», 5, 1950, pp. 927-931. Mehring mostra come Schmitt abbia intrapreso una riflessione circa il senso della storia proprio grazie all'interpretazione di essa di Löwith e che solo in un secondo momento si sia rivolto a quella di Taubes (e precisamente dal 1952), più congeniale e più affine alla propria visione della storia - per alcuni aspetti - rispetto a quella löwithiana. La lettura di Schmitt circa Löwith non è esente, comunque, da fraintendimenti (cfr. p. 236 e sgg.), anzi, è una interpretazione molto personale e originale (cfr. p. 236 e sgg.).

³⁰² Taubes, descrivendo questo arco di pensiero occidentale che Hegel conclude e che Marx e Kierkegaard mandano in frantumi, cita molto spesso *HN* di Löwith. M. Jaeger, op. cit., p. 141, fa notare, in effetti, l'utilizzo di Taubes delle ricerche di Löwith, benché Taubes ne capovolga l'interpretazione: «In Löwith, in questo punto, si infrange la tradizione umana e umanistica della *theoria* e il vuoto della riflessione viene rimpiazzato dal movimento di pensiero di una escatologia secolarizzata. Marx e Kierkegaard, nella prospettiva di Löwith, fanno dei passi decisivi sulla strada del pensiero il quale, con conseguenze letali, conduce all'esagerazione delle pretese assolute alle decisioni radicali».

di Taubes, da notare, non è quello di *secolarizzazione*, bensì il concetto di *chiliasmo* che l'interprete sembra intendere come un «momento di senso» all'interno dell'escatologia stessa.³⁰³ Se la linea di sviluppo interpretativa di Taubes e Löwith è, in fin dei conti, la stessa, poiché entrambi riconoscono un processo di derivazione della modernità dalla teologia biblica (processo che, come abbiamo visto, si configura in Löwith come un «pervertimento» del cristianesimo originario), le differenze non vanno ricondotte solamente alla metodologia e all'uso di due diverse categorie - le quali, tendenzialmente, esprimono la stessa cosa - ma anche al giudizio finale che i due filosofi propongono circa questo sviluppo storico-teoretico e circa la filosofia della storia. «Per Löwith nella filosofia della storia prosegue in modo legittimo l'illegittimità, per Taubes prosegue in essa in modo legittimo la legittimità del pensiero sacro biblico; per Löwith già la filosofia della storia fu qualcosa di negativo; per Taubes ancora e solo la filosofia della storia è positiva».³⁰⁴ Paradossalmente, essendo per Taubes la filosofia della storia «positiva», in realtà non ha luogo nessuna vera e propria «secolarizzazione» nel senso di Löwith, poiché la filosofia della storia non è un pervertimento del cristianesimo originario ma il veicolo legittimo del pensiero biblico nella modernità. In Löwith, che recupera Cullmann, l'interpretazione della storia si sviluppa «cristocentricamente» in una linea retta al cui centro vi è l'evento di Cristo che organizza la scansione del tempo in passato e futuro e che determina anche l'atteggiamento rivolto al futuro del pensiero storico moderno; in Taubes, per contro, l'interpretazione della storia si sviluppa come una *escatologia*, un unico movimento tendente alla fine che si muove tra *creazione* e *redenzione*. La stessa interpretazione di Taubes ha inoltre una origine strettamente *geografica*: il pensiero escatologico nato in Israele e che si oppone, in quanto orientato ad uno scopo, a quello circolare orientale-pagano. Israele è, in contrapposizione alle Grecia definita l'«occhio del mondo» ma incapace di vedere l'effettiva direzione escatologica della storia, «l'orecchio del mondo» capace, invece, di percepire le «scintille di libertà» rivoluzionaria del messaggio escatologico cristiano.³⁰⁵ Questa identificazione geografica si diversifica concettualmente e criticamente anche in un altro aspetto della grecoità classica: nel suo concetto di *cosmo*. Tema caro e fondamentale in Löwith, poiché rimanda ad un ordine perfetto in se stesso, dove l'individuale è ordinato nel tutto dell'essere senza scissioni e in modo armonico, secondo Taubes, al contrario, il cosmo è la «pienezza del male» (*die Fülle des Schlechten*)³⁰⁶ che nel cristianesimo viene sostituito dall'immagine della rottura escatologica che giudica i singoli e

³⁰³ Non sono chiare le distinzioni di Taubes tra filosofia della storia ed escatologia, tra apocalittica ed escatologia, e ciò che caratterizza, per esempio, il concetto di *chiliasmo* che, a volte, sembra includere anche il concetto di apocalittica e quello di escatologia. Sull'argomento cfr. U. Ruh, op. cit., pp. 233-234 e M. Jaeger, op. cit. p. 126.

³⁰⁴ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 15. Marquard è uno dei primi a notare la rilevanza di questo scritto di Taubes.

³⁰⁵ Cfr. J. Taubes, op. cit. p. 15 e p. 37 (trad. it. p. 37 e p. 63).

³⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 9 (trad. it., p. 30).

decide chi è degno o meno di essere redento. Solo nell'infrangersi dei tempi, nell'irruzione della potenza divina, vi è un senso e la possibilità della redenzione, non nell'eternità della natura e nella perfezione del cosmo, «cieco» e «sordo» al richiamo della libertà divina.

Taubes si domanda sul senso della storia a partire dall'*escathon* (e non come Löwith dalla secolarizzazione o storicizzazione di questo *escathon*, ovvero, dalla filosofia della storia e dal moderno pensiero storico e nemmeno come Gogarten che parte della secolarizzazione stessa) e la storia stessa si configura come escatologia, come un moto rivoluzionario tra creazione e redenzione. Anzi, la continuità del pensiero occidentale è garantita solamente dalla presenza di questo moto escatologico. «Il mondo, in quanto storia, non ha come suo centro l'eterno presente della natura, ma si alimenta dalla creazione iniziale e tende alla redenzione finale».³⁰⁷ L'*eschaton*, quindi, dà alla storia la cornice stabilendone la sua forma rivoluzionaria mentre l'*apocalittica* ne determina il contenuto.³⁰⁸ L'*apocalittica*, che Taubes sembra spesso avvicinare alla gnosi, è un movimento di negazione del mondo, il quale, dando vita a processi rivoluzionari, nega il mondo nel suo complesso.³⁰⁹ I due concetti, tuttavia, non sono ben distinti e Taubes li lega più di una volta tra di loro in riferimento alla storia, che come abbiamo detto, è intesa essenzialmente come escatologia, un'unica spinta composta da ondate rivoluzionarie.³¹⁰ Anche la gnosi sembra far parte di quest'ondata rivoluzionaria di negazione del mondo che si muove tra creazione e redenzione. Le ondate rivoluzionarie che infiammano la storia, e che si rinnovano continuamente sotto forme diverse ma spinte sempre dalla stessa tensione, tendono all'instaurazione del Regno di Dio sulla terra: «Se lo sguardo rimane orientato all'accadere essenziale, la storia dell'escatologia moderna lascia riconoscere in sé un ritmo regolare. La summa dell'escatologia si può riassumere nella vecchia formula apocalittica: il Regno di Dio sulla terra».³¹¹ Taubes individua il fondamento del

³⁰⁷ Ivi, p. 12 (trad. it. pp. 33-34). Nella edizione italiana si legge che il mondo «si alimenta *della* [wird genährt aus] creazione iniziale». Abbiamo reso l'espressione con «si alimenta *dalla* creazione finale», poiché in tedesco la preposizione *aus* indica, in primo luogo, una direzione, o meglio una *provenienza*, e, in secondo luogo, dal contesto di Taubes, ci sembra più opportuno tradurre mantenendo questo senso della direzionalità: il mondo viene alla luce solo perché *provviene* dalla creazione, dalla volontà divina. Tutto il paragrafo, del resto, è orchestrato intorno a questo senso della *direzionalità*; poche righe prima Taubes, infatti, afferma: «Il mondo, in quanto tempo, *procede* verso un “nuovo cielo e una nuova terra”» (corsivo nostro).

³⁰⁸ Cfr. U. Ruh, op. cit., p. 231.

³⁰⁹ Cfr. J. Taubes, op. cit., p. 9 (trad. it. p. 30): «L'*apocalittica* nega il mondo nella sua pienezza (*Fülle*). L'*apocalittica* lo accerchia negativamente nella sua interezza».

³¹⁰ Lo stesso Löwith sembra, in una occasione, *accentuare* il carattere escatologico della storia e della coscienza dell'Occidente in modo simile a Taubes: «Presupponendo che la verità nella fede giudaico-cristiana si regga su di un evento salvifico (*Heilsgeschehen*), il *futuro* è il vero orizzonte della storia. E poiché l'Occidente è, nonostante tutto, un Occidente cristiano, anche la sua auto-coscienza storica è escatologica: da Isaia fino a Marx, da Agostino fino ad Hegel, da Gioacchino fino a Schelling», in K. Löwith, *Sinn der Geschichte*, in *Handbuch der Weltgeschichte*, a cura di Alexander Randa, Band II, Otto Walter Verlag, Olten 1956, colonne 2679-2683, qui colonne 2681-2682 (corsivo di Löwith).

³¹¹ J. Taubes, op. cit., p. 85 (trad. it. p. 117).

cristianesimo, e di conseguenza della moderna filosofia della storia, nel suo lato rivoluzionario e escatologico ben più che Löwith, dove l'escatologia, si potrebbe dire, è un elemento «accessorio» della prospettiva aperta al futuro del cristianesimo originario che ne determina sì il corso, lo sviluppo e poi la secolarizzazione nelle moderne filosofie della storia, ma non è inteso come elemento fondante stesso della modernità.³¹² Nella storia dell'escatologia occidentale vi è una frattura che permette il passaggio all'età moderna: con la crisi medievale della concezione di S. Agostino e di Origene della storia compare il chiliasmo di Gioacchino da Fiore, l'iniziatore, in modo analogo in Löwith, della temperie rivoluzionaria nell'Occidente moderno.³¹³ Diversamente da Löwith, che non distingue tra ondate rivoluzionarie e che non concepisce lo sviluppo dell'Occidente come un *escathon* vero e proprio ma come una derivazione progressiva e perversa dell'attesa cristiana che pone nella storia aspettative di senso valide solamente nell'ambito della fede, Taubes individua due vere e proprie ondate rivoluzionarie che si differenziano, pur concordando internamente nel loro corso: una, è l'ondata teologica che si sviluppa da Gioacchino fino agli anabattisti e al pietismo, l'altra, è quella filosofica che la segue sviluppandosi da Lessing passando per Hegel fino a Marx e Kierkegaard, conclusione ultima dell'eredità cristiana. Come vediamo la linea filosofica rivoluzionaria presa in esame da Taubes è la stessa di Löwith, benché il secondo vi includa delle brevi considerazioni circa Lessing solamente nell'*Anhang I* di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* avente per oggetto proprio le trasfigurazioni «moderne» dell'escatologia di Gioacchino. Similare è anche il risultato di questa linea rivoluzionaria che conduce tanto in Löwith, che tira una linea diretta da Gioacchino fino al Terzo Reich, che in Taubes, alla *catastrofe* dell'Occidente. Taubes, infatti, si accorge del rischio implicito nella profanizzazione dell'escatologia biblica dove il momento rivoluzionario non è una fase per la realizzazione della monarchia del Signore, ma fine a se stesso, un perpetuo nichilismo rivoluzionario e distruttore che ha luogo in Occidente, fenomeno già descritto nel 1938 da H. Rauschning.³¹⁴ Accenti oscuri e apocalittici caratterizzano questo passo senza speranza (che pare alludere proprio a Rauschning) di Taubes:

³¹² La lettura di Taubes rende ancora più *rivoluzionaria* la concezione della storia di Marx. La necessità di una rivoluzione, in tal modo, non è giustificata tanto da motivi politici e sociali, o mossa da una morale e ricerca della giustizia come si evince dalla lettura di Löwith, bensì, nell'interpretazione di Taubes il marxismo diviene ontologicamente e teologicamente rivoluzionario. Il noto passo di Löwith che equipara marxismo e storia della salvezza, del resto, è tratto sicuramente da Taubes (op. cit., p. 184; trad. it. p. 232): «L'*economia politica*, per Marx, è un'*economia della salvezza*» (corsivi del testo). Strano che Löwith non citi minimamente T. Münzer, autore medievale apocalittico importante per Taubes e soprattutto per Bloch che gli dedicò *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, München 1921 (trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1981).

³¹³ Cfr. Ivi, p. 81 (trad. it. p. 113): «Gioacchino, in questo modo, comprende l'essenza dell'era moderna eleggendola come millennio della rivoluzione. Questo poiché il nuovo computo del tempo di Gioacchino e la sua periodizzazione della storia devono essere comprese in relazione a tutte le successive ondate apocalittiche dell'età moderna».

³¹⁴ H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*, op. cit. (trad. it. *La rivoluzione del nichilismo*, op. cit.).

«Se il *telos* della rivoluzione degenera, in modo che essa non diviene più mezzo ma un unico principio creatore, allora il desiderio di distruzione diviene desiderio di creazione. La rivoluzione, non indicando più nessun luogo oltre sé, termina, quindi, in un movimento formalmente dinamico che si smarrisce nel vuoto Nulla. Una “rivoluzione del nichilismo” non tende verso nessun *telos*, ma trova nel “movimento” stesso il suo scopo avvicinandosi al demoniaco». ³¹⁵

Gioacchino ed Hegel, nella concezione della storia escatologica di Taubes, hanno un significato particolare per la descrizione e l'interpretazione dello sviluppo abbozzato in *Abendländische Eschatologie*: i due vengono più volte connessi tra loro, anche oltre i limiti cronologici. Taubes, infatti, definisce la filosofia della storia di Hegel come *gioachimita* e d'altra parte in Gioacchino si riscontrerebbero dei tratti *hegeliani*: «Il processo triadico della tesi-antitesi-sintesi è comprensibile solo dalla scansione gioachimita dell'epoca del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [...]. Egli [Hegel] illustra l'essenza della sua filosofia della storia con espressioni di marchio assolutamente gioachimita». ³¹⁶ Löwith non si spinge così avanti, benché egli stesso in un passo rimandi a questa lettura speculare Hegel-Gioacchino, e più precisamente, proprio all'interpretazione di essa offerta da Taubes. ³¹⁷ Poiché l'interpretazione di Taubes tende a vedere in Gioacchino l'inizio moderno dell'escatologia occidentale, si fa problematica la commistione tra filosofia della storia e escatologia, che arrivano a confondersi tra loro, non avendo praticamente più nulla che le contraddistingue. ³¹⁸ Questo stato di cose, del resto, è una conseguenza del non intendere la modernità come un risultato di un processo di secolarizzazione, come di un pervertimento di una originarietà: risultato che il passo riportato di Marquard all'inizio circa la legittimità della filosofia della storia secondo Taubes lasciava del tutto presagire. Benché Taubes distingua, in linea di principio, tra escatologia teologica e filosofica, questa distinzione diventa labile e confusa, tanto che gli stessi Gioacchino ed Hegel vengono letti assieme, con un unico filtro, quasi fossero un unico pensatore escatologico. La secolarizzazione non ha luogo poiché Taubes afferma l'analogia strutturale, la dipendenza storica e perdurante della filosofia della storia dalla teologia della storia, o meglio, la loro totale compresenza escatologica nella linea di sviluppo del pensiero occidentale. A differenza di Löwith, inoltre, e in riferimento alla critica di sostanzialismo portata avanti da

³¹⁵ J. Taubes, *Ivi*, p. 10 (trad. it. p. 31). Probabilmente Taubes conosceva il testo di Rauschning e ne riprende l'espressione.

³¹⁶ *Ivi*, p. 91 (trad. it. p. 124); cfr. anche p. 97 (trad. it. p. 129). Interessante che Taubes, benché non «distingua» storicamente e concettualmente Gioacchino e Hegel, lo faccia invece «spazialmente». Cfr. p. 96 (trad. it., p. 130): «Tuttavia, al principio questa visione è profezia pre-veggente, alla fine profezia-post-veggente, ovvero, filosofia della storia».

³¹⁷ Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 224 (trad. it. p. 238).

³¹⁸ Cfr. J. Taubes, *op. cit.*, p. 85, (trad. it. pp. 117-118).

Blumenberg, è proprio Taubes che afferma l'*identità* della sostanza cristiana nella modernità, poiché essa sembra rimanere immutata e non colpita dai suoi stessi prodotti storici e *a-tei*, quali, appunto, la filosofia della storia e lo storicismo relativistico moderno. Mentre in Löwith questa sostanza cristiana si protrae nel tempo «pervertendosi», in Taubes essa rimane immutata, permettendo un diretto sviluppo storico senza fratture del pensiero storico occidentale. La secolarizzazione, quindi, nell'ottica di Taubes, non ha senso, trovandoci noi moderni piuttosto alle prese con un'ondata rivoluzionaria del cristianesimo che, mantenendo nei secoli la sua sostanza, si ripropone sotto forma di un pensiero rivoluzionario che si attualizza. In ogni caso, ciò che accomuna Taubes e Löwith, è il riconoscimento della presenza e dell'influenza del fondamento teologico nella modernità, cosa che Blumenberg, benché accenni - anzi, critichi questa presenza come «sostanzialismo storico», o peggio, come storicismo - non comprende appieno né sembra interessato a cogliere in quanto motivo *fondante* e *guida* del pensiero occidentale. Löwith e Taubes, seppur con esiti diversi, fanno i conti con l'intero pensiero occidentale moderno, che pur professandosi laico e spesso anticristiano, si rivela ancora totalmente dipendente dal cristianesimo e dalla sua comprensione del mondo. Löwith, allo stesso tempo, benché non discuta mai le tesi di Taubes, collocherebbe il filosofo all'interno della prospettiva moderna storicistica di filosofia della storia la quale secolarizza una prospettiva trascendente e escatologica, estrapolando poi da essa il *sensu* della storia stessa, o meglio, il *sensu* - in questo caso - di una determinata situazione sociale, quella attuale.³¹⁹ Taubes, quindi, va collocato all'interno di quella malattia dell'Occidente che Löwith definisce «futurismo storico», un *cancro* che si espande dalla sua matrice cristiana.³²⁰

³¹⁹ In Taubes riteniamo abbia luogo una *temporalizzazione estatica* dell'escatologia: la prospettiva universale escatologica è relativizzata e resa funzionale all'*attimo*, ad un momento storico preciso che prepara una svolta. Le analogie con l'*escatologia* heideggeriana - come definiamo un momento della sua filosofia in riferimento all'interpretazione di Heidegger da parte di Löwith che discuteremo nel terzo capitolo, § 4.3 - saranno più che evidenti.

³²⁰ M. Jaeger, op. cit., p. 142 e sgg. nota 16, molto acutamente osserva: «Il concetto di "futurismo storico" emerge più tardi anche in Taubes. Il passaggio relativo del saggio di Taubes *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie* [in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, op. cit., pp. 50-67; trad. it. *Martin Buber e la filosofia della storia*, in *Messianismo e cultura*, op. cit., pp. 123-143] si lascia leggere come una parafrasi della presentazione löwithiana della genesi paradossale dell'invito all'azione rivoluzionaria della sinistra hegeliana dallo spirito della filosofia della storia di Hegel. Tale saggio termina con lo stesso motto, tratto da Agostino, che Löwith mette in calce al suo volume *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Le intenzioni critiche di Löwith (ovvero Buber), tuttavia, vengono nuovamente rovesciate nel suo contrario, poiché Taubes scrive dell'apologia del "futurismo storico" e delle sue azioni rivoluzionarie». Più nel dettaglio, questo passo critico e allusivo di Taubes, è una critica alla lettura negativa della filosofia della storia di Löwith quale trasposizione illegittima sul piano immanente delle prerogative concettuali, teoriche e pratiche della teologia della storia. Taubes, inoltre, fa scaturire la storia da due elementi: dagli «attimi estatici» (e questo tema rimanda, come il riferimento al «dolore del vinto» quale vero parametro ermeneutico per la comprensione della storia, a Benjamin, che Taubes conosceva) e dal quotidiano, dagli elementi della vita di tutti i giorni. Taubes, quindi, riprende una partizione teologica della storia, suddividendosi essa in due piani, l'*Heilsgeschehen* e il *Weltgeschichte*, dove il primo piano determina e condiziona il secondo. Taubes, infatti, sostiene che il quotidiano (il *Weltgeschichte*) deve essere giudicato alla luce dell'immagine degli «attimi estatici» (l'*Heilsgeschehen*, quindi) che vanno valutati a seconda che questi generino conseguenze in grado di «creare uno spazio e un tempo sociali», dividendo così, prima *teologicamente* e poi *cronologicamente*, la storia in un «prima e un dopo». Si fa chiara, di conseguenza, la critica

VIII. Conclusione

§ 1 La «Destruktionsgeschichte», una filosofia della storia oltre se stessa?

Per concludere la trattazione di questa sezione del lavoro è interessante notare che la *Destruktionsgeschichte* di Löwith, finora discussa, sembra seguire anch'essa una tensione tipica della filosofia della storia, la quale si configura in un inizio, un'*origine*, e in una meta ultima, la diagnosi della condizione di *Heimatlos* dell'uomo moderno e lo stato del nichilismo.³²¹ Per quanto riguarda *Von Hegel zu Nietzsche*, infatti, Löwith individua nel pensiero tedesco, più precisamente nel periodo che va tra il 1831 e il 1848, un momento-frattura *decisivo* per l'umanità europea e occidentale che assume le sembianze di un vero e proprio *Achsenperiode*.³²² Ci si dovrebbe chiedere, se tale ri-costruzione e de-costruzione che Löwith ripropone rifletta veramente questa struttura critica di pensiero, se alla frattura dello spirito hegeliano, quindi, abbia seguito veramente questo costruito teoretico e, di conseguenza, se la linea di svolgimento del pensiero da Hegel a Nietzsche sia effettivamente così formata, o, al contrario, se la lettura löwithiana sia un irrigidimento e una deformazione di tale schema.³²³ Nell'ottica löwithiana, infatti, ci troviamo dinanzi ad un movimento *necessario*, dove la storia dello spirito occidentale, almeno da Hegel a Nietzsche, sembra essere inclusa in un unico arco sorreggendosi su di una interpretazione filosofica della storia che si configura come una *Destruktionsgeschichte*. Questa interpretazione, benché possa essere una «non filosofia», riflette in ogni caso sul senso dell'essere - del *fondamento* - e sulle sue trasformazioni, sul suo allontanamento da una percezione e *visione* originaria del mondo e dell'essere, inteso come *ordine*, per passare poi ad una *fede* in un principio sovra-mondano che *garantisce* un ordine, arrivando infine alla «perdita del centro» dell'uomo moderno, il quale, in realtà, non conosce più un unico mondo, ma tanti mondi diversi e molteplici tra loro. La riflessione moderna ha avvertito, dopo questa «frantumazione» dell'unico mondo di senso, l'esigenza di una nuova *riconciliazione* - decaduta quella fittizia e ambigua di Hegel che si basava, in realtà, su di una frattura di principio³²⁴ - con l'essere e con il reale, poiché le vecchie categorie del mondo e quelle

implicita che Jaeger ha giustamente scorto in questi brevi accenni di Taubes (che rimane del tutto all'interno dell'orizzonte di comprensione *ebraico-biblico*, poiché la storia è *storia dei vinti*) alla lettura di Löwith.

³²¹ Cfr. I. Fetscher, *Der Mensch lebt frei in der Theorie. Zum 75. Geburtstag des Philosophen Karl Löwith*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 10.1.1972, p. 18, dove si dice che la *Verfallsgeschichte* di Löwith sembra essere in realtà ancora una filosofia della storia.

³²² Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, op. cit., p. 61: «Naturalmente gli eventi dei due decenni non sono né momenti né strumenti di alcun *piano salvifico divino* (*Gottesheilsplan*) né di alcun *destino dell'essere* (*Seinsschicksal*)». Chiara l'allusione alla teologia della storia biblica e all'ontologia della storia, ben poco de-cristianizzata, di M. Heidegger.

³²³ Cfr. A. Caracciolo, op. cit., p. 62.

³²⁴ Cfr. K. Löwith, *HN*, pp. 209-222 (trad. it. p. 248-264). R. K. Maurer, *Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie*, in «Philosophisches Jahrhundert», 76, 1968/69, pp. 88-122, qui p. 111, contesta l'interpretazione generale

della società erano vetuste e non più idonee per una vera comprensione dell'uomo moderno e del suo mondo. La filosofia della storia, venuto meno l'orizzonte cristiano ma non la sua attesa di senso, vuole imporsi come nuova lettura della realtà presentandosi nella forma di una *Weltgeschichte* che vuole garantire un evento salvifico (*Heilsgeschehen*) all'interno della storia e non in una dimensione trascendente. Le stesse teorie del progresso sono dei surrogati funzionali di una teoria della salvezza, dove l'uomo trova una sua esatta e precisa collocazione, una *speranza* e una *fede* nella sua salvezza personale così come nell'ambito del sociale e della politica, della morale e dell'etica. Sono proprio queste sfere dell'umano, sfere *antropologiche*, che tentano di essere rivalutate dalla filosofia della storia a discapito di una considerazione prettamente teologica dell'uomo, non più adeguata alla modernità. Löwith ha mostrato, seguendo proprio tale schema tipico della filosofia della storia, il fallimento di questo tentativo di autoaffermazione dell'uomo, il fallimento di un pensiero veramente *autonomo*, «incondizionato», mettendone in luce il dogmatismo di fondo figlio della tradizione cristiana e teologica, non del tutto cancellata: un tentativo di autonomia che si è limitato alla trasposizione di ambiti e contenuti della fede in dimensioni relative all'immanenza e al profano. La *fiducia cristiana* nell'evento salvifico si trasferisce sul piano della storia, divenendo fiducia in un continuo progresso della civiltà e del genere umano. Il tentativo di Löwith, che confluirà poi in una vera e propria antropo-cosmologia - quello di una filosofia «svezzata» da questa sua eredità teologica -, si situa quindi sul versante opposto alla filosofia hegeliana. La storia può essere *si* un processo necessario, organizzandosi negli schemi di Löwith secondo un preciso modello - di cui il filosofo ce ne mostra la genesi e lo sviluppo -, ma il *sensu* non è rinvenibile all'interno della storia stessa, né è possibile interpretarla in base ad un unico principio organizzatore ultimo, trascendente o immanente che sia. Così facendo,

di Hegel da parte di Löwith, colpevole di un «processo di livellamento» del filosofo: «In Löwith è presente la tendenza a sussumere Hegel sotto un concetto di secolarizzazione non dialettico, poiché vengono livellate le decisive conciliazioni e scissioni presenti in Hegel tra soggettività religiosa e realtà storico-sociale». Le critiche alle letture löwithiane di Hegel sono state numerose. H. Lubsaz, *Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, in «History and Theory», Nr. 2, 1962, pp. 209-217, rifiuta la designazione di Hegel come di uno storicista e di un relativista, poiché la Verità, secondo la concezione hegeliana, non è relativa a determinati luoghi, occasioni e precisi momenti nel tempo e lo stesso Spirito non è perfetto finché lo stesso processo di sviluppo non si completa del tutto. C. G. Schweitzer, *Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwith, Hegel Aufhebung der christlichen Religion*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», Bd. V, Erlangen 1963, pp. 247-262, critica la lettura di Löwith e ritiene che la dottrina dello Spirito di Hegel sia del tutto comprensibile nel senso del prologo di Giovanni (!), rimproverando così Löwith di basarsi su di un fraintendimento: «Löwith, come la maggior parte degli interpreti, si avvicina ad Hegel con dei presupposti già definiti che non vengono più esaminati poiché gli sono scontati. Dove in Hegel compare sempre il concetto di Spirito - e questo lo fa notoriamente quasi ad ogni pagina - Löwith lo rifiuta *a limine* in quanto idealistico. Non domanda minimamente se e in quale misura lo Spirito in Hegel potrebbe essere anche solo imparentato al *Pneuma* neotestamentario» (p. 248). Löwith, inoltre, avrebbe derivato l'ateismo di Hegel da una falsa premessa, identificando lo Spirito con la ragione umana: «Poiché Löwith ha giustamente riconosciuto che la chiave concettuale dell'intero pensiero di Hegel è lo spirito, lo attacca, come abbiamo già visto, in quanto nemico della religione e non fedele; questo, lo deve fare, in quanto per lui "Spirito" ha lo stesso significato della ragione umana nel senso della logica formale, della *ratio*» (p. 252).

infatti, si rimane ancora all'interno della teologia della storia, dell'onto-teologia hegeliana o della moderna religione del progresso. Parafrasando von Humboldt, l'umanista che nella stessa epoca di Hegel proponeva una visione alternativa della storia e dell'uomo in esso - lettura che si avvicina sorprendentemente a quella *patologica* della storia di Burckhardt - Löwith spiega che i tentativi moderni d'interpretare gli avvenimenti del mondo secondo *un unico* principio devono fallire e che tali filosofemi sembrano aver soppiantato del tutto la storia reale e il senso storico. Non si potrà avere fiducia nel progresso della civiltà - sempre che si tratti di un *vero* progresso - ma nella «virtù generativa della natura». Von Humboldt, un autore, tuttavia, poco presente nelle analisi löwithiane, sembra aver intuito, proprio come Burckhardt, il vero svolgersi della storia, aggiungendo però un riferimento alla *natura* e alla storia *fisica* del mondo, organizzata non in un processo lineare, ma in *salti e cicli*:

«L'errore capitale della storia filosofica del mondo, sta [...] nel considerare le generazioni degli uomini come esseri razionali e non come prodotti naturali, nel guardare di conseguenza quasi soltanto alla cultura e alla civiltà e all'interno di queste, nell'aver in mente un progressivo perfezionamento, tralasciando i germi e le forze più primordiali, da cui sorge la storia». ³²⁵

Tale considerazione della storia è in realtà una *fisica* della medesima, mostrando essa quelle forze naturali che, senza spirito, volontà o coscienza, si associano alle intenzioni arbitrarie e coscienti degli uomini operando e creando così *storia*. Dal passo citato si comprende che una grossa fetta di responsabilità storica viene attribuita al *caso* (*Zufall*), il cui ruolo non è secondario. In una considerazione di stampo teologico o strettamente teleologico non c'è posto per il *caso*, poiché tutto deve essere assolutamente determinato e muoversi secondo schemi precisi, quindi, *l'eccezione*, il *salto*, non può essere contemplato né ammesso. Anzi, tanto più retrocediamo nella filosofia della storia dal secolo XIX alla sua matrice originaria escatologica, nota Löwith, tanto meno troviamo un «disegno elaborato» di una storia che acquisisca senso dalla sua pianificazione progressiva. Questo ci ragguaglia sulla vera consistenza del nostro pensiero moderno storico: l'estremo ottimismo e l'estrema considerazione per l'immanenza erano qualcosa di sconosciuto al pensiero antico e classico, un qualcosa venuto alla luce solo in età moderna, con l'Illuminismo, dove il messaggio

³²⁵ K. Löwith, *Philosophische Weltgeschichte?* (1970) in, *SS*, V, pp. 249-276, qui p. 258 (trad. it. *Storia universale filosofica?* in, *Hegel e il cristianesimo*, op. cit., pp. 111-153, qui p. 127). Cfr. H.-M. Saß, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwith kritische Theorie*, in «Philosophische Rundschau», op. cit., p. 5. Il filosofo scrive che la filosofia della storia e le sue strutture di pensiero sono *patologiche*, poiché non solo vogliono conoscere il *senso* della storia, ma anche poterlo determinare creando da sé il futuro.

della redenzione viene trasferito sul piano storico. La storia non è, di conseguenza, un costante procedere verso il meglio, poiché presenta continue ricadute che ne inficiano un possibile senso.

«Il problema del senso della storia non può essere risolto sul suo stesso piano. Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento ad un senso ultimo e comprensivo. La storia non ha un risultato ultimo. Non si è mai data e non si darà mai una soluzione del suo problema ad essa immanente, poiché l'esperienza storica umana è una esperienza di *continui fallimenti*».³²⁶

Essendo la storia umana una storia di fallimenti e di tentativi andati a vuoto, cade anche la possibilità di orientarsi all'interno di essa: «E se la storia delle ultime due guerre mondiali potesse offrirci un qualche insegnamento, sarebbe l'averci fatto vedere che essa non è cosa secondo cui si possa orientare la nostra vita. Volerci orientare secondo la storia, pur trovandoci all'interno di essa, sarebbe come se in un naufragio volessimo aggrapparci alle onde».³²⁷

Tra questi fallimenti Löwith include anche il cristianesimo che si presentò all'umanità come religione storico-universale. Una lettura della storia impostata su queste basi scettiche e che non ha lo scopo di rivelare un senso nascosto all'interno di essa, inoltre, non lascia spazio a nessuna *speranza*, poiché *in primis*, così facendo, muterebbe in una lettura filosofica e di filosofia della

³²⁶ K. Löwith, *WH*, p. 205 (trad. it. p. 219; corsivo nostro). R. Boehm, *Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie, Kritische Betrachtungen anhand der Werke: Von Hegel zu Nietzsche; Weltgeschichte und Heilsgeschehen; Heidegger*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 10, 1956, pp. 94-109, osserva: «Il tentativo di esibire storicamente la provenienza della filosofia della storia dall'escatologia salvifica, non risolve la problematica del nostro pensiero storico» (K. Löwith, *WH*, p. 218; trad. it. p. 233) Perché no? Perché ci sembra che il suo metodo, ovvero, la critica storica alla problematica di filosofia della storia, si trovi in un rapporto paradossale rispetto al risultato di questa considerazione critica della storia: poiché essa cerca appunto e di nuovo di risolvere il problema della storia dalla storia stessa. Sì, ci sembra, come se Löwith non avesse potuto fare a meno di dare alla sua storia, di cui egli scrive, un "ultimo senso" complessivo, ampio; la storia, ha anche per lui un "ultimo senso", quello sopra ricordato» (p. 100 e sgg). Se per quest'«ultimo senso» della storia Boehm intende il suo procedere e risultare complessivamente in modo *fallimentare*, allora siamo d'accordo con questa interpretazione. Considerazioni analoghe a quelle löwithiane intorno al carattere fallimentare della storia e dell'idea di progresso in Lévi-Strauss che, nel 1955, contesta questo mito storicista che vuole l'Occidente e la sua cultura come il culmine di uno sviluppo lineare e progressivo. «Dopo millenni l'uomo non è riuscito che a ripetersi» sentenzia l'antropologo in *Tristi tropici*, Il saggiaatore, Milano 1982, p. 381; da qui la constatazione che, benché ci sia stato uno sviluppo progressivo nell'ambito delle scienze e della tecnologia, l'uomo in quanto tale non è stato toccato da tale processo, poiché la nostra specie, nelle sue strutture psicologiche fondamentali, è rimasta sempre la stessa. C'è affinità con la tesi löwithiana che la natura dell'uomo non muta nei secoli, benché essa venga condizionata dai cambiamenti storici e scientifici. Invece, in riferimento alle tesi di Schmitt e Jünger che chiariscono la capacità della tecnica e della scienza tecnologica di modificare la natura umana, «incidendola», anche nei suoi sostrati più profondi, l'affermazione di Lévi-Strauss si fa problematica.

³²⁷ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in *SS*, II, op. cit., pp. 359-360 (trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit. p. 218) Löwith, con questa frase, assesta un fendente mortale allo storicismo. La presunzione fallimentare di ridurre l'esistenza *umana* ad esistenza *storica* è confermata dalla storia stessa con i suoi due conflitti mondiali. Cfr. anche K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, in *SS*, II, op. cit., p. 345, dove si riporta lo stesso passo citato non facendo, però, riferimento alle due guerre mondiali.

storia, e Löwith considera la *speranza* come il primo degli atteggiamenti *non* filosofici - essa, per contro, è una delle categorie centrali del pensiero di Bloch³²⁸, inoltre, ha una certa rilevanza nel pensiero messianico di matrice marxista di Benjamin³²⁹ - *in secundis*, crediamo che leggendo le pagine di Löwith, sia possibile dare un'altra interpretazione del processo storico più realista e meno ottimista. Non c'è una possibilità di *riscatto* dalla storia poiché essa è il continuo raccontare di fallimenti e tentativi falliti a cui non si può sfuggire, inoltre, non offre una possibilità di salvezza o redenzione, benché si tenti di rimanere sul piano immanente. Ancora più *fallimentari* sono le moderne interpretazioni della storia e le filosofie della storia che trasferiscono esigenze della fede (che sono già in sé *fallimentari*, poiché non si rivolgono originariamente alla mondanità) sul piano immanente, assumendo spesso connotazioni politiche o sociali. Intendere la storia stessa come un *fallimento* è interpretarla come *sofferenza* e *patimento*, ovvero, proprio sulla scia di Burckhardt, come una *patologia* da cui l'uomo non riuscirà a liberarsi; anzi, rimedi come la *speranza* o una esagerata considerazione per il *futuro*, o l'attesa verso un *eschaton* terreno, sembrano essere peggiori del male, poiché cristallizzano l'uomo intorno a sé e ai suoi prodotti storici rendendolo del tutto ignaro dell'eternità del *cosmo* e della *natura*, le uniche sfere, le quali, in quanto *non-prodotti*, garantiscono della loro vera eternità. Se nella storia non c'è possibilità di *riscatto*, la prima dimensione umana del *futuro* - tipica tanto di chi vive nella fede, di speranza e di attesa nel regno di Dio, quanto di quelli che vivono nella fede profana nella storia in quanto tale - cede il posto a quella dell'*eternità*, un tema centrale nella filosofia di Nietzsche e che Löwith includerà successivamente nel suo abbozzo di antropologia filosofica.

«Riportare la vita ad un *eschaton* futuro, e da questo ad un nuovo principio, è caratteristico non soltanto di coloro che vivono, nella fede, di speranza e attesa, ma anche di coloro che vivono di fede nella storia in quanto tale. La differenza fondamentale tra la fede nel futuro cristiana e quella secolare sta comunque nel fatto che il *Pilgrim's Progress* non è un progresso indeterminato verso un ideale irraggiungibile, ma una scelta definita in una funzione di Dio, e che la speranza cristiana nel regno di Dio è accompagnata dal timore del

³²⁸ Su Bloch e Löwith, cfr. Diego Fusaro, *Filosofia e Speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, op. cit.,

³²⁹ Probabilmente i due non si conoscevano personalmente: è verosimile, tuttavia, che ognuno abbia sentito parlare dell'altro visto che entrambi conoscevano M. Horkheimer, T. Adorno e G. Scholem. Strano che Löwith non citi mai Benjamin, in particolare le note *Tesi di filosofia della storia*, apparse grazie ad Horkheimer e Adorno negli USA nel 1942 (dove Löwith era appena arrivato) in una rivista a circolazione privata e poi nel 1950 in veste più diffusa. Purtroppo la morte prematura di Benjamin non ha permesso il suo confronto con le tesi contenute nel lavoro di Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

Dio, mentre la speranza secolare in un “mondo migliore” guarda il futuro senza timore né riverenza».³³⁰

Löwith spiega che questa idea del progresso, che sembra custodire una esagerata fiducia nella storia e nel suo andamento lineare, è, in realtà, contraddittoria, oltre che un surrogato semicristiano dell'escatologia biblica. Come si può, infatti, avere fiducia nella *continuità* della storia se questa viene rappresentata comunemente come uno sviluppo progressivo infinito, senza inizio - poiché non creata né guidata da Dio - e senza fine? È più sensato, quindi, se non si vuole abbandonare questa fiducia in essa, concepire la storia come un *circolo* sempiterno che non ha un inizio né una fine e che torna eternamente su se stesso.³³¹ La stessa teoria del progresso ha ricevuto una battuta d'arresto alla fine del XIX secolo, quando alcune menti sagaci e preveggenti hanno intuito che le promesse fatte in nome della storia e del progresso non si sarebbero affatto avverate, sfociando piuttosto in un nichilismo cieco, disperato e distruttivo. Autori come Flaubert e Baudelaire, secondo Löwith, hanno veramente scandagliato in forma poetica questi tempi di passaggio prevedendo come l'Occidente si sarebbe capovolto nel suo incubo, senza fedi, senza speranze e senza spirito. «Alcuni decenni più tardi Burckhardt in Svizzera, Nietzsche in Germania, Dostoevskij e Tolstoj in Russia, profetizzarono nuovamente, anziché il progresso futuro, il declino della civiltà occidentale [...]. L'abisso che ci separa dall'ottimismo o quanto meno dal migliorismo di Comte e di Condorcet difficilmente potrebbe essere più profondo».³³² La storia ci pone problemi, i quali, come Löwith stesso ha ricordato, non sono risolvibili sul suo stesso piano. Il problema della filosofia della storia e della moderna idea del progresso si nutre ancora delle aspettative di senso della cristianità, ma il tentativo di sciogliere questi enigmi con mezzi *moderni* e *nella* modernità è un processo contraddittorio e insensato. Per di più, secondo Löwith, è lo stesso spirito moderno ad essere confuso imbattendosi in un mare di opzioni senza trovare quella giusta. La modernità è, così, cristiana in confronto al paganesimo ma pagana in confronto al cristianesimo originario:

«Il pensiero moderno vive ancora di questi due simboli: la Croce e il cerchio; e la storia spirituale dell'umanità occidentale è un continuo tentativo di conciliare l'antichità e il cristianesimo. Questo tentativo non può riuscire senza un compromesso tra ciò che è, in linea di principio, inconciliabile [...]. Come potrebbe infatti l'antica teoria dell'eternità del

³³⁰ K. Löwith, *WH*, p. 95 (trad. it. p. 105).

³³¹ Cfr. Ivi, pp. 221-222 (trad. it. p. 236).

³³² Ivi, pp. 108-110 (trad. it. pp. 118-119).

mondo accordarsi con la fede cristiana nella creazione, il ciclo con l'*eschaton* e l'accettazione pagana del fato con il dovere cristiano della speranza?»³³³

Questa situazione di smarrimento non è caratteristica del solo uomo colto moderno che ha coscienza di questo disorientamento o dello sprovveduto che si aggrega ad un culto sincretistico confidando nella salvezza dell'anima; tale confusione è tipica della *nostra* coscienza storica in generale e delle stesse discipline *storiche* e *filosofiche* le quali non sanno dare risposta univoca a questo problema urgente dell'uomo gettato da solo, senza riferimenti precisi e stabili, nella modernità. Se avessimo veramente cancellato Dio, se ci fosse stata una vera liberazione e svezamento dalla coscienza teologica e cristiana, una vera e propria autoaffermazione contro il dogmatismo millenario della tradizione cristiana, saremmo, tuttavia, veramente incondizionati, liberi e capaci di far fronte alle nostre esigenze spirituali? Questo è l'anelito, in sostanza, dell'uomo moderno, dell'ateo (del *laico* se vogliamo usare un termine meno connotato spregiativamente) non semplicemente *pio* ma veramente *senza* Dio. Löwith dubita di una riuscita di tale tentativo: se la storia ci può insegnare qualcosa è, infatti, il resoconto dei suoi stessi fallimenti, dei suoi errori, dei suoi tentativi mancati. In questo senso la storia è *magistra vitae*, in quanto ci ragguaglia continuamente intorno ai nostri fallimenti, intorno al mancato successo di questa o quella opzione. Una vera filosofia della storia, ispirandosi ai principi löwithiani e andando oltre, non dovrebbe assumersi come scopo la ricerca di un *sensu* all'interno del processo storico, processo il quale sembra muoversi per tentativi, errori e imprese fallite che negano la presenza di un eventuale *logos* a cui tutto si riconduce razionalmente, né tanto meno nell'ordinare la storia in leggi e stadi di sviluppo - un mero esercizio razionalistico condito con la vecchia passione per le profezie. Una filosofia della storia genuina non teleologica dovrebbe comprendere questo lungo processo fallimentare chiamato storia, analizzarlo e scovare la vera *costante* di esso: il tendere dell'uomo, senza successo, all'autonomia liberandosi dal dogmatismo - di ogni tipo, sia esso religioso, politico o culturale. Possiamo parlare dell'opera di Löwith, quindi, come di una «filosofia della storia» originale, libera, la quale non rispetta i «canoni» di questa disciplina creando uno spazio dialogico tra autori, correnti di pensiero, filosofie tra loro diverse ma tutte anelanti alla liberazione dell'uomo e al suo pieno compimento spirituale. La storia della filosofia diviene così una filosofia della storia che espone questo lungo errare del pensiero occidentale nel suo tentativo di autoaffermazione. La posta in gioco dell'esperimento

³³³ Ivi, pp. 179-180 (trad. it. p. 191). Su questi argomenti e sulla riflessione circa il senso della storia - in una chiave non di filosofia della storia - si è confrontato P. Tillich, anche lui docente esiliato negli USA. E. Sturm ha dedicato un saggio all'interpretazione della storia di Tillich e Löwith: *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith*, in G. Hummel (a cura di), *Truth and history - a dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt a.M.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 239-254.

löwithiano, così pacato, misurato, scettico e mai estremo quanto fermo e deciso nelle sue convinzioni, è la nostra coscienza di uomini, l'effettivo potenziamento delle nostre capacità intellettuali. L'uomo, che Löwith intende come immutabile per essenza ma capace di proporre modelli interpretativi della realtà mutevoli e variabili - così da illudersi di cambiare se stesso -, è un essere che tende all'autonomia e alla liberazione ma che ontologicamente rimane condizionato e legato alle sue stesse costruzioni concettuali e spirituali, quali le religioni o i modelli sociali, politici e culturali. Ecco perché una vera autonomia e autoaffermazione dell'uomo sembra essere del tutto impossibile e non raggiungibile finché si penserà storicamente e relativamente alla *nostra* storia. Il nichilismo, che per un attimo è sembrato anche a Löwith una via d'uscita dalla «gabbia d'acciaio» della modernità - poiché inizialmente carico di una produttività spiritualmente rivoluzionaria -, ha provato a fare *tabula rasa* della tradizione occidentale senza esservi riuscito del tutto. Ai modelli di riferimento obsoleti sono stati sostituiti feticci o surrogati religiosi (quale l'eterno ritorno di Nietzsche, l'escatologia marxista o quella nazista), i quali, presentandosi come del tutto innovativi, in realtà, dietro la maschera dell'innovazione nascondevano il *vecchio* ma ancora *funzionale* paradigma teologico. Noi moderni, o post-moderni, per di più, siamo doppiamente «condizionati», doppiamente zavorrati a due eredità che non sembrano cedere all'usura dei tempi: non solo il fondamento teologico cristiano determina e problematizza la nostra esistenza, ma anche la concezione classica pagana riaffiora in essa e nella nostra coscienza: «Lo spirito moderno è indeciso se adeguarsi alla mentalità cristiana o a quella pagana. Esso guarda il mondo con due occhi diversi: quello della fede e quello della ragione. Perciò la sua visione è necessariamente confusa, in confronto al pensiero greco e a quello biblico».³³⁴ Lo stesso Weber, del resto, aveva annunciato una rinascita delle vecchie divinità e una lotta senza fine tra esse.

Nel nostro percorso nella filosofia di Löwith abbiamo cercato di riassumere l'anelito ultimo di ogni forma filosofica affrontata nel tentativo di ripensare uno scopo finale dell'uomo dopo che questo si sia liberato, anche se in forma apparente, dal dogmatismo religioso e dal cristianesimo. Abbiamo chiamato questo processo un tentativo di autonomia e di autoaffermazione, un processo di certo finora fallito, e che, a quanto pare, non sembra destinato ad avere successo finché le nostre categorie di pensiero rimangono all'interno della tradizione cristiana e di quella classica greca; quest'ultima è una comprensione dell'essere e dell'uomo completamente opposta a quella del cristianesimo, spesso un indice di riferimento adottato dall'umanesimo del XX secolo per far fronte alle brutture della modernità e al cristianesimo degenerato e compromesso con il mondo. La concezione greca, tuttavia, fa problema a noi moderni, poiché confonde le nostre coscienze

³³⁴ Ivi, p. 222 (trad. it. p. 236).

confondendosi a sua volta, come Löwith ha spiegato, con la concezione cristiana all'interno della modernità. Ritornare ai Greci, questo motto dell'umanismo contemporaneo, sembra a Löwith impossibile e utopico, poiché tra noi e la greicità ci sono circa duemila anni di storia, cultura e religione cristiana. Il cristianesimo, inoltre, ha assimilato elementi della classicità trasmettendoli fino ai nostri giorni; elementi i quali, tuttavia, sono rimasti in secondo piano rispetto alla sfera di pensiero dominante, quella cristiana. Abbiamo già ricordato la lettera di Strauss del dicembre 1932: il filosofo rintracciava in Löwith la presenza di un umanismo, di un riferimento alla greicità, stupendosi, tuttavia, come egli non ritenesse possibile un ritorno almeno concettuale alla classicità, percependo così una tensione, tra umanismo classico e antiumanismo moderno, all'interno della concezione antropologica e cosmologica di Löwith. Löwith, infatti, individuava il problema di questo ritorno «utopico» nella tradizione cristiana presente tra noi e la greicità, tradizione che ha razionalizzato il mondo, forgiato nuovi modelli antropologici rendendo «naturali» sfere di senso che per la greicità erano innaturali: un ritorno alle origini, che non sia una *rielaborazione* delle origini alla luce della modernità, è impossibile causa la nostra *condizionatezza* (*Befangenheit*) dal cristianesimo e dalla modernità.³³⁵ All'interno del pensiero occidentale Löwith ha mostrato, infatti, la costante presenza dell'elemento fondante del cristianesimo. Un processo di fondazione che si configura come un continuo declino, poiché da un lato, la filosofia classica, nata in Grecia e che comprendeva all'interno della sua sfera d'indagine l'osservazione della perfezione del cosmo e l'enigma dell'uomo all'interno di essa, viene scalzata dal cristianesimo e dalla sua spiritualità, che rivolge la domanda, rivolta precedentemente al cosmo increato ed eterno, al Dio cristiano creatore degli esseri e della terra, poi al *se ipsum* (Agostino), per poi domandarsi infine sul senso della storia cercando di prevedere eventi futuri e di organizzare la storia in un progresso infinito verso il meglio; dall'altro lato, la nuova comprensione originaria cristiana del mondo, che ha soppiantato la meno presuntuosa concezione greca, viene pervertita in una comprensione semi-cristiana del mondo che si professa laica se non atea, pur rimanendo in realtà imbrigliata nelle sue categorie metafisiche e spirituali (lo storicismo, la filosofia della storia e la moderna idea del progresso). Il processo di degenerazione del pensiero occidentale sembra avere due fasi distinte: il passaggio dalla filosofia cosmologica greca all'antropo-teologia creazionistica cristiana, quindi, il pervertimento e la secolarizzazione della comprensione del mondo cristiana tramite la filosofia moderna semi-cristiana, la quale, pur «uccidendo» Dio, non officia definitivamente la sua morte lasciandosi crogiolare in uno stato nichilistico «intermedio». Fasi distinte e lontane nel tempo che continuamente riaffiorano in noi.

³³⁵ Su queste tematiche cfr. le lettere del 30.12.32 e del 8.1.33, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., pp. 612-619.

Il nichilismo, scaturito così dalla dissoluzione dei valori del cristianesimo e dalla scomparsa della sua genuina comprensione del mondo, non ha posto fine, tuttavia, all'interrogare dell'uomo e alla sua esigenza di un *sensu* e di un *ordine* nel caos dei valori della modernità. Il *Gott ist tot* che ha dato inizio alla nuova epoca moderna non ha cancellato il problema di Dio, poiché il *Nichts* conserva ancora una sfera sacrale, un qualcosa di inquieto e oscuro, che attanaglia l'uomo, che lo costringe a chiedersi: «prima Dio e ora?». La grandezza delle ricostruzioni di Löwith, il suo sondare le faglie della storia e dello spirito, è nell'estrapolare da questa domanda quelle teorie e quei concetti costruiti intorno a questa «spinta propulsiva», spinta che muove la storia e che un tempo si chiamava *provvidenza* e ora *progresso*. Löwith, decostruendo la modernità e lo spirito occidentale, si è chiesto: come agisce questa spinta propulsiva, è riconducibile alla sola sfera religiosa dell'umano, e quindi *ontologica*, o è dovuta anche ad un sostrato materiale? E questa *tensione*, un tempo religiosa e ora irreligiosa, è riconducibile al tentativo eterno e umano di sconfiggere una volta per tutte il male e le ingiustizie? Il cristianesimo, del resto, si presentò non solo come una religione ma anche come un movimento sovvertitore degli antichi valori pagani e ebraici, portatore di un messaggio *etico* universale che fosse in grado di riunire sotto di sé l'umanità intera. Secolarizzato il cristianesimo e la sua sfera assiologica, il pensiero moderno è riuscito a mantenere questa tendenza etica pur professandosi *a-cristiano*? Löwith non dà una risposta diretta a questo interrogativo che sorge da una nostra riflessione intorno alle sue considerazioni; crediamo, ciò nonostante, che una risposta affermativa sia possibile. Abbiamo visto che tutte le moderne teorie del progresso erano spinte da un momento *etico* avente come scopo il miglioramento del genere umano e la sua autoaffermazione. In particolare nel marxismo e nel positivismo francese questo momento *etico* è particolarmente forte, tanto da assumere un carattere di *fede* che ne invalida le prerogative scientifiche, empiriche e filosofiche; altrettanto forte è la loro chiara derivazione genealogica dalla prospettiva di senso cristiana, che dona sostegno teoretico e ne caratterizza lo sviluppo. Possiamo concludere, quindi, che anche il nocciolo *etico* delle moderne teorie del progresso e della filosofia della storia in generale rimane immutato, quasi a dimostrare la permanenza *positiva* dell'eredità cristiana. Allo stesso tempo tale spinta propulsiva di carattere *ontologico*, poiché l'anelito a dare risposte a ciò che non è conoscibile avvicinandosi così al sacro e al divino è qualcosa che determina l'uomo in se stesso, ha anche una matrice materiale, e, più precisamente, nella storia e nella società stessa dove gli uomini si trovano in comunità. Già Weber, con la sua tesi del *polifattorialismo*, aveva determinato che un certo atteggiamento tipico di una società di un'epoca ha più fattori che la influenzano: spirituali, religiosi, materiali ed economici. Le considerazioni löwithiane circa il progresso sembrano, tuttavia, condurre a nuovi interrogativi e non a risposte: il *progresso* è ancora qualcosa che riguarda noi uomini della tarda modernità? Ha ancora un significato effettivo,

concreto? Pensiamo e viviamo ancora nella prospettiva del progresso o si è rivelato anche per noi un falso mito e un feticcio religioso? Forse, essendo il progresso un residuo teologico del cristianesimo che ha dominato il mondo e che continua a farlo, seppure in misura diversa e in altre forme, la domanda va rivolta alla coscienza del singolo e non può essere generalizzata cercando una risposta definitiva e universale.

§ 2 La problematicità del «pensiero debole» alla luce della filosofia di Löwith

Concludiamo con delle riflessioni circa il «pensiero debole», il quale, alla luce delle considerazioni löwithiane, sembra mostrare il fianco a più di una critica e rivelarsi in tutta la sua problematicità teorica. Non ci soffermeremo tanto sulla letteratura critica sul pensiero debole e sui testi che hanno dato il via a questa nuova corrente speculativa, ma, alla luce della precedente esposizione dell'interpretazione löwithiana della modernità, cercheremo di intavolare un dialogo a distanza tra Löwith e le atmosfere generali della post-modernità.

Il pensiero debole, questa corrente culturale e filosofica che si definisce post-moderna in opposizione alla modernità fondazionalista e razionalista, ha l'avvio alla fine degli anni Settanta in Europa e trova terreno particolarmente fertile in Italia dove recupera i temi classici della discussione ermeneutica tedesca filtrati con le analisi diagnostiche e de-costruttive di Nietzsche e Heidegger. Il pensiero è «debole», poiché caduta l'ontologia tradizionale «forte», fatta di principi autoritari e «forti», si ritrova a pensare e a riflettere intorno a questa crisi usando nuovi parametri *deboli*, plurali e in movimento, che non vogliono presentarsi come dogmatici né rifarsi ai principi metafisici quali Dio o sostanza (principi assoluti e dogmatici). La filosofia del «pensiero debole» intende analizzare la situazione di nichilismo scaturita dalla morte di Dio e dalla crisi del razionalismo occidentale - che ha visto il crollo dei valori «forti» classici, quelli cristiani e umanistici - rimanendo all'*interno* di questa condizione nichilistica, anzi, nell'espressione di uno dei suoi massimi esegeti e «fondatori», G. Vattimo, il nichilismo va «assunto» come nostra unica *chance* positiva, in modo da potersi abituare a vivere con il «niente», in una situazione in cui sono presenti solo «accordi, convenzioni», ma nessuna certezza assoluta.³³⁶ L'uomo non trovando più un sostegno teorico nel fondamento cristiano né nel culto della ragione, momento secolarizzato del primo, si trova in una situazione plurale, aperta a infinite possibilità: è, alludendo al noto motto nietzscheano ripreso dai post-moderni, l'«età delle interpretazioni» scaturita dal nichilismo che Vattimo esemplifica, recuperando nuovamente Nietzsche, come «la situazione in cui l'uomo rotola via dal centro verso la

³³⁶ Cfr. G. Vattimo, *Le mezze verità*, ed. La Stampa, Torino 1988, pp. 11-12.

X: verso l'assenza di fondamenti, la mancanza di certezze, valori e verità stabili».³³⁷ L'ontologia occidentale si configura come una interpretazione filosofica della storia che illustra questo graduale passaggio da strutture di senso forti a quelle deboli, processo il quale Lyotard ha definito come la fine dei grandi «metaracconti» razionali e assoluti.³³⁸ L'argomentazione centrale del pensiero debole, un movimento variegato ma facilmente riassumibile in linee teoriche comuni, prende il via dalle diagnosi circa il nichilismo e la fine della metafisica classica di Nietzsche e Heidegger; attraverso la loro filosofia, e il loro apparato categoriale, intende effettuare un *superamento che assume* (*Verwindung*) la modernità e il nichilismo moderno stesso, in modo da riassorbire nichilisticamente i grandi modelli speculativi classici e dare una nuova *chance* all'uomo post-moderno, così che l'uomo si svincoli dalla nostalgia per la perdita di questi centri di riferimento forti e assoluti. Questa situazione di incertezza e di smarrimento è qualcosa di superabile solamente nel momento in cui il nichilismo non viene più inteso nella sua accezione distruttiva e negativa tipicamente ottocentesca, ma quando se ne coglierà il suo lato positivo e antidogmatico. «Oggi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti, perché non sappiamo vivere fino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere».³³⁹

Il pensiero debole è una espressione tipica della filosofia tardo-novecentesca che intende l'attualità come un'epoca finita, compiuta: ecco perché il pensiero debole è il pensiero dell'epoca «post-moderna», un concetto che in Vattimo e in Lyotard si configura come categoria storica e filosofica in netta contrapposizione al pensiero «moderno» che intende la modernità come un progetto *in fieri* e *incompiuto*.³⁴⁰ L'atmosfera post-moderna si pone criticamente rispetto alla modernità, la quale 1) ha ancora la tendenza dogmatica a credere in visioni globali, autoritarie e totalizzanti del mondo che vogliono o meno legittimare certi ambiti del sapere e del conoscere; 2) si muove ancora in una logica di «superamento» e «novità» di un sistema rispetto ad un altro; 3) concepisce la storia alla stregua di una filosofia della storia progressiva (ma questo è un «difetto» comune anche ai post-moderni quando intendono la storia come un movimento progressivo di dissoluzione dai valori forti a quelli deboli) dove i *fini*, quali la libertà, l'uguaglianza, e i *mezzi* per la loro realizzazione

³³⁷ G. Vattimo, *La filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, p. 25.

³³⁸ Cfr. J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979 [trad. it. *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981].

³³⁹ G. Vattimo, op. cit., p. 26.

³⁴⁰ Il termine «post-moderno» compare per la prima volta nel 1934 in due studi di genere completamente diverso: in F. de Oniz, *Antologia de la Poesia Española Hispano americana* e in A. Toynbee, *A Study of History*. Sul post-moderno, oltre agli scritti già citati, cfr. in particolare G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989. Per una panoramica generale sulla filosofia post-moderna e sullo scontro con i «moderni», cfr. G. Fornero, *Postmoderno e filosofia*, in N. Abbagnano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. X, *La filosofia contemporanea 4*, TEA-UTET, Torino 1994, pp. 3-41 e pp. 343-367. Cfr. anche AA. VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

(l'Illuminismo, il progresso, le scienze ecc...) sono in mano alla classe intellettuale; 4) ha la propensione dogmatica a inquadrare la realtà all'interno di una struttura di senso razionale precostituita. A queste strutture concettuali moderne, i post moderni oppongono altri principi: 1) la critica e la non legittimità dei grandi meta-racconti, ovvero, dei macro-saperi totalizzanti; 2) una razionalità *debole, plurale*, poiché i fondamenti forti razionalistici o teologici sono venuti meno a partire dalla morte di Dio; 3) il rifiuto e la sostituzione della categoria moderna del *superamento* (*Überwindung*) con quella post-moderna di *conservazione-approfondimento* (*Verwindung*);³⁴¹ 4) la critica alla filosofia della storia dei moderni che vede nel progresso il fine del genere umano;³⁴² 5) la presa di coscienza della molteplicità dei fatti e dei mondi che viene assunta a paradigma interpretativo; 6) la proposizione di un'etica innovativa, pluralistica, tollerante che si sappia confrontare con le sfide dell'epoca moderna e con gli apporti delle culture *altre* che si confrontano con quella occidentale. Da questi principi programmatici consegue anche 7) la critica, di sapore heideggeriano, al concetto di umanismo, e, quindi, la delineazione di una filosofia antiumanista che

³⁴¹ Il termine è di Heidegger. Il filosofo lo usa per definire l'articolato e complesso rapporto che la filosofia contemporanea conserva, pur allontanandosene, con la tradizione metafisica classica. Tale rapporto, infatti, non è né dialettico (*superamento*) né di negazione, ma di assunzione, conservazione e approfondimento. Heidegger discute questo concetto nel saggio *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), confluito poi nel 1954 in *Vorträge und Aufsätze*, ora in *Gesamtausgabe*, vol. VII, op. cit., pp. 67-98, qui pp. 69-70 (trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, pp. 45-65, qui p. 46): «La metafisica non si lascia mettere da parte come una opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui non si crede e che non si sostiene più [...] l'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica accade come accettazione-approfondimento (*Verwindung*) dell'essere [...] la metafisica oltrepassata non scompare. Essa ritorna sotto forma diversa [...]». In ambito post moderno è stato Vattimo ad introdurre il concetto con fini categoriali e strategici. Non disponendo, infatti, di un accesso alla comprensione dell'essere che non sia possibile se non tramite le categorie classiche della metafisica, non è possibile fare a meno di usare tali categorie, le quali, attraverso la *Verwindung*, andranno assunte e rielaborate in chiave nichilistica e post-metafisica, ovvero, «debole». Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pp. 172-189. Le posizioni di Heidegger e quella di Vattimo la dicono lunga sulla capacità di una tradizione, in questo caso quella cristiano-metafisica, di protrarsi e influire nel tempo anche secoli dopo il suo «abbandono». Una prova indiretta della teoria della secolarizzazione di Löwith - così come una critica alla presunta autonomia della modernità di Blumenberg - e della sua convinzione che un uomo e un pensiero completamente incondizionato dalla tradizione mai si è avuto e mai si avrà.

³⁴² Sia Lyotard che Vattimo si sono dimostrati critici, in maniera diversa, verso la filosofia della storia e l'idea di progresso. Lyotard, in modo meno suggestivo ma più fondato storicamente ed empiricamente rispetto alle digressioni metafisiche di Vattimo, intende la teoria del progresso come uno dei «miti rassicurativi» dell'Occidente moderno, mito che la stessa storia degli ultimi cinquanta e sessanta anni ha sconfessato con dati fattuali. I «grandi racconti di emancipazione», che hanno così fortemente condizionato e influenzato le nostre coscienze, sono caduti essendo stati minati alla base. Il teorema, ad esempio, «Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale» trova la sua fine nell'orrore criminale dei campi di concentramento nazisti. Così, il motto «Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario» perde la sua valenza con le rivolte dei proletari contro il Partito negli eventi di Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968 e Polonia 1980. Lyotard continua con una serie di esempi dove, appunto, è la stessa storia che mette in crisi gli asserti razionali elaborati da questi «grandi miti rassicurativi» (Cfr. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987). Vattimo, invece, seguendo l'interpretazione genealogica löwithiana e superandola, propone un modello ermeneutico «ironico-distorsivo» che intende la storia né secondo il modello progressivo né secondo quello regressivo tanto meno secondo quello ciclico, ma come «“interpretazione” sempre più o meno falsificata di premesse ed eredità provenienti dal passato» (*Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 72-73). L'interpretazione della storia di Vattimo fa pensare sia alla storia dell'Occidente, intesa da Löwith come fallimentare, poiché non riesce mai pienamente nel suo intento di autonomia e di autoaffermazione, che alla lettura di Löwith dell'ermeneutica moderna, intesa, proprio come la storia della filosofia, «una sequenza di fraintendimenti più o meno produttivi»: cfr., *infra*, p. 27 nota 69.

sappia andare oltre il soggetto forte assoluto, di stampo metafisico-moderno, e la soggettività idealistica e cartesiana.

Precedentemente abbiamo affermato che Löwith è un autore congeniale ad una lettura di questo tipo, poiché le sue diagnosi si conciliano con queste atmosfere di decadenza e di un pensiero della *fine*.³⁴³ Ci siamo anche preoccupati, tuttavia, di non voler designare Löwith come un proto-pensatore debole, benché le somiglianze, soprattutto di carattere diagnostico e meno di carattere puramente teoretico, siano presenti. Löwith, del resto, con la sua teoria della secolarizzazione ha portato alla luce l'*impasse* stessa della modernità, svelandola per quello che era: un pensiero ancora semi-cristiano nei motivi fondamentali e nelle linee direzionali che indossa la maschera della laicità e dell'ateismo scientifico.³⁴⁴ Un discorso simile per l'altro maestro di Löwith Weber, le cui analisi sociologiche furono sia il presupposto scientifico della filosofia di Löwith che del successivo «pensiero debole». Non vogliamo quindi istituire una parentela o una connessione, seppur critica, tra Löwith e il post moderno filosofico, semmai analizzare il nesso diagnostico che parte da Löwith e arriva al pensiero debole senza speculare troppo sulla paternità di determinate atmosfere o concetti.

Löwith, proprio come farà successivamente il pensiero debole, prende il via dalla problematicità antropologica dell'uomo nella modernità senza Dio e dalla crisi dell'ontologia «forte» (del *fondamento*) perpetrata dal processo di secolarizzazione e dalla dissoluzione del mondo «borghese-cristiano». Anche nel filosofo, inoltre, abbiamo la distanza rispetto ai grandi sistemi razionalistici, i quali, con l'intento di salvaguardare la libertà dell'uomo, finiscono in realtà per minacciarla e ingabbiarla in strutture dogmatiche e senza via d'uscita; quindi, una diffidenza verso l'Illuminismo e l'estremo razionalismo che ha portato a conseguenze catastrofiche rovesciandosi, weberianamente, nel suo contrario, e, per concludere, l'attenzione (ma anche lo *scetticismo* e il *sospetto* che vadano perdute certe peculiarità dell'uomo e del pensiero in generale) verso la nascita

³⁴³ Löwith è un autore di riferimento di questa corrente, in secondo piano, tuttavia, rispetto ai nomi tutelari di Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

³⁴⁴ Lo stesso Vattimo ha proposto una interpretazione «debole» della secolarizzazione la quale, pur usandone le categorie storiografiche e concettuali, sembra condurre al risultato opposto alla teoria di Löwith, avendo un sapore esemplificato (se non *scolarizzato* e *de-problematizzato*) delle letture della secolarizzazione di Troeltsch e Gogarten. Vattimo, infatti, intende la secolarizzazione come intrinsecamente cristiana basando il cristianesimo sull'idea di incarnazione, di *kénosi* di Dio per farsi uomo. Tale *kénosi* diviene così un processo «debole», di svuotamento e di abbassamento di Dio all'uomo, un affidarsi all'uomo, alla libertà, all'amore, alla scelta umana che accompagna la secolarizzazione della sfera sacrale del cristianesimo e del suo apparato dogmatico, violento e ritualistico (proprio come nel passaggio da una religione pagana al cristianesimo). Così la modernità secolarizzata altro non è - hegelianamente, come ha dimostrato anche Löwith - che la prosecuzione del messaggio cristiano secondo la logica della *Verwindung*, un indebolimento del cristianesimo e un suo inveramento «debole», «post-moderno».

di nuove costellazioni concettuali e di riflessione, dovute alle scienze, alla tecnologia e alla diffusione dei *mass media* (giudicati positivamente dal pensiero debole). Anche il lessico filosofico di Löwith ha analogie con il più tardo pensiero debole; benché, che si sappia, Löwith non abbia mai usato il termine *Verwindung* in riferimento all'orizzonte concettuale della modernità, ma si sia «limitato» ai classici *Aufhebung* e *Überwindung*, la sua lettura della modernità come secolarizzazione della prospettiva di pensiero metafisico-cristiana, che mantiene le stesse strutture concettuali e prerogative fondanti - benché modificate e adattate - anche nella modernità *laica* o *atea*, ha, tuttavia, corrispondenze e affinità concettuali con la lettura heideggeriana o vattimiana del termine.³⁴⁵ Nel primo Löwith abbiamo anche la presenza di quella antropologia dell'intersoggettività dove gli individui sono colti nelle loro funzioni sociali e nell'ambiente sociale costituito da *interpretazioni* e *relazioni*, le quali, nella nostra società di massa, sono aumentate a dismisura, facendo perdere spesso, però, la concretezza dell'individuo e la sua specificità come essere uomo. Nell'ultima produzione del filosofo si fa presente il problema *etico*, anche se interpretato per lo più in riferimento alla figura del pensatore (Nietzsche) e alla artificiosità seducente e ammaliante del linguaggio di Heidegger, nonché non è estranea, benché non studiata in modo specifico e solo abbozzata, l'attenzione al confronto interculturale, un problema che viene alla luce dal soggiorno di Löwith in Giappone.

Conoscendo Löwith e gli argomenti del pensiero debole in generale, si colgono, oltre alle somiglianze sopra ricordate, le differenze e le tensioni che separano speculativamente il filosofo dai modelli teorici del post-moderno. La distanza tra Löwith e la corrente del pensiero debole è riassumibile, in sintesi, intorno a due nuclei fondamentali: uno di carattere teorico-speculativo, che concerne il problema della secolarizzazione e dell'origine della modernità; l'altro, di tono più generale, riguarda la metodica, il linguaggio e il pubblico del sapere filosofico.

³⁴⁵ Potrebbe essere interessante una ricerca intorno a questi due concetti speculari (*Verwindung-Aufhebung*) e, allo stesso tempo, differenti. Il verbo tedesco *aufheben*, da cui il sostantivo *Aufhebung*, usato in questo contesto, è di ascendenza hegeliana, indicante il processo dialettico che conserva e elimina allo stesso tempo ognuno dei suoi momenti. In italiano viene reso con *superare* da cui *superamento*. Hegel, nella *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, Libro I, sez. I, cap. I, pp. 105-106, dà questa definizione del termine: «La parola superare ha nella lingua un duplice senso per cui significa da un lato conservare, ritenere e dall'altro far cessare, metter fine. Il conservare racchiude già in sé il negativo, che qualcosa sia tolto alla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, al fine di ritenerlo. Così il superato è insieme un conservato il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza ma non perciò è annullato». *Superamento*, quindi, è un movimento progressivo che mantiene ciò che c'è di vero nei momenti precedentemente superati portandolo a compimento. Il significato di *Aufhebung* non è poi così distante, a prima vista, dal termine *Verwindung* utilizzato da Heidegger, e dall'uso, per forza di cose, che ne fa Vattimo quale unico sistema per continuare ad utilizzare le vecchie categorie metafisiche, *superandole* nichilisticamente.

Nel primo caso, Löwith con la sua analisi e decostruzione dei presupposti teologici e cristiani del pensiero moderno e della cultura moderna, non ha officiato la fine di questi né ne ha dimostrato l'indebolimento o la sua definitiva scomparsa; anzi, il filosofo ha descritto la *conversione* di questi presupposti, del fondamento *forte* teologico-cristiano in altre *modalità di espressione* dei presupposti teologici stessi, tanto che abbiamo osservato la presenza costante del fondamento *altrettanto forte* che, di volta in volta, nel succedersi delle diverse filosofie della storia, ha assunto nomi e caratteristiche diverse. Abbiamo, infatti, discusso, nella prima parte del lavoro, il tema dell'*invarianza* della funzione del fondamento. Il pensiero della crisi, la decadenza, il nichilismo e la crisi dell'ontologia classica, non hanno intaccato la capacità *fondante e caratterizzante* del fondamento-nocciolo teologico e cristiano della nostra coscienza occidentale, ma solamente il suo rivestimento esteriore, la sua corteccia che un tempo si chiamava cristianesimo e che ora ha il nome di teoria del progresso, marxismo, scienze storiche, non da ultimo, pensiero *debole*. In riferimento alle analisi löwithiane, il pensiero debole è nel giusto quando afferma che ci troviamo nell'«età dell'interpretazione», ma non perché il fondamento è stato sostituito ontologicamente da altri centri nevralgici *deboli* e, quindi, da altre *interpretazioni*, ma perché la modernità e la tarda modernità ha *diversamente interpretato lo stesso unico fondamento che un tempo fu teologico e cristiano*. Il pluralismo, quindi, è una lettura ontologica dell'unico fondamento interpretato da diversi agenti in modo differente, e non una frantumazione multipla del fondamento teologico stesso. La struttura fondante e fondamentale della modernità, il suo organizzarsi secondo schemi e strutture specifiche, infatti, è rimasta essenzialmente la stessa nel momento del passaggio all'età moderna: è questo che Löwith intende con la sua opera di de-costruzione sistematica. Ciò che muta è l'involucro, il rivestimento dettato dalla società, dalla politica e dal momento storico che caratterizza una determinata idea, un concetto o un atteggiamento dinanzi alla realtà. Allo stesso tempo, l'espressione tipica di una determinata epoca è determinata da questo fondamento e le sue manifestazioni portano ancora il segno distintivo di esso, benché possa sembrare un qualcosa di totalmente altro. È questo il *vero significato* di una teoria della secolarizzazione: il fondamento permane immutato nella sua essenza concettuale, variando semplicemente le sue espressioni *storiche*. Con questo tipo di lettura non sosteniamo la presenza ancora del cristianesimo, o meglio della *Christianitas*, nella modernità, né si vuole leggere la modernità con una lente conservatrice etico-cristiana, tanto meno rendere Löwith un autore di questo tipo, o far sostenere al filosofo una posizione relativistica e storicista. Löwith non crede in una seconda possibilità del cristianesimo originario, poiché la stessa *cristianità*, il sostrato culturale e sociale di una religione, nelle sue forme originarie (come discusso in riferimento ad Overbeck) è venuta meno. Lo stesso tentativo di Hegel, di inverare il cristianesimo nella storia e nel pensiero, è un subdolo tentativo di far fronte al mondo

moderno in netto contrasto con il cristianesimo originario. Solamente ora capiamo veramente l'enigmatico passo, già due volte citato nel corso del nostro lavoro, che conclude *Von Hegel zu Nietzsche*: il cristianesimo si è conservato e trasmesso come secolarizzazione non «indebolendosi», in realtà, nei suoi «ultimi rappresentati terreni», bensì mantenendo costante la sua funzione fondante *nella e della* cultura occidentale, mutando solo forme e modalità di espressione.³⁴⁶

Nel secondo ordine di problemi che distingue Löwith dal pensiero debole, ci troviamo di fronte a delle considerazioni riguardanti il senso e il modo di fare filosofia nell'età moderna, argomento a cui Löwith, lungo la sua produzione, non ha, in realtà, dedicato molto spazio. Ciò nonostante, è un tema che affiora implicitamente dalla filosofia löwithiana e che lo distingue anche *stilisticamente e metodologicamente* dalla corrente del pensiero debole, spesso caratterizzata da un tono divulgativo e non necessariamente specialistico. La filosofia, infatti, nell'era della crisi e della tarda modernità, sembra assumere le forme di un dialogo aperto *essoterico*, di un colloquio a più voci: non si tratta, tuttavia, di un colloquio tra i grandi classici della filosofia cesellato sull'esemplare «ermeneutica del confronto a due» che Löwith nella sua attività ha proposto, bensì vengono chiamate in causa discipline normalmente «escluse», o, quanto meno, viste in passato con sospetto dalla pratica filosofica: la sociologia, la psicologia, l'etno-antropologia, le scienze dei media, e la riflessione sulle nuove tecnologie. La filosofia attuale, infatti, ha perduto il suo statuto di *episteme teoretike*, di scienza più alta tra tutte le scienze, per essere abbassata di rango, diventando *un* sapere tra tanti e non più *il Sapere*. La filosofia nel dopoguerra è uscita dal suo *provincialismo* culturale per espandersi al di fuori, divenendo accessibile a tutti e perdendo il suo originario carattere *esoterico*. Capita sempre più spesso, oramai, di incontrare in un qualsiasi programma televisivo, che spazi dalla politica al costume, dalla cronaca nera alla finanza, l'intellettuale o il filosofo *impegnato* di

³⁴⁶ Ci riferiamo al passo «enigmatico», già ricordato, che chiude *HN*, p. 485 (trad. it. p. 570): «Che già con Hegel e specialmente attraverso Marx e Kierkegaard il cristianesimo è giunto alla fine, non significa affatto, che una fede, che una volta ha rivoluzionato il mondo, si è indebolita nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Poiché come avrebbe potuto il pellegrinaggio cristiano *in hoc speculo* perdere una patria, in cui esso non è affatto di casa?». Questo passo credo sia una delle *chiavi* per comprendere l'intera produzione di Löwith nonché la sua teoria della secolarizzazione, poiché dimostra come la critica del cristianesimo perpetrata dal filosofo non attacca il cristianesimo originario in sé (proprio come Overbeck) ma il suo *pervertimento* moderno e la sua trasformazione in mondanità. Allo stesso tempo chiarisce il senso della teoria della secolarizzazione: essa è una analisi della costante presenza del fondamento teologico e cristiano nella modernità. Strano che la storia della critica non si sia mai soffermata su questo breve ma significativo passo di Löwith, né tanto meno che la critica teologica, sempre attenta durante gli anni Sessanta e Settanta alla produzione del filosofo, non abbia «usato» - ovviamente travisando l'intenzione di Löwith - questo passo per affermare la permanenza del cristianesimo o almeno la validità del cristianesimo originario nella modernità. Ripetiamo: ciò che rimane *valido e permanente* nella modernità, non è il cristianesimo o la *Christianitas*, ma la sua prospettiva di senso e la sua struttura «ontologica». Perfino Blumenberg, riteniamo, avrebbe potuto moderare la sua critica al «teorema» della secolarizzazione riflettendo su queste brevi, ma dense, righe. E. Nolte, nella sua *Prefazione* a K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit., pp. VII-XXI, qui p. XVI, si avvicina a quanto da noi sostenuto: «Per un lato, si può dunque dire che la fede cristiana in un dio sopramondano dispone di un solido appoggio e che solo la fede moderna nella storia viene colpita dal verdetto di Löwith [...]».

turno, capace di offrire «analisi filosofiche» del quotidiano alla portata di tutti. La vita accademica e scientifica è entrata nelle nostre case... perdendo, tuttavia, *qualità e dignità*.³⁴⁷ Il pensiero moderno, o meglio post-moderno, si trova così nel pieno della *civilizzazione*: rimangono surrogati di cultura scadenti che hanno ben poco a che fare con lo spirito della vecchia Europa, avendo questi smarrito totalmente la loro capacità e specificità *pedagogica*. L'idea di *Bildung* (*formazione*) non ha più senso in un orizzonte secolarizzato e di cultura di massa come il nostro, anzi, il pensiero debole stesso, è il suo più acerrimo nemico, poiché il concetto di *Bildung* è uno di quei principi forti, «conservatore» e «dogmatico», se vogliamo, che il progresso e il nichilismo ha sostituito con un sapere mediocre per tutti. La filosofia ha perso il suo *status* elitario di Scienza più alta per essere spodestata dal «fare» della tecnologia e dall'eccessiva potenza comunicativa e subdola dei Media. La società della comunicazione di massa ci ha offerto nuovi plenipotenziari di verità assolute, alla portata di tutti e di facile accesso. Questa situazione si protrae fino ai nostri giorni cogliendo di sorpresa l'uomo tardo-moderno che sempre più assomiglia a chi vaga in un labirinto senza trovare l'uscita. Una società «trasparente», dalle migliaia di possibilità che abbagliano, un uso massiccio degli organi di informazione-persuasione, ha reso l'uomo un ricevitore sempre aperto a captare, a suo discapito, le pretese di verità delle «nuove filosofie» e delle nuove scienze.

Se sembra fuori luogo parlare ancora oggi di *civilizzazione*, dipingere quello che comunemente si definisce progresso e emancipazione dell'uomo con dei toni definibili «reazionari», siamo invece convinti che, per esempio, la situazione culturale abbozzata con nostalgia da Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche* sia qualcosa di irrimediabilmente perduto proprio a causa della *civilizzazione* e dell'emancipazione della massa. La vecchia Europa e la grande cultura europea, così come l'idea della genuina filosofia classica, rivivono esclusivamente nell'ideale umanistico di Goethe ed Hegel, ma anche e non da ultimo nella saggezza stoica, moderata e aristocratica di Burckhardt, un vero e proprio maestro per Löwith, che scorse l'oscuro destino che inghiottì l'Europa del XX secolo.³⁴⁸ In

³⁴⁷ Al fenomeno di democratizzazione e apertura della filosofia si è accostata, ultimamente, l'organizzazione di specializzazioni e *master* in *consulenze filosofiche* con lo scopo di formare filosofi in grado di offrire una «terapia» o una via interpretativa a chiunque abbia dei dubbi di natura speculativa. Fenomeno questo - scaturito dal primo evento più grande, quello della democratizzazione del sapere - che intende mettere in *pratica*, nel vero senso del termine, la filosofia offrendo interpretazioni del mondo su richiesta. Il filosofo diviene così una sorta di psicologo o consulente spirituale con il compito di risolvere problemi di varia natura. Il compito della filosofia genuina, tuttavia, non è tentare di risolvere problemi o svelare enigmi di natura sociale-culturale, bensì di porre questioni e problematiche, di non «adeguarsi» allo *status quo* dell'epoca mantenendo una posizione critica, aperta e non assoggettata al carattere del tempo. Anche qui ci troviamo di fronte al perversimento della vera Filosofia e del vero Sapere dovuto al processo di secolarizzazione e di razionalizzazione. Un'attività teoretica fine a se stessa non è più possibile né concepibile poiché senza frutto e senza guadagno. Non *produce*.

³⁴⁸ I *tre* grandi di Basilea, Burckhardt, Overbeck e Nietzsche, sono delle personalità affini. Hanno intravisto, infatti, l'avvento della modernità degenerata, la dissoluzione dell'apparato etico del cristianesimo e la scomparsa della grande cultura europea. A questa situazione Burckhardt e Overbeck hanno agito similmente, ritirandosi nella loro vita

contrapposizione al pensiero debole, che sembra trarre profitto da questo stato di degradazione spirituale (e culturale) - condizione che Löwith intravide pochi anni prima della sua morte causa l'inarrestabile progresso della scienza e della tecnica che non sembra offrire una migliore e più accessibile comprensione del mondo -,³⁴⁹ Löwith pare alluda ad un rimedio, o meglio, ad un tentativo del tutto personale di «redenzione filosofica» alla complessità della tarda modernità: l'«antidoto» culturale alla crisi del moderno, alla morte e spersonalizzazione del soggetto, potrà essere esclusivamente il recupero, o almeno il tentativo, di un fondamento «forte», la tentata ripresa del tardo ideale umanista di stampo goethiano-hegeliano, gli ultimi veri europei che si formarono ad un unico mondo dello spirito. Löwith stesso sembra incarnare un rimedio a questa situazione: la sua stessa esistenza spirituale e intellettuale, il «non adeguarsi» quale *scelta* filosofica e *metodo* filosofico per mantenersi puri dalle contingenze mondane che ci sono imposte.³⁵⁰ «Dopo Nietzsche» dobbiamo tentare di riscoprire le categorie filosofiche e spirituali con le quali finora abbiamo dato un senso e un valore oggettivo al mondo, cercando di ricondurle all'uomo;³⁵¹ il mondo potrà così apparire «privo di valore» ma solo perché *tali* categorie non sono state ancora del tutto valorizzate. La filosofia si configura in Löwith come uno «spazio aperto» dove è possibile colloquiare con i grandi del passato affinché si possa trovare una *terapia* alle sventure e disumanità del presente e del futuro. Coscienza della fine e ansia di sfuggirne senza abbandonare ciò che si ama, con stoica rassegnazione e disincantata virtù, sono i sentimenti che accompagnano e determinano la riflessione di Löwith in tutta la sua produzione. L'Europa e il suo tracollo è qualcosa che attanaglia e permea la coscienza filosofica tanto di Löwith che della sua generazione; la modernità è un processo vorticoso che gira a ruota libera e porta nel baratro la sua stessa genitrice: la coscienza europea. La civiltà

accademica e osservando con rimpianto un mondo (cristiano) culturale in declino che non si sarebbe più riproposto. Nietzsche, invece, si gettò a capofitto in questo vortice nichilistico che lui stesso ha intravisto e promosso, degenerando nell'estremismo e nella follia. Facendosi carico del peso della modernità ne ha espiato in prima persona le sue colpe.

³⁴⁹ Cfr. K. Löwith, *Die Entzauberung der Welt*, in Hans-Werner Barths *et al.*, *Kerigma und Mythos. Hermeneutik-Technik-Ethik*, op. cit., p. 80 (trad. it. *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit., p. 99): «Ma che avviene della filosofia, se i suoi concetti non sono più idonei ad interpretare il mondo, se da un lato viene sopraffatta dall'industriosità delle scienze della natura e dall'altro viene minacciata nelle sue abitudini più antiche e profonde dall'analisi del linguaggio?». La critica allo svilimento della pratica filosofica è rivolta in particolare contro le scienze della natura (troppo «industriose») e dall'analisi del linguaggio; ma è possibile cogliere anche una allusione sarcastica al linguaggio di Heidegger, così apodittico e astruso, che si esprime per enigmi e parla per bocca di oracoli e poeti. Löwith definì Heidegger anche come un «maestro nell'arte di creare tensione», mosso da un «pathos religioso».

³⁵⁰ H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, p. 231 (trad. it. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, op. cit., qui p. 189). «Karl Löwith era una personalità inconfondibile. Attorno a lui alitava una profonda tristezza esistenziale - nel contempo egli serbava la più dignitosa rassegnazione davanti a ciò che di estraneo e di strano ha l'esistenza che ci è imposta».

³⁵¹ Questo intento programmatico di Löwith risale già al 1932, per poi ampliarsi e trovare una sua definizione teoretica negli anni Cinquanta e Sessanta. Cfr. K. Löwith, *WM*, in *SS*, V, op. cit., pp. 359-360, nota 43 (trad. it. in *Marx, Weber, Schmitt*, pp. 40-41, nota 42).

fiacca e logora, il suo cristianesimo compromesso e sfinito portano Löwith al riconoscimento della «maledetta verità» di Spengler, della veracità disarmante del suo *Tramonto*.³⁵²

La situazione nichilistica diagnosticata da Löwith, e da altri esegeti della modernità, è l'*humus* culturale, sociale e pseudo-cristiano (o pseudo-ateo se si preferisce) in cui il pensiero debole, questo pensiero di epigoni i quali ripetono monotonamente e sotto tono i grandi interpreti della filosofia contemporanea, si alimenta e si riproduce da decenni. Ci chiediamo: se non siamo ancora abbastanza nichilisti e dovremmo imparare ad esserlo ancora di più, e se quella odierna è una, anzi *la nostra*, situazione di mediocrità culturale e spirituale, dove si arriverà diventando ancora più nichilisti?

³⁵² Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 47 (trad. it. p. 74). Interessante riportare l'impressione suscitata in ambito accademico dalla pubblicazione del *Tramonto dell'Occidente* con le parole di Löwith: «Turbati dalla tesi decadentista di Spengler e irritati dalle sue pretese scientifiche, gli esponenti accademici delle più svariate facoltà fecero fronte comune per confutare Spengler, dedicandogli un fascicolo speciale della rivista "Logos". Ognuno rilevò una quantità di errori e di lacune rispetto al proprio settore specialistico, ma nessuno discusse l'insieme dell'opera, perché istintivamente erano tutti convinti della sua verità, malgrado la loro superiorità scientifica nei dettagli» (pp. 47-48). Un altro testo fondamentale per la generazione di Löwith, come ricorda lui stesso (cfr. Ivi. p. 25; trad. it. p. 48), fu il *Römerbrief* di K. Barth del 1917 (trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962).

Capitolo III

La fondazione dell'antropologia filosofica: dall'uomo storico all'*homo natura*

«Wenn die Philosophie eine Sache des ganzen Menschen, seiner "Existenz" ist, dann läßt sich Person und Sache nicht trennen».

K. Löwith

I. L'antropologia tra decisionismo e nichilismo*

§1 Premessa

In questa sezione del lavoro, concernente la fondazione dell'antropologia filosofica löwithiana su basi naturali e non storiche o antropocentriche, analizzeremo quegli autori che Löwith ha incontrato nel suo itinerario filosofico e culturale cercando di trarre delle linee antropologiche di base; si tratterà di estrapolare l'«antropologia» che Schmitt, Heidegger, Jünger e Weber hanno proposto implicitamente nelle loro trattazioni, e, soprattutto, di cogliere la posizione critica di Löwith in riferimento. Come vedremo ci saranno degli elementi comuni che Löwith afferrerà, per esempio, nel loro continuo riferimento al carattere del tempo e alla storicità dell'uomo, e, soprattutto, nel loro disconoscere la sfera naturale e fisica dell'uomo in quanto tale, considerata come qualcosa di accessorio e non rilevante in un'epoca, la loro (che è un po' ancora anche la *nostra*), che si distingue per il carattere dell'«urgenza», della «decisione» e dell'«azione». Proprio questo carattere «urgente» delle loro filosofie viene da Löwith sottoposto a critica, poiché del tutto soggetto al tempo e all'estremismo europeo e tedesco di quegli anni. In particolare nel caso di Schmitt, di Heidegger e Jünger, ci troviamo di fronte al pensiero che tenta di fare i conti con il nichilismo e con il suo inveramento nel nazismo, un movimento il quale, considerato nel suo lato «filosofico» e ideologico, si propone tanto come reazione conservatrice alla situazione di decadenza dei valori occidentali borghesi, quanto come un loro superamento nichilistico e distruttore. Il lato ambiguo del nazismo e del suo apparato ideologico si riscontra anche nel pensiero di questi autori (Weber

* Una parte di questa sezione - i paragrafi dedicati a Schmitt, Heidegger e Jünger - è una rielaborazione aggiornata nei temi, nella bibliografia critica, nelle note e nelle conclusioni, di un nostro saggio, *Tre figure del radicalismo tedesco nella filosofia di Karl Löwith*, apparso in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», n. 1/2007, pp. 97-120.

escluso, ovviamente), i quali, in misura diversa si sono confrontati con questa aberrante ideologia che ha segnato l'età moderna, portandola, in un certo senso, a compimento.¹ La critica delle «antropologie decisionistiche», frutto di una considerazione nichilistica dell'esistenza, ci condurrà poi indietro nel tempo, ai tentativi sperimentali e antropologici di Kierkegaard e Nietzsche. Questi «sperimentatori» dello spirito abbozzarono una antropologia filosofica che avrebbe dovuto cogliere il carattere «eterno e naturale» dell'uomo, il suo testo originario (*Urschrift*), oltre la condizionatezza storica e nichilistica. Benché questi tentativi, secondo Löwith, siano falliti, il loro merito è nell'aver posto e problematizzato la questione dell'uomo *in quanto tale* e della natura umana *in quanto tale*, un problema, anzi *il problema* della filosofia in generale e in particolare di quella di Löwith. Come vedremo, Löwith, effettuata la de-strutturazione radicale della filosofia della storia e svelato il suo mito fondatore antropocentrico - di matrice *teologica* - che vuole l'uomo artefice della sua storia e del suo mondo, compirà un altro salto a ritroso nel passato per arrivare alla figura singolare di Spinoza, una eccezione nella lunga disamina dell'ontologia occidentale, che, per prima, coscientemente o incoscientemente, ha tentato di fuoriuscire dal circolo vizioso teologico proponendo una considerazione dell'essere e dell'essente su basi naturalistiche, «incondizionata» dalla matrice biblica.

§ 2 Max Weber

«In questa condizione di disgregazione generale di tutti gli assetti stabiliti, interni ed esterni, ai quali i nostri padri ancora credevano, soltanto un uomo in Germania seppe trovare per noi, grazie alla sua lucidità di giudizio e al suo carattere, la parola che ci toccò da vicino: Max Weber».² Decisivo e esemplare l'affresco löwithiano di Weber, un uomo che ha suscitato una impressione sconvolgente sul giovane Löwith ancora studente e su tutta una generazione di uomini di cultura, i quali, usciti da protagonisti dal dramma della Grande guerra, si preparavano ora all'ingresso in un ancora più brutale periodo di crisi e distruzione. Quest'epoca di decadenza annunciata dalla «filosofia del mattino» di Nietzsche ha visto nelle ricerche socio-culturali di Weber uno dei suoi esegeti e vaticinatori, e le sue analisi, spesso senza speranza, furono in più di un caso tristemente profetiche.

¹ Più che a Jünger, critico nei confronti del regime, ci riferiamo a Schmitt e soprattutto ad Heidegger. La letteratura circa Heidegger e il nazismo è copiosa ed eterogenea, nonché variegata in riferimento alla sua credibilità e alla sua scientificità. I tentativi di assolverlo, così come i più recenti di assoldarlo del tutto all'interno del fenomeno nazionalsocialista, andrebbero riconsiderati complessivamente con vera acribia storica, lasciando da parte i vari campanilismi accademici, storici, culturali, personali e nazionali, e senza estrapolare - decontestualizzando - concetti, passi e affermazioni in modo da proporre una visione, se non distorta, almeno *parziale* della realtà dei fatti.

² K. Löwith, *ML*, p. 16 (trad. it. p. 37).

Löwith fu tra quei pochi fortunati (insieme a M. Horkheimer, che, però, non apprezzò affatto la conferenza di Weber) che nell'autunno del 1917,³ nella sala conferenze di una libreria di Monaco, poté assistere ad uno dei più noti discorsi del sociologo tedesco: *Wissenschaft als Beruf*.⁴ Löwith racconta che Weber sembrò veramente l'unico capace di dire qualcosa di significativo, presentandosi come un uomo che, pur conscio del declino e della catastrofe della Germania, non offriva surrogati di speranza né illusioni. Il suo discorso era, infatti, proprio volto al disincanto, alla presa di coscienza che trovandoci oramai nell'epoca della *Entgötterung* (sdivinizzazione) è necessario trarne le conseguenze e affidarsi, in piena onestà, al proprio demone. La carica sconvolgente di Weber, il suo fascino oscuro, la sua esperienza di una vita, furono una sorta di catarsi per il pubblico di quella conferenza, tanto che dopo «gli infiniti discorsi rivoluzionari degli attivisti letterari, la parola di Max Weber era come una liberazione».⁵

Il più noto tra gli scritti löwithiani dedicati a Weber è quello comparativo *Max Weber und Karl Marx* del 1932,⁶ benché, come abbiamo accennato precedentemente, l'opera del sociologo tedesco sia spesso presente sullo sfondo delle indagini di Löwith. Per quante differenze presentino a prima vista i due grandi interpreti della modernità, consapevole che con Weber e Marx la scienza della società prende due direzioni differenti, la sociologia *borghese* in riferimento al primo, e il *marxismo* in riferimento al secondo, Löwith spiega che le indagini di Weber e quelle di Marx hanno lo stesso oggetto: la struttura «capitalistica» dell'economia e delle società moderne. Questo ambito è diventato il problema fondamentale, poiché in esso, fedele al suo interesse antropologico, ci ricorda Löwith, «è compreso l'uomo odierno nella sua totale umanità, fondamento determinante sia della problematica sociale che di quella economica».⁷ Se il capitalismo investe l'uomo moderno, allora esso deve essere fatto oggetto di una filosofia *sociale* volta a risalire all'idea di uomo in quanto istanza ultima.⁸ L'antropologia filosofica in questa prima fase di pensiero di Löwith si organizza come filosofia *sociale*, poiché il primo ambiente determinante l'uomo e i suoi simili è appunto la *società*, e solo in un secondo momento ci sarà la *svolta* che invertirà l'attenzione verso l'uomo, inteso come ente *naturale*, e verso il cosmo. L'uomo, quindi, in questa fase di pensiero, è determinato e studiato a partire dal mondo sociale, fatto di relazioni, che vanno comprese

³ Löwith nella sua autobiografia (e in altre occasioni) riconduce la conferenza di Weber all'inverno 1918-1919. La data, in realtà, è errata. Sull'argomento cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, op. cit., nota 20, pp. 147-148.

⁴ Un modello interpretativo della professione della scienza e della figura dello scienziato che si pone in alternativa a quello weberiano è di E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Bondi, Berlin 1920 (trad. it. *La professione della scienza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996). L'autore, che gravitava intorno al circolo poetico-esoterico di S. George, ha intrattenuto un carteggio con Löwith conservato presso il NL di Marbach.

⁵ K. Löwith, *ML*, p. 17 (trad. it. pp. 37-38).

⁶ K. Löwith, *WM*, in *SS*, V, op. cit. (trad. it. in, K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, pp. 1-90, op. cit.).

⁷ Ivi, p. 324 (trad. it. p. 3).

⁸ Cfr. Ivi, p. 325 (trad. it. p. 4).

dall'interno, in modo da distinguere nella natura umana gli elementi naturali e innaturali che la compongono. Il saggio del 1932 è un approfondimento in chiave sociologica (in senso ampio) della linea di ricerca antropologica e relazionale inaugurata da Löwith con la sua tesi di abilitazione, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

Löwith intende, in via del tutto originale rispetto altre ricerche su Marx o Weber, mettere a confronto l'idea dell'uomo che sorge nei due interpreti portando a chiarificazione la questione del «destino umano del mondo umano *contemporaneo*», la cui problematicità è espressa da quel coacervo di condizioni sociali, economiche e culturali definito *capitalismo*. Questo motivo *antropologico* fondamentale non è affatto esplicito, anzi, è nascosto in Weber dalla tendenza alla scientificità «avalutativa», mentre in Marx dall'inclinazione alla «prassi» rivoluzionaria. Marx e Weber furono dei *sociologi-filosofi* che posero scientificamente in questione i rapporti di esistenza della loro epoca nella loro totalità, dando il nome di «capitalismo» alla problematicità che questa condizione esprime e che investe l'uomo, consapevoli del fatto che l'economia è divenuta il *destino* dell'umanità. Il capitalismo, quindi, non è semplicemente una dottrina economica o un aspetto che investe il lato economico e sociale dell'umanità, bensì un aspetto razionalizzato e razionalizzatore del mondo moderno che include e determina complessivamente la generalità della sfera umana, non lasciando nessun lato di essa al di fuori di questa influenza totalizzante. Tuttavia, benché Marx e Weber siano concordi nel riconoscere nel capitalismo la «potenza fatale della nostra vita moderna», esso è oggetto di considerazioni diverse da parte dei due diagnostici di questo fenomeno. Se Weber ne fa un'analisi da un punto di vista *neutrale*, e la valutazione di questa razionalizzazione universale ed inevitabile risulta alla fine tanto più ambigua, Marx giudica il capitalismo negativamente analizzandolo da una posizione di *autoalienazione universale*, offrendo, infine, una possibilità di scampo e rivincita. Dove Weber propone una semplice *diagnosi*, Marx una *terapia* definitiva.⁹

Soffermandoci ora su Weber si coglie dall'impostazione generale del suo discorso che l'interpretazione del mondo moderno capitalistico-borghese è svolta alla luce della *razionalizzazione (Rationalisierung)*, una forza inevitabile e sconvolgente che modifica tutti i rapporti sussistenti e il mondo umano dove essa si manifesta. La scienza di Weber diviene così scienza della *realtà* che si organizza intorno alla domanda: «perché questa realtà è *divenuta-così-e-non-diversamente*?»¹⁰ La scienza weberiana, spiega Löwith, ha l'obiettivo di distruggere ogni illusione e giudizio di *valore* tali da inficiare la *spregiudicatezza* propria del ricercatore che si deve

⁹ Cfr. Ivi, p. 332 (trad. it. p. 12).

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 333 (trad. it. p. 14).

orientare esclusivamente sull'oggetto, svincolato da influenze esterne: sotto il segno di Nietzsche la scienza è diventata, infatti, «ateismo scientifico».¹¹ Il metodo di Weber nasce «dall'aver riconosciuto la problematicità non soltanto della *scienza* e della *civiltà* moderna, ma innanzi tutto del nostro *complessivo orientamento odierno nella vita*».¹² L'unico valore, che, in conformità con la sua *Wertfrei*, Weber può riconoscere al suo procedimento scientifico-empirico è quello della *chiarezza* e della *spregiudicatezza*, poiché trovandoci in un ambito prettamente mondano e disincantato per mezzo della razionalizzazione, il ricercatore *deve* fare affidamento solo alla sua *onestà*: solo «la spregiudicatezza di non-essere-prevenuto da ideali trascendenti» caratterizza una sociologia come *scientifica*.¹³ Questa spregiudicatezza è il *sensu* della scienza e della politica come *professione (Beruf)*. Se il nostro mondo, quello «diagnosticato» da Weber, è ancora quello del famoso frammento nietzscheano - «Da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una *x!*» - dove viene a mancare ogni punto di riferimento, quale potrà essere lo strumento per analizzare *spregiudicatamente* la realtà? Nella sociologia di Weber si presenta, a questo punto, un costrutto *a priori*: la costruzione «tipico ideale» che ha lo scopo non di forzare la realtà ma di *costituirla*. Löwith interpreta questi costrutti metodologici, utili per il ricercatore nel suo lavoro, come espressione di una determinata posizione dell'uomo nei confronti della realtà. L'«idealtipo» presuppone, infatti, che l'uomo moderno sia veramente disilluso (*ernüchtert*) e che abbia vera coscienza di vivere in un mondo *disincantato (entzaubert)*. L'individuo deve avere una disposizione *eroica*,¹⁴ se vuole essere lui a *ri-creare* il senso e la connessione delle cose. L'antico ordine di cose, gli antichi valori, proprio come in Nietzsche, non sono più giustificati nel mondo razionalizzato, dove non trovano più spazio neanche i valori *trascendenti*. Weber non solo ha accolto la pesante eredità del «Dio è morto» nietzscheano, ma ha proseguito la sua ricerca sulla via segnata da quella morte, e avendo riconosciuto il carattere mistificatorio e secolarizzato della fede nel progresso e nello sviluppo, si porta ora, con la sua tragicità, all'analisi della realtà alla «luce» della mondanità. Svincolatosi dai pregiudizi soggettivi e trascendenti Weber interpreterà la modernità secondo «il processo di *razionalizzazione*, attraverso il quale il mondo è divenuto disincantato e privo di illusioni».¹⁵

Weber intende la modernità quale frutto ultimo della razionalizzazione, la quale, in ultima istanza, dà vita ad un atteggiamento irrazionale e inspiegabile. Löwith riporta un esempio per chiarire il

¹¹ Cfr. Ivi, p. 339 (trad. it. pp. 19-20).

¹² Ivi, *Ibidem*, (trad. it. p. 20).

¹³ Cfr. Ivi, pp. 341-342 (trad. it. p. 22).

¹⁴ Così A. Caracciolo in *Karl Löwith*, op. cit., p. 49.

¹⁵ Cfr. K. Löwith, *WM*, p. 346 (trad. it. p. 27).

concetto: il guadagno per una vita economicamente stabile è razionale e comprensibile, ma il guadagno *razionalizzato* in senso specifico in vista di un nuovo guadagno è irrazionale. Ogni radicale razionalizzazione crea necessariamente delle realtà irrazionali. Löwith legge il problema della razionalizzazione come il problema di tutto il sistema weberiano, alla luce del fatto che essa rappresenta il carattere precipuo dell'Occidente, il nostro inevitabile «destino» non essendo un semplice fenomeno tra gli altri.¹⁶ Una certa condotta di vita razionale all'interno di questa *Rationalisierung* ha dato origine alla «potenza più fatale» della nostra vita moderna: il capitalismo. Questa razionalità è un tutto specifico e originario, un atteggiamento, che, pur essendo - secondo la tesi del *polifattorialismo* - determinato da molteplici fattori, ha vita e carattere proprio: questa razionalità è l'*ethos* dell'Occidente. Le altre forme sociali, come la religione e l'economia, a loro volta, si sviluppano seguendo proprio questo «tutto orientativo» del quale sono l'espressione più concreta, assumendo la forma razionale conforme alla razionalità universale della vita. Ci troviamo di fronte alla nota «ascesi intramondana calvinista»: una condotta di vita prettamente organizzata, metodica e razionale - come quella monastica in origine e poi quella calvinista e protestante durante e dopo la Riforma - che permette all'economia di assumere la forma capitalistica, tanto da divenire una forma potente e predominante. C'è, quindi, un nesso specifico tra l'*etica* protestante e lo *spirito* del capitalismo: ciò che lega questi due atteggiamenti è «l'affinità tra l'*ethos* dell'economia e l'*ethos* della fede, fondati entrambi su uno «spirito» o *ethos* universale, di cui è depositaria privilegiata entro la società la borghesia occidentale».¹⁷

Se la razionalizzazione tecnica e scientifica investe tutte le sfere dell'agire umano dando inizio al *disincanto del mondo* (*Entzauberung der Welt*), ovvero, «che tutte le cose, per principio, si possono *dominare* attraverso il *calcolo*»,¹⁸ se, quindi, ci si ritrova immessi in un enorme *meccanismo* che *funzionalizza* l'uomo e la parte oscura della razionalizzazione altro non è che una «gabbia d'acciaio» (*stahlhartes Gehäuse*), che ne sarà dell'uomo, si domanda Weber, anzi che ne sarà della sua *libertà*? Questa razionalità, questa «gabbia d'acciaio», tuttavia, è secondo Weber il luogo *unico* della libertà. Se la modernità ci ha rinchiuso in questa «gabbia», allo stesso tempo c'impone di muoverci all'*interno* di essa. La libertà come la intende Weber non è il *libero arbitrio* comunemente inteso, né tanto meno s'identifica con l'«irrazionalità dell'agire».¹⁹ È Löwith a chiarirci la connessione (e la *conciliazione*) tra razionalità e libertà: «la libertà può accordarsi intimamente con

¹⁶ Cfr. Ivi, p. 347 (trad. it. p. 28).

¹⁷ Ivi, p. 349 (trad. it. p. 30).

¹⁸ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in *Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen 1992, vol. XVII, pp. 71-111, qui p. 87 (trad. it. *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997, p. 51).

¹⁹ Cfr. K. Löwith, *WM*, p. 352 e sgg. (trad. it. p. 33 e sgg.).

la razionalità soltanto se non viene intesa come una libertà *da* questo mondo razionalizzato, ma come una libertà all'*interno* di quella "gabbia d'acciaio".²⁰ La libertà dell'agire è la libertà di perseguire un *fine* tracciato dai valori *ultimi* con uno specifico e attento esame dei *mezzi* impiegati e adeguati. La formula appena ricordata ricalca la nota definizione dell'«agire razionale rispetto allo scopo» (*zweckrational*), il tipo d'azione richiesta all'uomo moderno che caratterizza la sua stessa libertà. «Agire come persona libera significa, quindi, agire in vista di un fine, adeguando cioè razionalmente al fine posto i mezzi *dati*, agire cioè *logicamente* o "conseguentemente".²¹

L'idea di uomo di Weber viene a delinarsi ulteriormente quando gli si richiede una caratteristica specifica: la *responsabilità* - perché solo a lui spetta il compito di scegliere come muoversi nella realtà sociale. Le sue scelte, la sua decisione, il calcolo delle *chances* possibili e i margini di rischio, sono frutto solamente della sua responsabilità. Questo tipo di etica, completamente disincantata e immanente, è qualcosa che colpisce molto la sensibilità di Löwith, poiché è un'etica *aperta*, frutto dell'esperienza, della ricerca, che si forma nell'indagine non richiedendo principi ultimi da cui non bisogna assolutamente prescindere. Questo quadro di razionalità-umanità, tuttavia, sembra andare in crisi, poiché qualcosa mina dall'interno la modernità stessa. La civiltà occidentale moderna è messa in conflitto dai suoi stessi presupposti: il processo di razionalizzazione e di tecnicizzazione si capovolge in pura *irrazionalità*. Ci troviamo di fronte ad uno scenario dove ciò che originariamente era puro mezzo diviene *fine*, o peggio, *fine a se stesso*: Löwith, tramite Weber, sembra quasi alludere ad una sorta di *autonomia* della tecnica, poiché le istituzioni e le organizzazioni dell'immediato presente di Weber, e tanto più quelle del prossimo futuro nazista vissuto da Löwith, sono talmente «razionalizzate» da essere proprio loro a manipolare e determinare l'uomo che si è organizzato e involontariamente rinchiuso in esse. L'uomo sembra sottomettersi, proprio come in un vecchio film di fantascienza, alla *creatura* a cui ha dato forma, causa questo *rovesciamento* che caratterizza l'intera civiltà moderna.²² Questo *Golem* sfuggito dalle mani del suo creatore ci incalza e ci determina, tanto da usarci senza scopo o fine, poiché la tecnica *funziona* in sé e per sé. La domanda della modernità si rovescia da «che cosa possiamo fare noi con la tecnica» in «che cosa la tecnica può fare di noi». Questa «autocrazia dell'organizzazione» è lo stato di cose sussistente che Marx ha mirato a *distruggere* mentre Weber a *comprendere*. Se la posizione critica di Marx è chiara e netta di fronte all'alienazione e alla disumanizzazione che comporta l'*ethos* dell'Occidente, la posizione di Weber è del tutto ambigua. «Non accetta Weber e non ricusa nello stesso istante

²⁰ Ivi, p. 360 (trad. it. p. 41).

²¹ Ivi, p. 352 (trad. it. p. 33).

²² Cfr. Ivi, p. 354. (trad. it. p. 35). Löwith, per caratterizzare il carattere di «rovesciamento» della modernità, utilizza il termine «Verkehrung» che può essere inteso anche nell'accezione di «pervertimento», «perversione».

*questo processo fatale della razionalizzazione?»²³ La risposta che cerca di dare Weber lascia comunque in sospeso il discorso, anzi sembra proprio che il sociologo non risponda ma si limiti all'accettazione rassegnata ed eroica della razionalizzazione tecnica, poiché qualcosa di «ineluttabile». Convinto dell'impossibilità di arrestare lo sviluppo di questa «macchina umana» che nello Stato va sempre di più assumendo la forma di un mostruoso apparato *burocratico*, perfettamente efficiente quanto impersonale, Weber cerca solo di capire le «potenzialità» e le «conseguenze» di questo processo travolgente al fine di salvare la libertà di movimento dell'individuo e di trovare qualcosa da contrapporre all'«ingranaggio», così che resti, almeno, una briciola di umanità.²⁴ Non c'è, tuttavia, via di scampo, la libertà è solo all'*interno* dell'apparato tecnico. L'atteggiamento assunto da Weber, chiarisce Löwith, «è quello dell'individuo che agisce su responsabilità propria, che si regge su di sé senza un sostegno *oggettivo*: inserito in questo mondo di servitù, l'individuo *in quanto "uomo"* è padrone di sé e si regge su se stesso».²⁵ La posizione di Weber è comunque critica: si devono realizzare *in* questo mondo e tuttavia *contro* di esso dei fini propri che pur essendo calcolati per *esso* non sono a lui propri. È questo il senso ultimo della libertà di movimento alla quale tendeva Weber; se dietro queste affermazioni ci sia un atteggiamento titanico, eroico, di accettazione quanto di sdegno, o, al contrario, una condiscendenza velata mista a rassegnazione, rimane celato sia in Löwith, il quale ha parlato del suo stesso saggio *Max Weber und Karl Marx* come indeciso nelle sue conclusioni,²⁶ tanto più nello stesso Weber.*

Benché Löwith si trovasse in quegli anni nella piena nazificazione della Germania, che di lì a poco gli sarebbe costata la cattedra a Marburg e soprattutto l'esilio che sarebbe durato quasi venti anni, non fa un minimo riferimento ai possibili rischi impliciti nella teoria weberiana della «gabbia d'acciaio» e della «libertà di movimento», la cui unica esistenza si attua all'interno di questa «gabbia». Nello stesso saggio, Löwith sembra perfino disinteressato alla distinzione weberiana del tipo di dominio, sulla quale emerge pericolosamente quello *carismatico* con tanto di «democrazia cesaristica con apparato» (*Führerdemokratie mit Maschine*) - le due uniche possibilità positive, agli occhi di Weber, offerte dalla razionalizzazione e dalla burocratizzazione della società moderna.

Le cose cambiano nel saggio breve del 1939/40, *Max Weber und seine Nachfolger*,²⁷ dove la *Führerdemokratie* e in genere la *Zeitdiagnose* di Weber assumono ben altra rilevanza. In questo

²³ Ivi, p. 358 (trad. it. p. 39; corsivo di Löwith).

²⁴ Cfr. Ivi, p. 362 (trad. it. p. 44).

²⁵ Ivi, p. 365 (trad. it. p. 47).

²⁶ Cfr. K. Löwith, *Curriculum vitae* in *ML*, pp. 146-157, qui p. 149 (trad. it. pp. 191-204, qui p. 195).

²⁷ In K. Löwith, *SS*, V, pp. 408-18 (trad. it. - di cui però non abbiamo tenuto conto - *Max Weber e Carl Schmitt*, in «MicroMega», 1987, 2, pp. 197-205).

breve scritto, infatti, si accentua il lato *pericoloso* della sociologia innovativa di Weber, tratto pessimistico e critico di Löwith forse scaturito anche dalla sua stessa condizione di esule e senza nessuna speranza, all'epoca, di rivedere a breve l'Europa a lui cara. Il saggio si concentra proprio sul concetto di burocratizzazione, questo fenomeno tipicamente occidentale frutto del crollo della vecchia concezione dello Stato classico e delle conseguenze smisurate scatenate dalla Grande Guerra. Il saggio, inoltre, mette in luce alcuni aspetti della critica di Weber al marxismo e alla sua dottrina rivoluzionaria. Interessante è, infatti, il pessimismo di Weber rispetto alla classe operaia che Löwith ci ricorda; questa, secondo Weber, non potrà essere la conduttrice del futuro politico della Germania, poiché non è capace di conduzione politica. Gli stessi slogan della classe operaia, benché sembrino rivoluzionari, in realtà sono poveri di sostanza «catilinaria», difettando di azione e di passione violenta e nazionale che spirava nelle conventicole religiose. Scarseggia, quindi, d'«istinto di potenza» (*Machtinstinkte*), fondamentale per una classe chiamata alla conduzione politica. Il proletariato tedesco ha in realtà il carattere di un «borghesuccio», inoltre, è incapace di incarnare l'*élite* che potrebbe addossarsi la responsabilità politica della Germania.²⁸ Il destino dell'Occidente, infatti, non va verso la sua proletarizzazione rivoluzionaria, ma verso la sua *burocratizzazione*, ultima conseguenza della democratizzazione dell'Europa e della Germania stessa. «Nel 1917 [Weber] ha enunciato la teoria - considerando la rivoluzione russa - che l'ultima conseguenza dello sviluppo democratico non sarà la dittatura del proletariato, piuttosto quella del funzionario e dell'impiegato (*Beamte*)».²⁹ La Grande Guerra ha rafforzato questa tendenza alla totale «assunzione statale burocratica» (*Verbeamtung*) della vita pubblica, dando vita ad una nuova classe impiegatizia che è incline più alla borghesia che al proletariato, inteso invece dal marxismo come il futuro della società. Le profezie weberiane hanno visto la loro realizzazione non solo nella Germania dell'epoca, ma anche nella società attuale. Weber, inoltre, riflettendo sulla costituzione moderna della burocrazia, spiega che essa non si distingue, nei punti essenziali, da un dominio di tipo militare. L'esercito moderno di massa è infatti *burocratico* e l'ufficiale una particolare specie dell'impiegato statale in contrapposizione al cavaliere, al condottiero, al capo tribale e agli eroi omerici. Ovviamente questa trasformazione del carattere della guerra in un evento iper-razionale con delle categorie precise e sistemi già predisposti, sembra perdere in Weber quel carattere epico, eroico e ancora irrazionale che, invece, in Jünger permane. Löwith coglie il carattere mostruoso di questa iper-burocratizzazione occidentale, la quale, in quegli anni, andava formandosi sì nella

²⁸ Cfr. Ivi, p. 410. Anche Weber riconosce una origine spirituale delle passioni rivoluzionarie dei moderni movimenti politici, una sorta di afflato mistico e religioso che invita all'azione e al rinnovamento del mondo. Tale impeto apocalittico sembra però svanire nella modernità: anche qui vediamo la logica della secolarizzazione e del metodo genealogico di cui Weber, così come Nietzsche, fu tra i principali precursori scientifici.

²⁹ *Ibidem*.

Germania nazista, ma in misura ancora più forte, centralizzata e brutale, nella Russia stalinista: «La “burocrazia” si estende dalla fabbrica allo Stato fino all’esercito, essa è “ineluttabile” come gli altri conduttori storici del moderno ordinamento vitale».³⁰ Lo Stato si trasforma così in un «apparato umano» in grado di includere tutto, e questo apparato, in unione con la tecnica, potrebbe dare vita alla «gabbia dell’assoggettamento» (*Gehäuse der Hörigkeit*) dove gli uomini impotenti saranno costretti ad inserirsi. Come detto precedentemente, Weber e Löwith suo interprete alludono all’autonomia della tecnica, o meglio, all’autonomia delle istituzioni burocratiche e razionalizzate che hanno avuto luogo dalla tecnica stessa. La tecnica, infatti, funziona in sé e per sé in modo razionale, dando vita a conseguenze mostruose, irrazionali e che sfuggono di mano all’uomo suo artefice. È uno sviluppo aberrante delle stesse facoltà razionali umane che dà luogo al fenomeno del dominio tecnico, un procedimento progressivo che, iniziato con l’Illuminismo, si conclude involvendosi nel nichilismo distruttore del tecnocraticismo nazista o stalinista.

Alla luce di quello che è accaduto in Germania dopo la *Machtergreifung* nazista e con un ripensamento dovuto delle *profezie* weberiane che accennarono alla possibilità di una enorme concentrazione di potere burocratico sotto la guida di un *capo carismatico*, Weber diviene, agli occhi del transfuga Löwith in Giappone, un «battistrada del futuro politico della Germania».

«Egli ha spianato positivamente la via verso lo Stato autoritario e dittatoriale del *Führer* nella misura in cui, in generale, ha sostenuto l’irrazionale leadership “carismatica” e la “democrazia cesaristica con apparato,” e negativamente, con la deliberata mancanza di contenuti, con l’elemento formalistico del suo *ethos* politico la cui ultima istanza era solamente la esplicita opzione di una scelta di valore tra le altre, indifferente quale fosse».³¹

Dall’idea weberiana di un *profeta* che ci guidi in questo periodo storico, scrive Löwith a seguire, all’idea ben più temibile di un meccanismo totale che ci organizzi e c’inglobi alla volontà di un *Führer* che dice alla massa ciò che deve credere e fare, «c’è solo *un* passo». Löwith colloca così Weber nella storia dello spirito tedesco proprio accanto a Nietzsche, a quegli iniziatori di angusti sentieri, da essi stessi non percorsi, che sfociarono poi rovinosamente nel nazismo.³²

In un saggio di più di trenta anni dopo Löwith è ritornato a parlare della *Zeitdiagnose* di Weber in maniera più coinvolta a livello personale, soffermandosi anche sul concetto di scienza e sulle sue

³⁰ Ivi, p. 411.

³¹ Ivi, p. 413.

³² Cfr. K. Löwith, *WH*, p. 227 (trad. it. p. 242).

conseguenze nella modernità. Löwith precisa in *Max Weber Stellung zur Wissenschaft* (1964)³³ che Weber si è dato come tema della sua ricerca la maniera specificamente occidentale della razionalizzazione in tutti i campi dello scibile umano, in particolar modo nella *scienza* che, in quanto tale, ha raggiunto forma compiuta *solo* in Occidente. Nella già citata conferenza *Wissenschaft als Beruf* Weber prende posizione nei confronti della scienza e nei confronti del mondo da essa plasmato. Il progresso scientifico va sempre di più verso una *specializzazione* (*Spezialisierung*) delle scienze stesse, tanto che chi vuole produrre qualcosa all'interno di esse deve per forza divenire uno *specialista*. All'interno di questo processo, Weber si interroga sul *sensu* della scienza stessa, una questione che va oltre lo stato di cose poiché *filosofica*, anche se da *scienziato avalutativo* non avanza nessuna pretesa di questo tipo.³⁴ «La questione del senso della scienza, la sua problematicità, deriva per Weber soprattutto dal fatto che tutto il lavoro e l'indagine scientifica soggiacciono al progresso che non possono produrre nulla di durevole e di eternamente vero».³⁵ Il senso del lavoro scientifico è che ogni risposta genera una nuova domanda che verrà superata nell'incessabile e progressivo evolversi della scienza. Se questo progresso è infinito, senza meta né compimento, quale senso ha allora la professione della scienza? Cosa comporta il progressivo processo di razionalizzazione? Löwith è freddo nello spiegare che alla razionalizzazione non segue una chiarificazione dei mezzi tecnici che ci circondano e che abitualmente usiamo. Anzi, noi uomini moderni (a meno di non essere *specialisti*) non abbiamo la minima idea di *come* funzionino tanti apparecchi tecnici pur *usandoli* quotidianamente. «Razionalizzazione non significa una progressiva conoscenza universale delle condizioni di vita, bensì il sapere o il credere che qualcosa, se si *vuole*, si *può* sempre sapere».³⁶ Sotto il motto di Bacone, «sapere è potere», si realizza la scienza moderna: per mezzo del *calcolo* possiamo e dobbiamo dominare tutte le cose e l'«agire razionale verso lo scopo» ci apre le porte del disincanto del mondo. Weber, nel tentativo di rispondere alla domanda intorno al senso che giustifichi la scienza come *professione*, propone vari esempi; per la *Repubblica* platonica, tramite il mito della caverna, la scienza era la via verso il vero essere e la vera politica. Nel Rinascimento, con il procedimento razionale, scienza significa la strada verso la comprensione della natura, poiché essa si rivela solo grazie la tecnica e l'esperimento. Addirittura i fondatori dell'astronomia moderna (Copernico, Keplero, Newton, Galileo...) erano convinti che la scienza della natura fosse la via verso *Dio*, e che, di conseguenza, nello studio della natura si conoscesse *Dio*. Tutto ciò sono solamente illusioni, pregiudizi insostenibili, che oggi, nel mondo disincantato,

³³ In *SS*, V, op. cit. (trad. it. parziale con il titolo *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit.).

³⁴ Cfr. Ivi, p. 426 (trad. it. p. 102).

³⁵ Ivi, p. 425 (trad. it. *Ibidem*).

³⁶ Ivi, p. 426 (trad. it. p. 103).

per Weber, e tanto più per Löwith che ne ha accolto l'eredità, non hanno più valore. «Chi crede oggi che la scienza sia una via al vero essere o a Dio, che l'astronomia e la biologia o la chimica ci possano illuminare sul senso del mondo?»³⁷ Weber, e ancor di più Löwith, vivono in pieno l'epoca dell'*Entgötterung*, e la scienza può essere quello che è solo e in quanto *senza Dio*. Ancora più triste e rassegnata è la considerazione che la scienza non possa essere nemmeno una via per la *felicità* umana e sociale. Se la razionalizzazione scientifica in un primo momento ha semplicemente organizzato la nostra vita, i nostri costumi, i nostri rapporti sociali... ora da più di mezzo secolo va oltre, spingendosi non solo all'organizzazione, ma alla *costruzione* delle nostre *coscienze*. Non a caso Löwith ricorda che più cerchiamo di trovare un senso alla scienza più troviamo solamente la risposta alla domanda «che cosa dobbiamo fare per *dominare tecnicamente* la vita?». «Ma se noi dobbiamo e vogliamo questo dominio, e se in ultima analisi esso abbia un senso, non è il problema, ma lo scopo presupposto di queste scienze».³⁸

La scienza, quindi, non sembra avere un senso ultimo a noi comprensibile, non essendo né una via a Dio, né alla verità, né alla felicità mondana. In ogni caso dobbiamo chiederci che cosa essa produca di positivo per la vita umana. Löwith, seguendo Weber, elenca la capacità tecnica di «manovrare e dominare il mondo», nonché la spinta a pensare metodicamente e la *chiarezza*, l'adoperarsi per il raggiungimento di uno scopo usando i mezzi più idonei, e, soprattutto, il rendersi consapevoli che in certe occasioni avverse è necessario abbandonare lo scopo prefissato. La modernità della razionalizzazione scientifica ci porta però ad un bivio, ad una *de-cisione* (*Ent-scheidung*) nel suo senso più intimo di *scissione* e *separazione* nei confronti della nostra vita: pro o contro la scienza, pro o contro la religione. «Non si può “passar oltre” la scienza, poiché essa impronta tutta la nostra vita interiore e esteriore. Ma non si può neppure seguire passo per passo il progresso della scienza [...]».³⁹ Il ricercare inquieto di Weber non s'arresta, tanto da interrogarsi, nel pieno dell'età della tecnica, sulla possibilità della *teologia* come *scienza*. Per un ricercatore che ha dedicato parte della sua vita allo studio sociologico delle religioni, è inevitabile una domanda di questo tipo. Tra le molte religioni esistenti, Weber spiega che solo il cristianesimo occidentale ha una teologia sviluppata sistematicamente capace di sintetizzare ed elaborare il pensiero classico greco con scopi dogmatici. La teologia cristiana diviene così una *razionalizzazione intellettuale* della certezza della *salvezza*, nonché una *scienza* con il presupposto assolutamente non scientifico che una rivelazione soprannaturale deve assolutamente essere creduta, poiché evento decisivo per la salvezza stessa.⁴⁰

³⁷ Ivi, p. 428 (trad. it. p. 105).

³⁸ Ivi, p. 429 (trad. it. p. 106).

³⁹ Ivi, p. 443 (trad. it. p. 116).

⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 444 (trad. it. p. 117).

Anche qui l'uomo, in quanto fedele, giunge al suo *credo non quod sed quia absurdum est*; questo credere è «virtuosismo religioso». Per Weber, tuttavia, questo atteggiamento è giustificato solo per i fedeli di una setta o della Chiesa: il ritirarsi borghese in una religione intimistica o personale, è pura illusione, surrogato mistificatorio.

Löwith sembra non voler dare una lettura definitiva dell'*opera* e della *personalità* di Weber. Weber e la sua vasta opera sono dei temi complessi che difficilmente si fanno includere in una etichetta o in un giudizio finale. Le contraddizioni, le ambiguità, le antinomie e gli eccessi, ma anche le intuizioni geniali, le diagnosi fredde e i contributi in campo metodologico e scientifico sono caratteristiche, infatti, che definiscono tanto la sua interpretazione della modernità quanto il suo stesso lato umano, rendendo impossibile una presa di posizione ultima e definitiva (almeno per Löwith). Il lavoro di Weber si è trovato alle prese con un mondo, o meglio con l'Europa che non era più la «grande Europa», ma un semplice continente che andava in pezzi, sfaldato sul piano politico dal crollo delle vecchie democrazie liberali, e, sul piano spirituale, gli stessi valori cristiano-borghesi erano oramai conclusi e dissolti dalla critica radicale di Nietzsche. Alle analisi di Nietzsche Weber aggiunge le schiette e poco ottimiste considerazioni sulla scienza e sulla modernità, su questo processo di razionalizzazione che travolge tutto, rendendosi conto che se la Germania vuole tornare quella di un tempo, è ora di iniziare quella *grande politica* che Nietzsche impose come compito dell'avvenire.⁴¹ Weber ci mette dinanzi al tragico bivio: la realtà dei tempi è questa, o la si accetta o la si rifiuta, ed è qui che l'uomo può confrontarsi con se stesso nel rispecchiarsi nella modernità, poiché «non si raggiungerebbe il possibile, se nel mondo non si tentasse sempre di nuovo l'impossibile».⁴² Questo monito *disincantato, realista* quanto *pessimista*, che lascia comunque un margine di dubbio sulla scelta effettiva di Weber quanto su quella della sua epoca, non ha lasciato indifferente Löwith, tanto da apprezzare nel sociologo proprio la sua capacità di *disilludere*, di far luce in una «notte polare di tenebre e freddo glaciale»,⁴³ e dal mettere in guardia dall'attendere «profeti» che possano dire agli uomini cosa debbano fare. Che le cose non siano poi andate così sembra non avere molta importanza per Löwith, tanto da non offrirci mai giudizi negativi sull'*uomo* Weber, preferendo ricordarci che, proprio come spiegò il sociologo alla folla nelle note conferenze di Monaco, chi non sarebbe stato capace di addossarsi il destino spietato dell'epoca si sarebbe rifugiato nelle vecchie chiese, e, d'altra parte, i «politici della convinzione»

⁴¹ Per quanto riguarda Weber e i problemi politici della Germania cfr., W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr, Tübingen 1974² (trad. it. *Max Weber e la politica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1993).

⁴² M. Weber, *Politik als Beruf*, 1919, in *Gesamtausgabe*, vol. XVII, op. cit. pp. 157-252, qui p. 252 (trad. it. *La politica come professione*, Armando, Roma op. cit., p. 116).

⁴³ Cfr. Ivi, p. 251 (trad. it. p. 115).

(*Gesinnungspolitiker*), che avevano caldeggiato le rivoluzioni rosse del 1919, avrebbero poi finito col soccombere alla reazione nei prossimi dieci anni.⁴⁴ Proprio come Nietzsche, il rigore scientifico di Weber si è accompagnato alla sua capacità profetica e diagnostica, illustrando così in anticipo a chi sarebbe venuto dopo la drammaticità e la tragicità dei tempi che intravide in lontananza formarsi e inverarsi. In contrapposizione ai «profeti», di qualsiasi tipo e di qualsiasi corrente politica, Weber, infatti, ha compreso che la «libertà», questo concetto tanto vago quanto utilizzato nei vari slogan politici, è qualcosa che *non è di questo mondo*, che non ci appartiene, o, almeno, che non appartiene né all'uomo di scienza che diagnostica senza esprimere giudizi, né all'uomo moderno *disincantato* che si trova investito dagli eventi del tempo senza farsi travolgere da questi. Löwith, che ha conosciuto il nichilismo e la modernità nelle sue espressioni più brutali, ha incarnato la particolare antropologia weberiana e l'ha superata verso un vero concetto *naturale* di uomo.

§ 3 Carl Schmitt

Dal suo esilio romano Löwith, siamo nel 1935, lavorò ad un importante saggio concernente il giurista Carl Schmitt. Il filosofo transfuga pubblicò il lavoro in una rivista internazionale con lo pseudonimo *Hugo Fiala*, tanto che allo Schmitt sembrò di riconoscere sotto questo curioso nomignolo l'antagonista *politico* Lukács.⁴⁵ Schmitt, un «consigliere di stato» che Löwith incontrò di persona nel 1936 in occasione di un ciclo di conferenze tenute presso l'Istituto di cultura tedesca di Roma, non fece affatto una buona impressione al filosofo esiliato, tanto da non sembrargli affatto un dittatore sicuro di sé, «ma soltanto un *petit-bourgeois* con un viso roseo e liscio».⁴⁶ Schmitt gli appariva, anzi, un «imbarazzante miscuglio di brutalità intellettuale, insicurezza, ipocrisia e sentimentalismo - come il suo "Führer" del resto».⁴⁷ Nei suoi scritti Schmitt si presenta come un teorico politico «moderno» in polemica con la teoria politica romantica e propenso per una relativizzazione di un presupposto «sostanzialistico» del politico, sia esso di origine divina o

⁴⁴ K. Löwith, *ML*, p. 17 (trad. it. p. 38).

⁴⁵ H. Fiala [pseudonimo di Karl Löwith], *Politischer Dezisionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», 9, 1935, pp. 101-123, poi divenuto *DS* nel 1960 e confluito nelle *SS*, VIII, op. cit. (trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, op. cit., pp. 125-166). Sul curioso pseudonimo e sugli innocui fraintendimenti provocati involontariamente da Löwith, cfr. G. Sasso, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «Nord e Sud», XX (1974-1975), I, dove si ricostruisce e si spiega il *lapsus* di Cantimori che nell'*Introduzione* alla ristampa del 1962 di *Crisi della civiltà* di Huizinga scambiò lo pseudonimo di Löwith con il personaggio *Leo Naphta* della *Montagna incantata* di Mann. È noto che la figura del gesuita pessimista Naphta è stata modellata da Mann su quella del suo amico-avversario Lukács. Il saggio di Löwith non piacque a J. Klein che così ne parlò all'amico L. Strauss in una lettera del 6.5.1935: «Non lo trovo buono, benché egli abbia, del resto, ragione. Il "tono" non mi piace», in L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss-Jacob Klein*, in *GS*, op. cit., p. 539.

⁴⁶ Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 86 (trad. it. p. 119).

⁴⁷ K. Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001, p. 9.

naturale.⁴⁸ Tale fondazione della politica *senza* presupposti a Löwith sembra ambigua e guerrafondaia, tanto da assomigliare a quella pura e vuota *risolutezza* (*Entschlossenheit*) del decisionismo heideggeriano che finisce in Schmitt, e contraddittoriamente a quanto detto prima, per elevare a nuovo sostrato sostanziale dell'«esistenza politica» la distinzione tra *hostis* e *amicus*, la quale, a sua volta, presuppone che vi siano diversi Stati ostili l'uno all'altro.⁴⁹ Schmitt, in questa sorta di riduzionismo dell'esistenza politica, sembra non cogliere affatto la complessità dei rapporti tra individuo e Stato (che per Schmitt è sempre «Stato *totale*») e soprattutto le manifestazioni *pubbliche* della vita *civile e umana*, come la famiglia, la religione, il lavoro e soprattutto i *diritti umani*: «Tale “pluralismo” ha per lui solo questo significato negativo: esso nega l'unità sovrana dello Stato».⁵⁰ Il fondamento unico della politica, quindi, si risolve in una *decisione* sciolta da ogni vincolo con le altre sfere dell'umano, tanto da rivelare il suo carattere *nichilistico* il cui unico fine è la *guerra*, «l'essere pronti al nulla, cioè alla morte intesa come sacrificio della vita per uno Stato, il cui “presupposto” è già la realtà politica decisiva».⁵¹ La decisione di Schmitt per la politica non ha niente a che vedere con una decisione metafisica, morale o religiosa; non è paragonabile alla decisione per il *sociale* di Marx o a quella per una *esistenza autentica* dinanzi a *Dio* di Kierkegaard, né al dire sì alla *vita* di Nietzsche. La decisione di Schmitt è una decisione per la *risolutezza* in quanto tale, poiché essa costituisce già l'essenza specifica della politicità. Un decisionismo di questo tipo è profano e diviene *occasionale* per la mancanza di presupposti metafisici, teologici, etici e morali. La sua decisione, sostenuta esclusivamente da se stessa, non si trova solo occasionalmente in quel pericolo da Schmitt stesso riconosciuto di «puntualizzare l'attimo», senza riuscire a vedere, per esempio in un grande movimento politico, la «durevole sostanza delle cose», bensì è destinata a naufragare in quel pericolo poiché le è essenziale l'*occasionalismo*.⁵² «Lo Schmitt sostiene una politica della decisione sovrana; ma il contenuto o il fine per il quale essa si decide realmente proviene solo dalla causale *occasio* delle situazioni politiche che di volta in volta si presentano».⁵³ A Löwith, quindi, si fanno ora evidenti le analogie del decisionismo politico di Schmitt con la filosofia del tempo e della «fatticità storica» di Heidegger. Nella teoria politica di Schmitt è del tutto inesistente il sostrato *naturale* della politica, il fatto che prima di cittadini si è uomini, che esiste una caratterizzazione *socio-antropologica* che riveste la relazione Stato-

⁴⁸ Cfr. K. Löwith, *DS*, p. 45 e sgg. (trad. it. p. 138 e sgg.).

⁴⁹ *Ibidem* (trad. it. *ibidem*).

⁵⁰ Ivi, p. 52 (trad. it. p. 146). In *HN*, p. 299 (trad. it. p. 356), in un capitolo dedicato a Rousseau, scrive Löwith: «Gli Stati totalitari dei nostri giorni sono il tentativo di dare una risposta alla domanda di Rousseau: com'è possibile fare accordare l'uomo, che già nello stato naturale rappresenta in certo modo una totalità, con la totalità completamente differente della *società politique*?».

⁵¹ Ivi, p. 44 (trad. it. p. 137).

⁵² Cfr. Ivi, p. 40 (trad. it. p. 133).

⁵³ *Ibidem* (trad. it. pp. 133-134).

individuo prima di una lettura strettamente *politica e autoritaria* di essa. La polemica nazionalistica e antiliberalista di Schmitt è cieca dinanzi a queste considerazioni, poiché tutta rivolta allo *stato d'eccezione*, al conflitto, e dimentica della *norma*, sarebbe a dire, che lo stesso *cittadino* che si sacrifica per lo Stato totale è anch'egli un uomo con la sua vita e una propria esistenza.⁵⁴ Contro lo Stato totale, che ingloba tutto livellando i caratteri di fondo di ogni individuo, Löwith obietta a Schmitt l'esigenza di riconoscere il «*problema naturale*» della politica, vale a dire il chiedersi come sia possibile un ordinamento sociale e politico «fondato sul rapporto di unità politica e individualità personale».⁵⁵ Il «*pathos della decisione per la nuda risolutezza*»⁵⁶ ha accostato, in quegli anni, personalità anche distanti tra loro in un sorta di disperato sentire comune: l'autoaffermazione dell'esistenza «propria» di Heidegger si rispecchia nell'autoaffermazione *totalitaria* dello «Stato proprio di ciascuno», e la «libertà di fronte alla morte» di *Sein und Zeit* (§ 53) corrisponde al sacrificio schmittiano della propria vita per lo Stato totale.⁵⁷

Il registro «polemico»⁵⁸ del lavoro su Schmitt sembra attenuarsi nel saggio del 1939/40, precedentemente citato in riferimento a Weber, scritto mentre Löwith si trovava in esilio in Giappone. Ci riferiamo nuovamente a *Max Weber und seine Nachfolger*, pubblicazione comunque critica e che mette in guardia dagli effetti di un pensiero così radicale ed estremo. Lo studio si conclude con una breve disamina della posizione di Schmitt: il giurista è il teorico del passaggio da una democrazia parlamentare dello Stato nazional-liberale alla democrazia dittatoriale dello Stato totale. Löwith sembra inscrivere anche Schmitt tra i fautori di una filosofia della storia dello spirito tedesco (del resto lo schema schmittiano riprende esplicitamente quello comtiano, ampliandolo): l'analisi di Schmitt interpreta questo sviluppo come un vero e proprio processo di decadimento, il quale, iniziando nel XVII secolo, considera l'ascesa della borghesia nel XX secolo il punto più alto di tale degenerazione. Löwith interpreta così questa teoria della decadenza abbozzata nella conferenza del 1929 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*:⁵⁹ «Con la formazione della democrazia borghese nella democrazia di massa industriale si raggiunse, all'inizio del XX secolo, il punto più alto di questo movimento di decadenza e con questo il punto nel quale questo processo si doveva rovesciare nel suo contrario: in una politicizzazione totale anche degli

⁵⁴ Cfr. Ivi, pp. 52-53 (trad. it. pp. 146-147).

⁵⁵ Ivi, p. 54 (trad. it. p. 148).

⁵⁶ Ivi, p. 61 (trad. it. p. 155).

⁵⁷ Ivi, p. 62 (trad. it. pp. 156-157).

⁵⁸ Cfr. K. Löwith, *Curriculum Vitae*, in *ML*, p. 150 (trad. it. p. 196).

⁵⁹ C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, (1929) in *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1932, pp. 66-81 (trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit., pp. 167-183).

apparenti ambiti “neutrali”, puramente culturali». ⁶⁰ Come vediamo in Schmitt si fa viva la logica aberrante e onnicomprensiva degli Stati totalitari, il loro invadere ogni sfera della società e della vita privata tentando di influire e di determinare ogni sfera dell’esistenza umana, anche quella, apparentemente, più insignificante. È questo del resto il significato dell’espressione «Stato totale».

Löwith intende Schmitt come un’altra figura di passaggio della modernità capace di superare il nichilismo tramite una suo estremo arginamento o se si vuole, *accelerazione*: Schmitt reagisce, proprio come Nietzsche, a questo processo di decadenza e a questa *Stimmung* di declino di una civiltà distinguendosi, *in primis*, dai suoi diagnostici Troeltsch, Weber, Rathenau, Spengler, Scheler e Ziegler, i quali, lamentando l’ingresso di un mondo dominato dall’apparato e dalla tecnica, rimanevano, tuttavia, in un orizzonte nichilistico, *in secundis*, proponendo l’utilizzo di queste forze *tecniche* a fini politici, per *dominare* le masse incontrollate. ⁶¹ Löwith spiega che il quesito fondamentale di Schmitt, a questo punto, è se ci sia un tipo di politica capace di imbrigliare le forze della tecnica - forze che non sono semplicemente meccaniche ma *spirituali* - e di dare loro un «senso definitivo» ai fini di un dominio totale. La risposta di Schmitt è affermativa: solo una politica tale da essere in grado di politicizzare nella stessa misura tutti gli ambiti vitali, i quali, a loro volta, sono stati neutralizzati dall’economia e dalla tecnica. In tal modo la tecnica «dovrebbe diventare il mezzo della dominazione politica delle masse», una politica totale che mette in conto la guerra e che si organizza in uno Stato totale, la cui esistenza è preservata solamente dal presupposto, come abbiamo visto, della presenza di un «nemico totale». ⁶² La tecnica, secondo Schmitt e non diversamente da altri diagnostici del suo tempo, è diventata il nostro attuale «centro di riferimento» (*Zentralgebiet*), il centro organizzatore e ordinatore della vita spirituale di una determinata epoca dove essa si riconosce. L’attuale centro di riferimento (abbiamo avuto nel XVI secolo quello *teologico*, nel XVII quello *metafisico-scientifico*, nel XVIII il *morale-umanitario* e nel

⁶⁰ K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger*, op. cit., p. 414.

⁶¹ C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, op. cit., pp. 79-80 (trad. it. pp. 180-181), propone una descrizione della *spiritualità* della tecnica: «Lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa in un attivismo antireligioso dell’aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell’uomo sulla natura e, quindi, anche sulla *physis* umana, la fede nell’illimitato “superamento degli ostacoli naturali”, nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell’esistenza naturale dell’uomo in questo mondo. Si può ritenere tutto ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica». Cfr. E. Jünger, *La forbice* (1990), Guanda, Parma 1996, p. 145: «Con la crescente spiritualizzazione, infine, la tecnica comincia ad avvicinarsi alla magia, dal momento che l’esibizione di una formula, come fosse una parola magica o un segno sulla sabbia, può immediatamente convertirsi in potenza». Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, vol. VII, op. cit. pp. 5-36, qui p. 7 (trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 5-27, qui p. 5): «L’essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico».

⁶² Cfr. K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger*, op. cit., p. 415.

XIX l'*economico*) organizza e determina anche la vita politica, poiché la distinzione base amico-nemico, che Schmitt eleva a principio fondante la politicità, si struttura relazionandosi al centro specifico di riferimento.

Schmitt intravede la possibilità di uno Stato totale e di una politica totale co-determinati dalla tecnica nella Russia comunista, e non nella Germania che in quegli anni andava verso la nazificazione totale. Il sistema russo è, secondo Schmitt, il risultato di uno sviluppo di idee europee degli ultimi due secoli e quanto si è realizzato per mano di Lenin e Stalin incarna, completandole e superandole allo stesso tempo, idee specificatamente europee mostrando il nocciolo stesso della storia moderna dell'Europa. Löwith coglie l'elemento dell'Unione Sovietica che suscita l'ammirazione del conservatore e antidemocratico Schmitt (e di Jünger): è la capacità del lavoratore (*Arbeiterschaft*) che ha distrutto la borghesia, centralizzando e totalizzando la Russia. Questa caratteristica, in origine *marxista*, ha *unificato nazionalmente* la Russia rendendola nuovamente *russo*.⁶³ La stessa *unità politica*, del resto, è la caratteristica che determina la sostanza del «concetto di politico» di Schmitt, poiché si sbarazza polemicamente, e senza troppi accomodamenti, del pluralismo politico, tipico dello stato liberale. In fin dei conti, spiega Löwith, non è importante quale tipo di Stato si sia formato, sia esso capitalistico, operaio o nazionale. L'elemento decisivo è che questo Stato sia in grado di garantire l'unità politica decisiva, normativa e *sovrana* che decide sulla vita degli uomini. Il contenuto politico, quale esso sia, è secondo Schmitt del tutto indifferente, mentre rilevante è la *forma* tramite cui questo contenuto viene espresso e applicato che deve garantire l'*unità*. Löwith si sofferma brevemente sull'interessante legame tra questa unità politica e il mantenimento di essa che conduce il filosofo al problema della democrazia e della dittatura nella teoria dello Stato in Schmitt. Apparentemente democrazia e dittatura sono contrapposte, ma secondo Schmitt, in realtà, la prima sembra essere il presupposto della seconda. La conduzione di questa unità politica tramite una decisione, infatti, è dittatoriale. Spiega Löwith, cogliendo il vero carattere, a volte subdolo, della teoria dello Stato di Schmitt:

«Alla sua essenza appartiene solo l'accordo della *volonté générale* con la *volonté des tous*, l'identità di governanti e governati, di popolo e Stato, di volontà popolare e Legge, massa e guida di essa. La volontà del popolo non ha bisogno di essere raggiunta in una elezione segreta secondo il numero dei voti, essa può perfino venir espressa più originariamente e in modo più credibile in una acclamazione e i metodi dittatoriali possono direttamente essere espressione di una sostanza democratica. Una democrazia, dice Schmitt, può essere

⁶³ Cfr. Ivi, p. 416.

militarista o pacifistica, assolutista o liberale, progressiva o reazionaria, senza per questo smettere di rimanere di principio una democrazia, di riconoscere l'uguaglianza politica dei cittadini». ⁶⁴

L'elemento che regge la teoria dell'unità politica dello Stato totale è l'«omogeneità»: una sostanza concreta che equipara, *livellandoli*, tutti i soggetti politici di una società. L'uguaglianza politica si riferisce, tuttavia, sempre agli «eguali», avendo quindi come correlato l'eventualità dei «diversi». Löwith, infatti, ha spiegato precedentemente come la teoria politica dello Stato totale abbia come presupposto l'esistenza di due fronti tra loro contrapposti, più teorici che pratici, incarnati dalla relazione «amico-nemico». L'omogeneità, che determina la democrazia, si fonda quindi sulla disuguaglianza: «La rivoluzione russa e fascista hanno creato tale omogeneità democratica e con ciò i fondamenti per una *volonté générale*; sono antiliberali ma non antidemocratiche». ⁶⁵

§ 4 Martin Heidegger

Continuiamo in questa sezione intorno all'antropologia decisionistica il confronto critico di Löwith con Heidegger iniziato nella parte introduttiva del nostro lavoro, a cui rimandiamo per la discussione circa il problema ermeneutico. ⁶⁶

§ 4.1 Il maestro, la temperie decisionistica e il nazismo

Nell'autobiografia Löwith definisce Heidegger il suo vero e proprio maestro a cui deve il suo sviluppo spirituale. ⁶⁷ L'attività filosofica di Löwith non si muove come prolungamento del lavoro dell'antico maestro: i loro itinerari filosofici sono diversi, sia per metodo sia per risultati raggiunti. Il distacco filosofico del giovane Löwith da Heidegger, riconducibile già alle impressioni ricevute dalla correzione delle bozze di *Sein und Zeit*, diviene esplicito nella tesi di libera docenza nel 1928, già più volte citata: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. Successivamente il dissidio di natura filosofica degenerò nel personale, dovuto alla presa del potere da parte del nazismo e all'adesione di Heidegger ad esso. Il conseguente allontanamento ed estraneità dello stesso maestro dalla difficile condizione del suo allievo *mezzo* ebreo Löwith, costretto ad abbandonare la sua cattedra a Marburg

⁶⁴ Ivi, p. 417.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *infra*, pp. 19-34.

⁶⁷ K. Löwith, *ML*, p. 27 (trad. it. p. 50).

e da qui ad una vita da transfuga, fecero il resto. Probabilmente un vero riavvicinamento personale tra i due non si ebbe mai più.⁶⁸ Nel 1936, quando Heidegger era a Roma per una conferenza su Hölderlin, trascorse una giornata con la propria famiglia a Frascati e a Tuscolo insieme al suo allievo di Freiburg. Löwith ci ricorda l'oramai noto fatto che «Heidegger non si era tolto il distintivo del partito dalla giacca neppure in questa occasione [...]: evidentemente non gli era neanche passato per la testa che la croce uncinata era fuori luogo se trascorrevamo una giornata con me». Un altro aneddoto ci chiarisce la totale noncuranza di Heidegger verso l'esterno: «quando inviai ad Heidegger il mio libro su Burckhardt, non ricevetti neanche una riga di ringraziamento [...]. Lo stesso era accaduto col libro su Nietzsche apparso l'anno precedente. Dal Giappone gli scrissi ancora due volte [...]. Ad entrambe le lettere rispose col silenzio».⁶⁹

Presupposto di questa breve indagine sulla *radicalità* di Martin Heidegger, è un fatto *non accademico*: l'escursione appena ricordata nei dintorni di Roma del 1936 e la relativa discussione, tempestivamente fatta sorgere da Löwith, circa gli eventi politici della Germania e la conseguente presa di posizione di Heidegger. Opinione di Löwith, suffragata dallo stesso «piccolo mago di Meßkirch», è che la presa di posizione a favore del nazionalsocialismo da parte di Heidegger fosse insita nella stessa *essenza* della sua filosofia. «Heidegger concordò senza riserve con me e precisò che il suo concetto di “storicità” era alla base del suo “impegno” politico [...]. Era convinto che il nazionalsocialismo fosse la via obbligatoria per la Germania [...]».⁷⁰ La vita stessa, la condizione storico-politica di Heidegger, il suo *esser qui e ora*, è realizzazione di quella «ventura di un invio» (*Geschick einer Schickung*) che assume la forma del *nazismo*, in modo che il destino della Germania stessa è il «qui» dell'«istante» che è l'autentico «oggi». Si fanno chiare, quindi, le critiche di Löwith rivolte al suo ex-maestro, spesso originate da lettere e discorsi, o fatti di vita quotidiana di Heidegger, a discapito di interpretazioni scaturite da opere o lezioni, poiché ciò «trova

⁶⁸ Pare che nei successivi rapporti tesi tra Löwith e Heidegger abbia giocato un certo ruolo proprio la moglie di quest'ultimo. Ad esempio H. Arendt nel 1952 raccontava a suo marito Blücher di un episodio poco piacevole accaduto nel 1950 tra Löwith e il suo vecchio maestro: «Decisiva, e lo è sempre, è stata naturalmente Frau Heidegger che anche questa volta è riuscita, letteralmente, a rendergli nemico chiunque», in H. Arendt-H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, op. cit., pp. 288-289.

⁶⁹ Entrambe le citazioni sono tratte da, K. Löwith, *ML*, pp. 57-58 (trad. it. pp. 86-87). Löwith in una lettera a Jaspers del 3.4.1936 (in: NL Jaspers, DLA Marbach) riporta l'aneddoto della svastica, ritenendo difficile capire cosa abbia mai a che fare l'essenza della poesia di Hölderlin con la croce uncinata che Heidegger portava all'occhiello della giacca. Sempre circa l'episodio della svastica di Heidegger cfr. K. Löwith, *Von Rom nach Sendai*, op. cit., p. 11.

⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 57 (trad. it. p. 86). Utile riportare l'opinione di L. Strauss, dove in *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 360-361 scrive: «Heidegger divenne nazista nel 1933. Ciò non fu dovuto ad un mero errore di giudizio da parte di un uomo che viveva su grandi vette che si levavano alte sulla pianura della politica. Chiunque avesse letto il suo primo grande lavoro [...] poteva vedere la relazione di temperamento tra il pensiero di Heidegger e i nazisti. Qual era il significato pratico, cioè serio, del disprezzo per la ragionevolezza e dell'elogio della risolutezza se non l'incoraggiare quel movimento estremista?»; poche righe più avanti aggiunge: «Il caso di Heidegger ricorda in una certa misura il caso di Nietzsche. Nietzsche, naturalmente, non si sarebbe schierato con Hitler».

la sua giustificazione nel fatto che il tratto essenziale di una filosofia della “*fatticità storica*” si manifesta il più delle volte con maggiore chiarezza nelle dichiarazioni d’occasione e in quelle contingenti che non nella forma complicata di un sistema concettualmente formalizzato». ⁷¹ Da notare l’originalità ermeneutica di Löwith nei confronti di una filosofia: per cogliere l’essenza di un pensiero parte dai dati biografici dell’autore, dalla sua personalità, dal suo carattere, dalle sue relazioni amicali, dalla sua *essenza*. Questa particolare attenzione per il dato personale-biografico è riscontrabile soprattutto nelle interpretazioni löwithiane di Weber e Kierkegaard, due autori dove filosofia e biografia sono imprescindibilmente connesse. ⁷² Nel saggio postumo *Zur Frage nach einer philosophischen Anthropologie* (1975), Löwith, infatti, si sofferma originalmente proprio su questa intima connessione tra «temperamento individuale» ed esperienza filosofica. ⁷³

Ritornando ad Heidegger, l’intima affinità tra ideologia nazionalsocialista e i suoi concetti filosofici-esistenziali viene alla luce nel momento in cui l’*ek-sistere* isolato e pseudo-religioso di ciascuno di *Sein und Zeit* è applicato alla *propria* «esistenza tedesca» e al *proprio* «destino storico»: i concetti e le categorie dell’esistenza (autenticità, «affidarsi a se stessi», «libertà per la morte», «volere il proprio destino», «decidersi per se stessi») sono così tradotti in una *Ek-sistenz* «generale», che nel suo carattere, appunto, di generalità, continua ad essere *propriamente* tedesca piuttosto che universalmente umana e naturale. ⁷⁴ Heidegger è «nazionalsocialista per quel *radicalismo* con cui fonda la *libertà* dell’esistenza propria di ciascuno, ovvero, dell’esistenza tedesca, sulla rivelazione del *nulla*». ⁷⁵ Dalla condizione di *decadimento* (*Verfallen*) dell’esserci si piomba nel movimento

⁷¹ K. Löwith, *EN*, p. 515 (trad. it. p. 62). Cfr. W. Wieland, *Karl Löwith*, op. cit., p. 270: «Non è un caso che egli [Löwith], per analizzare le strutture fondamentali di un filosofare, ricorra preferibilmente sempre al carteggio degli autori interpretati».

⁷² M. Jaeger, in *Autobiographie und Geschichte*, op. cit., p. 209, scrive che anche in Löwith è riscontrabile tale vicinanza tra filosofia e biografia: anzi Löwith cerca di trovare una vera e propria comunione in un ideale filosofico di vita e dottrina. Strauss (lettera a Löwith del 5.9.1933) osserva che il carattere più proprio di Löwith si manifesta nelle sue considerazioni circa Overbeck e Stirner. Cfr. L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 637.

⁷³ Cfr. K. Löwith, *Zur Frage nach einer philosophischen Anthropologie*, in *SS*, I, op. cit. Nel curioso e interessante saggio si legge alle pp. 335-336: «Alla natura generale dell’uomo appartiene non solo la specifica temperatura del suo organismo, ma anche un temperamento individuale e così anche determinate attitudini e idiosincrasie [...]. Nessuno può cambiare arbitrariamente il proprio temperamento innato. Gli stati d’animo possono sempre cambiare a seconda delle circostanze e gli umori sono spesso qualcosa di mutevole, ma lo stato d’animo fondamentale, la tonalità, nella quale si muove una vita umana, è sempre la stessa [...]. Il carattere di Kant è del tutto diverso da quello di Fichte e sono diversi anche i loro modi di pensare; in termini più generali non è possibile stabilire l’atteggiamento mentale che caratterizza un determinato individuo dal punto di vista dello stato d’animo e del temperamento».

⁷⁴ Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 36 (trad. it. pp. 61-62).

⁷⁵ K. Löwith, *EN*, p. 526 (trad. it. p. 77). Il radicalismo sembra essere qualcosa di veramente pertinente allo spirito tedesco. Citiamo, in proposito, un passo di M. Stirner, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1898 (Microfiche), p. 19, che ben spiega questa connessione: «Il Tedesco per primo, ed egli solo, proclama la missione storica del *radicalismo*; egli solo è radicale ed egli solo è tale senza aver torto. Nessuno è spietato e privo di riguardi quanto lui: egli infatti non soltanto abbatte il mondo sussistente per poter rimanere in piedi, ma abbatte se stesso. Dove il Tedesco si dà ad abbattere, un *Dio* deve cadere e un *mondo* perire. Nel Tedesco l’annientamento - cioè la creazione e lo stritolamento di ciò che è temporale - conduce all’eternità».

generale dell'esistenza tedesca, dalla decostruzione di tutta l'ontologia occidentale si passa alla *distruzione* attuata sul terreno politico. Alla filosofia esistenziale di Heidegger è parallelo il decisionismo politico di Schmitt, il quale trasferisce il «poter-essere-un-tutto» dell'esistenza propria di ciascuno alla «totalità» dello Stato proprio di ciascuno. «All'autoaffermazione dell'esistere sempre proprio di ciascuno corrisponde l'autoaffermazione della esistenza politica, e alla “libertà per la morte” il “sacrificio della vita” nell'emergenza politica della guerra. Il principio, in entrambi i casi, è lo stesso: la “faticità”, ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti».⁷⁶ In una simile *attesa* politica e in questo universo concettuale si collocano due scritti non strettamente filosofici, ma d'*occasione*, di Heidegger.

Il filosofo era stato chiamato due volte al rettorato dell'Università di Berlino tra il 1930 e il 1933, rifiutando ambedue le proposte e adducendo come giustificazione per il suo secondo rifiuto il carattere prettamente «provinciale» della sua esistenza spirituale: da qui nasce uno scritto, pubblicato il 7 Marzo 1934 sulla rivista «*Der Alemanne*», intitolato *Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz*.⁷⁷ Tale scritto, una sorta di compendio «popolare» di tutti i concetti base della filosofia esistenziale, si apre con una descrizione della baita di Heidegger nella Foresta Nera seguita dalle polemiche verso i «cittadini» colti che se ne vengono durante le ferie nella foresta per «contemplare» e «godere» obiettivamente della sua bellezza - due termini che nel filosofo hanno connotazione prettamente negativa, poiché atteggiamenti passivi e senza «intervento». Löwith ci ragguaglia: il filosofo della baita non contempla mai il paesaggio, perché è il suo «mondo di lavoro» coincidente con l'ambiente montanaro. Heidegger, ci ricorda Löwith, affermò durante una lezione che ogni «essenza» non si dischiude alla contemplazione ma soltanto al coraggio, e la verità si mostra solo a chi è *capace* di essa (*zu-mutet*). Non c'è più spazio per il *theorein* scalzato via dalla prassi attiva dell'esistenza che prendendosi cura delle cose dischiude l'essere di questo mondo, e l'«ora alta» per la filosofia si realizza quando infuria la tempesta di neve - quasi a parafrasare la distorta traduzione di un detto di Platone così reso da Heidegger: *Alles Grosse steht im Sturm! (Tutto ciò che è grande sta nella tempesta!)*.⁷⁸ Il lavoro del filosofo deve quindi essere «rigoroso» come il mondo della montagna, poiché la filosofia non si distingue per essenza dal lavoro del contadino.⁷⁹ Come nota Löwith, non è poi così difficile cogliere le strette affinità con il carattere attivista del nazismo, poiché in questo alone frammisto di rozzo

⁷⁶ Ivi, p. 518 (trad. it. pp. 66-67).

⁷⁷ Una trad. it. dello scritto, *Perché restiamo in provincia*, in «Tellus», 1992, III, p. 3, nonché in M. Heidegger, *Scritti politici (1936-1966)*, a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 179-183.

⁷⁸ Il detto di Platone va, invece, così tradotto: «Ciò che è nobile è maggiormente esposto al pericolo».

⁷⁹ Cfr. K. Löwith, *EN*, p. 519 (trad. it. pp. 67-68).

nietzscheanesimo e propaganda nazionalsocialista, si nega la gioia e il gusto della vita, il piacere e la spensieratezza, per affermare la durezza del destino e il rigore del lavoro che sono gli stessi per il contadino e per l'intellettuale. L'attività filosofica diviene una prassi, un «lavoro» capace di stravolgere il ben noto principio filosofico di Aristotele valido fino ad Hegel, per il quale la contemplazione filosofica è l'attività umana più elevata poiché libera da bisogni immediati.

L'altro scritto di Heidegger preso in esame, anche con una sottile ironia, da Löwith, è il discorso tenuto in pompa magna nell'atto di assumere il rettorato dell'università di Freiburg, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.⁸⁰ Piccolo capolavoro per il modo in cui è impostato e formulato, il discorso è invece completamente ambiguo dal punto di vista filosofico «perché sa adattare così sapientemente le categorie ontologico-esistenziali all'«istante» storico (*Sein und Zeit*, par. 74), da dare l'impressione che intenzioni filosofiche e situazione politica, libertà della ricerca e coercizione statale possano e debbano coincidere a priori».⁸¹ Discorso talmente ambiguo che alla fine non si sa se addentrarsi nella lettura dei *Presocratici* di Diels o schierarsi in parata con le SA.⁸² L'orazione, a detta di Löwith riuscita male sia come discorso politico che come saggio filosofico, immette direttamente la filosofia dell'esistenza della fatticità storica nel turbinio degli eventi tedeschi, in modo così da trovare alle formali categorie della dottrina esistenziale un deciso contenuto pratico-politico. Le stesse categorie esistenziali di un *esserci isolato* vengono ora affidate ad un popolo intero, ma allo stesso tempo non meno isolato, specificamente «proprio» e anti-universalistico di quel precedente se stesso individuale.⁸³

Le cose non cambiano per un altro appello del rettore Heidegger in occasione dell'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni: anche qui un discorso dall'intento politico e di propaganda si

⁸⁰ La prolusione è tradotta in italiano in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, Il melangolo, Genova 1988, pp. 15-30; è disponibile anche in *Scritti politici*, op. cit., pp. 129-142.

⁸¹ K. Löwith, *EN*, p. 520 (trad. it. p. 69).

⁸² Cfr. *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

⁸³ Simili le considerazioni di Lyotard, *La condizione postmoderna*, op. cit., pp. 68-69, intorno all'episodio, benché siano svolte da un punto di vista estraneo a quello löwithiano, ovvero, partendo dal problema della legittimità del sapere. Riportiamo il passo: «Il *Discorso* pronunciato da Heidegger il 27 maggio 1933 in occasione della sua nomina a rettore dell'Università di Fribourg-en-Brigau può essere letto come un episodio disgraziato della legittimazione. La scienza speculativa è qui divenuta la domanda dell'essere. L'essere è il «destino» del popolo tedesco, definito «popolo storico-spirituale». Questo è il soggetto cui si devono i tre servizi: del lavoro, della difesa, e del sapere. L'università garantisce il meta-sapere dei tre servizi, cioè la scienza. La legittimazione avviene dunque come nell'idealismo attraverso un metadiscorso chiamato scienza, con pretese ontologiche. Ma si tratta di un discorso problematico, e non totalizzante. D'altra parte l'università, che è il luogo in cui esso si tiene, deve questa scienza ad un popolo che ha la «missione storica» di realizzarla lavorando, combattendo e sapendo. Questo popolo-soggetto non è votato all'emancipazione dell'umanità, ma alla realizzazione del suo «vero mondo dello spirito», che è «la potenza di conservazione più profonda delle sue forze di terra e di sangue». Questa iscrizione del racconto della razza e del lavoro in quello dello spirito, che deve legittimare il sapere e le sue istituzioni, è doppiamente disgraziata: teoricamente inconsistente, è tuttavia riuscita a trovare una eco disastrosa nel contesto politico».

trasforma in un compendio esistenziale-attivistico. Il popolo tedesco, abbandonando la Società delle Nazioni, avrebbe mantenuto e preservato la «dignità e la fermezza della sua essenza», dando così un impulso alla «vera comunità dei popoli» che sarebbe lontana tanto da una «fratellanza universale instabile e non impegnativa quanto da un cieco dominio della violenza». Löwith non si astiene certo dal ricordarci che Heidegger, nel suo proporre questa «vera comunità» in cui ogni popolo se ne sta «autonomamente per conto suo», non fa altro che applicare su base politica il «coesistere» autentico (*Mit-dasein*) di *Sein und Zeit*: in ambedue i casi il punto di partenza non è mai «ciò che è comune» - come quasi vuole far credere lo stile imperioso e pieno di pathos di Heidegger - ma la condizione «sempre propria di ciascuno», ovvero, «la situazione di radicale isolamento dell'individuo o anche della nazione».⁸⁴

L'uso di questi termini da parte di Heidegger che abbiamo più volte riportato, se possono sembrare solamente un gergo ad uso specialistico e filosofico, denotano invece il retroscena storico e politico del *Dasein* tedesco degli anni precedenti il secondo conflitto mondiale: esistenza e risolutezza; essere e poter essere; l'interpretazione di questo «potere» in quanto «possibilità» come un destino e un «dovere» in quanto «necessità»; la decisiva insistenza sul poter-essere (*tedesco*) «sempre proprio di ciascuno» e l'ostinazione con cui si ripetevano parole come «disciplina» e «costrizione», «duro», «inesorabile», «rigoroso», «drastico» («l'atteggiamento drastico dell'esistere»); «far fronte» e «contare su di sé», «impegnarsi» e «esporsi al pericolo»; e per terminare questo lessico da filosofia cameratesca, «sovvertimento», «irruzione», «rottura in avanti».⁸⁵ «Sono tutti termini che rispecchiano la mentalità catastrofale di quasi tutte le persone in Germania nel dopoguerra. Il minimo di cui si occupava la loro mente erano concetti come “origine” e “fine”, oppure “situazione-limite”».⁸⁶

⁸⁴ Cfr. K. Löwith, *ML*, p. 39 e nota 15, p. 141 (trad. it. p. 64, e nota 15, pp. 186-187).

⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 36 (trad. it. p. 61). Sembra quasi che Löwith dia una lettura *militaristica* del concetto di filosofia nell'opera complessiva di Heidegger. In *EN*, p. 522 (trad. it. p. 71), Löwith scrive: «Persino l'“animo” (*Gemüt*) tedesco viene messo in relazione con questo “coraggio” (*Mut*) [Löwith si riferisce al coraggio di verità]. Analogamente, il nemico, dice Heidegger, non è soltanto “presente”, bensì l'esserci deve *crearsi* da sé il proprio nemico, per non cadere nell'inerzia. Tutto ciò che “è”, è in generale “dominato dalla lotta”, e dove non c'è lotta né dominio, c'è decadenza». Già nella conferenza *Was ist Metaphisik* del 1929, Heidegger afferma che con il *Dasein* si ha una vera e propria «irruzione» (*Einbruch*) nella totalità dell'«essente» (*das Seiende*), in modo tale che questo «aufbreche», vale a dire «erompe», «si schiude», «sboccia», «si rivela» per ciò che è veramente. W. Ries, *Karl Löwith*, op. cit., p. 20, in proposito scrive che la critica ad Heidegger è riscontrabile in ogni passo dell'attività filosofica di Löwith e che il fulcro centrale della critica rivolta al maestro consiste nel «dimostrare la “connessione” con l'ideologia del nazionalsocialismo del “nichilismo intrinseco” della “nuda risolutezza” davanti al nulla».

⁸⁶ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*). È utile ricordare anche la valutazione sullo «spirito del nazionalsocialismo» riportata a p. 35 (trad. it. p. 60): «Lo “spirito” del nazionalsocialismo, infatti, ha a che fare non tanto con il “nazionale” e il “sociale”, quanto piuttosto con quel radicale decisionismo e dinamismo che rifiutano qualsiasi discussione e intesa, perché contano esclusivamente su se stessi - sul poter-essere (tedesco) sempre proprio di ciascuno. Sono sempre espressioni di violenza quelle che definiscono il vocabolario della politica nazionalsocialista e della filosofia di Heidegger. Allo stile

La Germania sembra aver ragionato per catastrofi.

§ 4.2 L'ontologia escatologica di Heidegger e il suo orizzonte politico

«Senza questa provenienza teologica non sarei mai giunto sulla via del pensiero. Ma la provenienza significa sempre anche futuro».

M. Heidegger

Può sembrare strano al lettore che si tenti di parlare dell'ontologia di Heidegger come se fosse una teologia. Niente farebbe pensare, a prima vista, che sia possibile una lettura di questo tipo. Ciò non toglie che Löwith inserisca la filosofia di Heidegger all'interno di quell'ambiguo processo di secolarizzazione che ha dato vita alla modernità a-cristiana, denotandola come una riflessione che risente ancora dell'influsso escatologico del cristianesimo. Benché il pensiero di Heidegger non si mostri come una filosofia della storia in senso stretto né come un moderno pensiero progressista (abbiamo visto essere le due trasformazioni moderne, strettamente correlate tra loro, dell'escatologia biblica), Löwith, in vari suoi saggi, dimostra che la filosofia di Heidegger è una *teologia senza Dio* che pensa in direzione di un evento escatologico e che ha trovato il suo *eschaton*. Per meglio comprendere lo sfondo storico del pensiero heideggeriano, ragguaglia Löwith, è necessario porlo in relazione con una asserzione di Rilke e una di Van Gogh. Rilke, nelle sue *Lettere 1914-1921*, scrive che il mondo borghese affidato alla fede nel progresso e nell'umanità ha dimenticato le «istanze ultime» della vita umana, cioè fin dall'inizio e definitivamente il fatto di essere stato superato «dalla morte e da Dio». In *Sein und Zeit* (§ 63) ha luogo lo stesso processo: la morte, infatti, altro non è che l'«istanza insormontabile» della nostra esistenza e delle nostre possibilità. Ovviamente in *Sein und Zeit* di Dio non si fa parola, poiché: «Heidegger era stato troppo a lungo teologo cristiano per poter raccontare ancora come Rilke le *Storie del buon Dio*».⁸⁷ La morte è il nulla, il limite, dinanzi al quale si rivela la finitezza della nostra esistenza storica o «fatticità storica». In una lettera del 1923 Heidegger riporta una frase dalla religiosità drammatica di Van Gogh che lo tormentò per mesi e mesi: «Sento con tutte le mie forze che la storia dell'uomo è come quella del grano; anche se non saremo piantati nella terra per germogliare, non importa: saremo macinati lo stesso per diventare pane», con il lugubre commento: «Guai a colui che non

dittatoriale della politica corrisponde il carattere apodittico delle formulazioni cariche di pathos di Heidegger. Comune all'uno e alle altre, è il tono di sfida accompagnato dal perfido piacere di trattare bruscamente».

⁸⁷ K. Löwith, *EN*, p. 515 (trad. it. p. 62).

passa per questa macina».⁸⁸ Secondo Heidegger non è necessario darsi alla generica attività culturale, bensì si dovrebbe, attraverso una «disgregazione e destrutturazione radicale», acquisire per sé la ferma convinzione dell'«unica cosa che occorre». L'affinità spirituale con Kierkegaard nella ricerca «dell'unica cosa che occorre e che è necessaria», tuttavia, lo allontana da questo pensatore religioso «con il quale [...] non voleva essere confuso, perché il motivo e il fine della sua filosofia dell'esistenza non era certo il “richiamo all'elemento cristiano”, bensì “una formale denuncia” dell'esistenza mondana».⁸⁹ Solo in seguito fu chiaro a Löwith e compagni che questo alone religioso che compenetrava questa «unica cosa che occorre» non era altro che *pura risolutezza* senza uno scopo preciso. L'aneddoto, molte volte riportato nella storia della filosofia, dello studente che si proclama «deciso» e allo stesso tempo «smarrito», è esemplare nell'indicare questo vuoto a cui si reagisce con brutta risolutezza: «*Sono deciso, ma non so a che cosa*».⁹⁰ Il pieno nichilismo interiore di tale risolutezza davanti al nulla era in principio, ricorda Löwith, occultato da certi tratti che potevano far pensare ad una sorta di inquietudine religiosa; a quel tempo, negli anni Venti, Heidegger non si era affatto liberato delle sue ascendenze teologiche. Löwith e compagni di corso ricordano di aver visto nella sua stanza, più simile ad una cella che ad uno studio, ritratti di Pascal, Dostoevskij e una *Crocefissione* espressionista appesa alla parete. Nel 1925 era convinto che vi fosse vita spirituale soltanto nella teologia, precisamente in Barth e Gogarten. Amico di Bultmann, conduceva con lui un seminario sul giovane Lutero. In una lettera del 1921 riportata da Löwith, Heidegger si definiva un «teologo cristiano», e ciò implicava «radicale inquietudine interiore e al tempo stesso radicale scientificità». Tali affermazioni possono aiutarci nel capire perché la sua è una teologia *senza Dio*; Löwith, tuttavia, scrive che «quelli che più lo capirono furono alcuni teologi cattolici come Przywara e Guardini, i quali coglievano meglio di noi le premesse da cui Heidegger partiva».⁹¹ I legami di Heidegger con il cristianesimo non sono certo irrilevanti, tanto è vero che da Lutero, scrive Löwith, derivava anche il motto inespresso della sua ontologia esistenziale: «*Unus quisque robustus sit in existentia sua*» che, attraverso le sue categorie filosofiche prive della fede in Dio ma non del tutto *scristianizzate*, si traduce nell'ostinata

⁸⁸ *Ibidem*. (trad. it. p. 63).

⁸⁹ Ivi, p. 516 (trad. it. *Ibidem*). Questo riferimento a Kierkegaard fa pensare allo scritto di Löwith concernente Heidegger e F. Rosenzweig, dal titolo *M. Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, in *SS*, VIII, pp. 72-101 (trad. it. *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e tempo"*, op. cit.), dove Löwith scrive: «Se Heidegger ha avuto un contemporaneo che possa meritarsi tale definizione non soltanto nel senso cronologico della parola, si tratta proprio dell'ebreo tedesco il cui capolavoro apparve sei anni prima di *Essere e tempo*» (p. 72; trad. it. p. 76) Löwith spiega che tanto Heidegger che Rosenzweig prendono avvio dall'«effettività» (*Faktizität*) o dalla «faticità» (*Tatsächlichkeit*) del proprio esserci-già-sempre (*eigenen Immer-schon-dasein*), trovandosi, quindi, ambedue dinanzi ad un bivio che li porterà su strade diverse: *storia* o *eterno - temporalità* o *utopia*; possibilità che portano ad assolutizzare una delle opportunità a discapito dell'altra: Rosenzweig e l'*eternità*, Heidegger e la *temporalità*.

⁹⁰ Cfr. Ivi, p. 517 (trad. it. p. 65; corsivo di Löwith).

⁹¹ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

affermazione per cui l'unico problema è «che ciascuno fa quel che può»: «la limitazione esistenziale della propria, storica fatticità». Nello stesso tempo l'ontologia esistenziale di Heidegger pretende che questo «potere» fosse un «dovere», ovvero, un «destino».⁹² Heidegger riteneva, in una missiva del 1921 inviata a Löwith, di lavorare sulla semplice base del suo «io sono» e della sua origine spirituale, che è quella che è di fatto. «È con questa fatticità che infuria l'esistere».⁹³ In questo «infuriare», il pensiero di Heidegger trova il suo *eschaton* che, però, non realizza tutta la storia dell'umanità nell'istante dell'eternità e per l'eternità, «perché la filosofia [di Heidegger] avrebbe dovuto occuparsi non di “essere e tempo” ma dell'essere e dell'eternità. Sennonché il punto centrale della filosofia di Heidegger stava appunto nel suo intendere “decisamente il tempo a partire dal tempo”, poiché anche come filosofo egli era ancora abbastanza teologo da identificare l'eternità con Dio - e il filosofo “non sa nulla” di Dio».⁹⁴ Quella di Heidegger è una teologia a carattere escatologico il cui *eschaton*, tuttavia, si realizza nella «fatticità» del «proprio esserci-già-sempre»; per capirci, nel mondo terreno. «Heidegger pensa in direzione di un *Vegnente* l'attesa parusia dell'Essere, che dischiuderà l'Integro e il Santo e in esso renderà possibile qualcosa di simile ad un Dio».⁹⁵ Löwith è chiaro: il moto del pensiero di Heidegger è una retta che corre da un punto di partenza ad un traguardo ed è caratterizzato da questi e soprattutto dal bersaglio contro cui il tutto si muove. Punto di partenza del pensiero «pristino» e insieme «avvenire» di Heidegger è la fonte greca della tradizione occidentale; traguardo, l'orizzonte escatologico di una svolta del mondo in arrivo; bersaglio, la decadenza dell'originario «storico» nel mondo d'oggi.⁹⁶ Questo sentire escatologico, tale attesa della «parusia dell'essere», spiega anche l'adesione di Heidegger al

⁹² Ivi, p. 518 (trad. it. p. 66).

⁹³ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*). Quanto all'origine spirituale di Heidegger cfr. K. Löwith, *ML* pp. 44-45 (trad. it. p. 71): «Figlio di un semplice sagrestano [...] gesuita per vocazione, divenne protestante per indignazione, dommatista scolastico per formazione e pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateista come studioso, rinnegato nella sua tradizione nei panni di storiografo della medesima».

⁹⁴ Ivi, p. 522 (trad. it. p. 72).

⁹⁵ K. Löwith, *HZ*, pp. 164-165 (trad. it. p. 50; corsivo nostro).

⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 165 (trad. it. p. 50-51). In un saggio del 1966 Löwith descrive l'opera complessiva di Heidegger come di una «teologia», o meglio, come una delle tante filosofie rimaste del tutto all'interno dell'orizzonte concettuale cristiano: «L'elemento cripto-teologico della questione dell'essere, risultante già dalla “mancanza di Dio” e dall’“assenza” dell'essere in quanto essenzialmente congiunte tra loro, si può mostrare anche nella questione conclusiva di *Was ist Metaphysik*, da Heidegger definita in seguito, nella *Einführung in die Metaphysik*, la più ampia, più profonda ed originaria questione: “*Perché mai vi è l'essente e non piuttosto il nulla?*”. Ma è questa veramente la questione della metafisica? O non è essa possibile e legittima soltanto entro l'orizzonte della teologia biblica, secondo la quale la totalità dell'essente è creazione divina, che in quanto tale potrebbe anche non essere, all'opposto di Dio che in quanto *ens increatum* esiste necessariamente? [...] Heidegger pensa *in senso contrario* alla tradizione cristiana, rimanendo *all'interno* di essa, non solo perché egli pone tale questione, ma anche perché non può porla all'interno di una tradizione metafisica ininterrotta che andrebbe da “Anassimandro fino a Nietzsche”», in K. Löwith, *Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik* (1966), in *SS*, vol. VIII, op. cit., pp. 258-275, qui pp. 268-269 (trad. it. in A. Babolin, a cura di, *Filosofi tedeschi d'oggi*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 283-302, qui pp. 295-296). Già nel 1933 Löwith scriveva a Strauss: «Nel suo sangue [di Heidegger], purtroppo, scorre ancora fortemente la tradizione teologica così che il suo positivismo filosofico è ancora un nichilismo cripto-teologico: un nichilismo *incompleto* con una “metafisica” della finitezza», in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., lettera dell'8.1.1933, pp. 618-619.

nazismo, tanto è vero che secondo Löwith è fuorviante criticare oppure giustificare la sua decisione politica isolatamente invece di spiegarla sulla base del *principio* che fonda la sua filosofia. «L'opzione di Heidegger a favore di Hitler va ben oltre la concordanza con l'ideologia e con il programma del partito».⁹⁷ Non è Heidegger, come si è scritto, che ha male interpretato se stesso quando si è schierato con il nazionalsocialismo⁹⁸ (con l'*eschaton* realizzato), bensì non hanno affatto capito Heidegger coloro che non hanno compreso perché egli abbia potuto farlo. Chi non comprende che nessun filosofo più di Heidegger ha orientato la filosofia sulla casualità della «fatticità storica», e che ad essa egli si è anche votato necessariamente, proprio perché quello era l'«istante decisivo», non può assolutamente comprendere il suo sostanziale «sì» al nazismo e al *Führer*, che è lo stesso «sì» all'essere di Nietzsche. La filosofia politica di Heidegger è possibile in quanto trova realizzazione nella distruzione della tradizione per mano nazista, nell'*eschaton* realizzato dal Reich, nonché suffragata «dal principio che fonda la sua concezione dell'esistenza, la quale “impugna”, nel duplice senso di questo termine, lo “spirito del tempo”».⁹⁹ Il movente di questa volontà di rottura e sovvertimento, dei movimenti giovanili e patriottici fortemente politicizzati che ebbero origine prima della Grande Guerra, era la consapevolezza della *decadenza* e del *trapasso*: il nichilismo europeo. Non a caso, lo stesso Löwith ci ricorda che a trasformare il nichilismo nel tema di fondo di tutta la cultura occidentale sia stato proprio un tedesco: Nietzsche, e che solo in Germania esso abbia potuto attuarsi completamente (con il nazismo) per poi esplodere in una delle più grandi catastrofi di tutti i tempi. «Senza questa volontà di distruzione non è possibile comprendere nemmeno l'influenza che la costruzione filosofica di Heidegger ha esercitato su di noi»,¹⁰⁰ tanto che nell'opera dei suoi allievi - Löwith compreso - non c'è più volontà di costruzione teoretica poiché l'interpretazione storiografica della filosofia ha sostituito completamente la filosofia.¹⁰¹ Nell'epoca della fine della metafisica che si compie nel tecnocraticismo nazista, in Heidegger si fa manifesta la risoluta disponibilità alla fede nel destino storico generale, tanto che poté sembrargli che fosse giunto l'«istante» in cui storia autentica, ventura dell'Essere in senso eminente, accadeva, e si doveva quindi essere fisi nell'istante.¹⁰² Così Löwith, nel riassumere Heidegger, scrive che anche «l'universo tecnico dell'età moderna al suo compimento non è qualcosa di costruito e fatto dall'uomo, ma essenzialmente una ventura che la verità dell'essere invia nell'evenienza: il mondo della tecnica ha dunque il suo fondamento in quella

⁹⁷ K. Löwith, *EN*, p. 526 (trad. it. p. 77).

⁹⁸ Löwith cita lo scritto di H. Kunz in «Neue Zürcher Zeitung» del 3 gennaio 1938.

⁹⁹ K. Löwith, *EN*, p. 527 (trad. it. p. 78). Cfr. *ML*, p. 57 (trad. it. p. 86).

¹⁰⁰ *Ibidem* (trad. it. p. 78).

¹⁰¹ Cfr. K. Löwith, *HZ*, p. 196 (trad. it. p. 87).

¹⁰² Sul problema della metafisica e del suo superamento cfr. K. Löwith, *Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik*, op. cit. (trad. it. op. cit.).

storia della metafisica che ormai giunge a conclusione [...]. Parimenti il comunismo non andrà valutato con il miope metro storiografico come una semplice dottrina politica, ma compreso come ventura dell'essere: [...] è certo “dal punto di vista dell'evenienza storica dell'essere” che in esso si esprime “ciò che è” nella storicità del mondo». ¹⁰³ Perché quindi bisogna stupirsi, si domanda Löwith, se Heidegger aveva concesso la stessa sanzione nell'evenenzialità dell'essere anche al nazionalsocialismo, e solo il pensiero dell'evenenzialità dell'essere può attingere pensando ciò che «ora è» in un più pieno senso di «essere»? «È anzi proprio questo “ora” fiso nell'istante che sorregge la costruzione teorica heideggeriana dell'inizio a partire da un *eschaton* e motiva così la sua critica dell'oggi». ¹⁰⁴

Il Terzo Reich - è spaventoso affermarlo - trova per Heidegger piena spiegazione nell'escatologia dell'evenenzialità dell'essere.

§ 4.3 La critica all'«assenza della natura e della naturalità» nell'ontologia di Heidegger

In una lunga recensione del 1962 ai volumi di Heidegger dedicati a Nietzsche, ¹⁰⁵ troviamo delle esplicite critiche di Löwith al disinteresse del filosofo per la natura e la fisicità dell'uomo, aspetti, al contrario, *rilevanti e decisivi* della filosofia di Nietzsche. Tale mancanza, secondo Löwith, inficia direttamente l'intera interpretazione heideggeriana del filosofo dell'eterno ritorno, poiché non vedendone il motivo fondamentale - la *natura* e la comprensione della totalità della vita come un mondo dionisiaco - non ne comprende nemmeno il vero significato né lo scopo stesso della sua filosofia. Heidegger, infatti, interpreta Nietzsche tramite degli *excursus* di storia della metafisica - così da mostrarne il significato in modo *seinsgeschichtlich* - annoverandolo tra i più grandi metafisici occidentali fautori di una *Seinsvergessenheit*. L'intenzione della lettura di Heidegger: «è di comprendere il pensiero di Nietzsche come “la conclusione della metafisica occidentale dalla storia dell'essere”». ¹⁰⁶ Tramite questa prerogativa, tuttavia, si perde nel pensiero di Nietzsche quel

¹⁰³ K. Löwith, *HZ*, p. 175 (trad. it. p. 62).

¹⁰⁴ *Ibidem* (trad. it. p. 63).

¹⁰⁵ K. Löwith, *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche* (1962), in *SS*, vol. VIII, pp. 242-257.

¹⁰⁶ Ivi, p. 248. Interessanti queste note di Löwith - tra la prima e la seconda ci sono quasi venti anni di distanza - che mettono in luce l'affinità della storia dell'essere hegeliana con quella di Heidegger: «Così Heidegger come Hegel [...] interpreta retrospettivamente ciò che è stato nella luce polarizzante di una pretesa successione necessaria e collega senza soluzione di continuità la storia filosofica dell'essere, ossia la storia della metafisica, con la storia stessa della mondo», in K. Löwith, *HZ*, p. 174 (trad. it. p. 61); «Quando Heidegger parla di storia dell'essere non fa altro che manipolare, trasformare in un certo modo l'autocoscienza storica di origine hegeliana, anche se lascia cadere il filo conduttore di un progresso continuo orientato verso un compimento e trasferisce la storia databile in un destino ontologico non databile», in K. Löwith, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 1969/70, in *SS*, II, pp. 460-472, qui p. 462 (trad. it. *Verità e storicità*, in «Enciclopedia '72», Roma 1972, pp. 73-80, qui p. 74 (esiste una precedente trad. in «De Homine», 38-40, 1971, pp. 55-68).

«biologismo» che non è qualcosa di secondario o accessorio, ma sta al *centro* della prospettiva e nell'*orizzonte* di Nietzsche, rivolgendosi in modo essenziale alla vita umana ed extra-umana caratterizzante la totalità della vita del mondo compreso dionisicamente.¹⁰⁷

«Ciò di cui trattava Nietzsche non era *Essere e Tempo*, ma vita ed eternità, e con il loro appello si conclude la terza e la quarta parte dello *Zarathustra* [...]. La struttura e la problematica della dottrina dell'eterno ritorno e il suo rapporto con la volontà di potenza non si fa affrontare in modo sensato, se - con il presupposto di una metafisica della storia dell'essere - si rinuncia al fatto che il luogo decisivo delle dottrine complessive di Nietzsche viene definito con la parola "vita", la quale, da parte sua, mira ad una *physis* che sorregge e domina tutto, che crea e che distrugge».¹⁰⁸

L'ultima presa di posizione di Löwith circa Heidegger si situa in onore dell'ottantesimo compleanno del vecchio maestro, la *Festschrift* a cui prende parte con lo scritto del 1969 *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*.¹⁰⁹ In questo breve contributo, che non ha l'intento polemico né un impianto strettamente teoretico e critico rispetto alla posizione del maestro, ma quasi la forma di un omaggio, Löwith ci avvicina alla personalità di Heidegger, proponendoci un affresco della loro relazione maestro-allievo, «poiché non è possibile trattare adeguatamente il mio rapporto con il Suo lavoro filosofico senza includere anche la relazione personale».¹¹⁰ La prima parte del saggio, infatti, si struttura intorno all'esperienza personale di Löwith con il suo maestro - sottolineando, però, di non essere tra i suoi allievi che ne hanno protratto e divulgato il pensiero; sono vicende che riaffiorano alla memoria grazie a brani di missive di Heidegger degli anni Venti che Löwith riporta. Le considerazioni più specificatamente filosofiche, comunque, non tardano ad arrivare, concernendo proprio il lato antropologico, o meglio, *poco* antropologico della filosofia di Heidegger.¹¹¹ Löwith, studente di filosofia e biologia

¹⁰⁷ Cfr. Ivi, p. 253.

¹⁰⁸ Ivi, p. 254.

¹⁰⁹ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstags*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 4/1969, Winter Verlag, Heidelberg 1969, pp. 36-49, ora in *SS*, VIII, pp. 276-289 (trad. it. in G. Anders *et al.*, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 75-88).

¹¹⁰ Ivi, p. 279 (trad. it. p. 78).

¹¹¹ È noto il disprezzo di Heidegger per la «moda» dell'antropologia filosofica che nei primi decenni del Novecento prendeva sempre più terreno insieme alla fenomenologia (Scheler, tra i fondatori dell'antropologia filosofica è stato un importante fenomenologo). Lo stesso *Sein und Zeit*, uscito nel 1927, la cui intenzione originaria era quella di proporre una analitica dell'esserci che fungesse da propedeutica alla domanda circa il senso dell'essere, è stato compreso o frainteso da più parti (da Löwith stesso, come dirà Heidegger, e da altri allievi del maestro di Freiburg), come una antropologia «ontologica» (Lettera di Heidegger a Löwith del 20 agosto 1927, citata in E. Donaggio, op. cit., p. 51.

presso l'ateneo di Monaco, scopre, infatti, le meraviglie del mondo naturale, il prodigio dell'organizzazione in un organismo vivente. Rivolgendosi ad Heidegger, quaranta anni dopo, scrive:

«Quello che mi mancava, conformemente al modo di porre le questioni in modo esistenziale e ontologico, era la *natura* - intorno a noi e in noi stessi. Se manca la natura, allora non manca un ente o un ambito di enti tra gli altri, bensì viene perduta la totalità dell'ente in quanto tale e non si lascia recuperare successivamente a titolo di integrazione. Che cosa dovrebbe essere la natura se non l'*unica* natura di *ogni* ente, la cui potenza creatrice fa nascere da sé e poi perire tutto ciò che è in generale, e così anche l'uomo? In *Sein und Zeit* mi sembra che la natura scompaia nella comprensione esistenziale di fatticità e gettatezza».¹¹²

Inoltre:

«In *Sein und Zeit*, si parla della natura come di un essente intramondano tra altro essente intramondano e come "caso limite", perché essa "non-esiste" come l'uomo, non è "utilizzabile" come uno strumento, né "oggettivamente presente" come una pietra. È vero che in seguito Heidegger ha preso coscienza del fatto che il problema della natura viva è altro da quello dell'essente intramondano e da quello del mondo come "in vista di cui" (*Worumwillen*), ma ciò non lo ha indotto a porre in questione l'impostazione esistenziale della sua analisi del mondo. Anche l'esperienza della "natura" ha il suo fondamento nella "cura"».¹¹³

Sulla recezione di *Essere e tempo* da parte di Löwith e in generale sul loro confronto filosofico dei primi anni, cfr. Ivi, pp. 45-53). La reazione più nota di Heidegger alla moda dell'antropologia e dell'umanismo è nel noto scritto *Brief über den Humanismus* (1946), ora in *Gesamtausgabe*, vol. IX, op. cit., pp. 313-364 (trad. it. *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 2006).

¹¹² K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 280 (trad. it. pp. 78-79). In una lettera a Strauss dell'8.1.1933 (in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 618), Löwith riconosce comunque una «positività» all'analitica dell'esserci: «Così io vedo la *positività* (*Positivität*) di Heidegger proprio in quello che a molti dà fastidio: nel suo ritorno a fatti così semplici come *esser-ci*, prendersi cura e morire». Sulla questione «natura e storia» nel pensiero occidentale in riferimento ad Heidegger e a Löwith cfr. R. d. A. Almeida, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1976.

¹¹³ K. Löwith, *Welt und Menschwelt* (1960), in *SS*, I, pp. 295-328, qui pp. 309-310 (trad. it. *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 317-359, qui pp. 336-337). Continua Löwith tra il sarcasmo e la critica: «Soltanto in seguito, nei saggi *Vom Ursprung des Kunstwerks* e *Das Ding*, Heidegger rovescia l'orientamento della questione nominando per la prima volta cielo e terra, *ma in un linguaggio che non si presta ad una discussione critica*» (ultimo corsivo nostro).

In questa critica che Löwith rivolge ad Heidegger, e più in generale a tutta l'atmosfera scaturita dalla filosofia dell'esistenza del Novecento, sono racchiusi tutti i principi programmatici dell'antropologia filosofica e cosmologica di Löwith, la quale, a sua volta, sembra circoscriversi intorno a due principi base: la *naturalità* dell'uomo e l'*ordine* della natura. Da questa sfera di senso che include, quale principio fondante, la naturalità dell'uomo, ritorna a valere, secondo Löwith, la possibile determinazione aristotelica dell'uomo quale *animal rationale* che Heidegger, per contro, contesta, poiché da ricondurre alla *Seinsvergessenheit* della metafisica occidentale.

L'altro motivo critico di Löwith ad Heidegger, che si riallaccia direttamente alla mancanza di natura e naturalezza dell'analitica esistenziale, concerne la concezione esistenziale della morte illustrata in *Sein und Zeit*, momento della vita che sembra scomparire in quanto fenomeno proprio e naturale degli esseri viventi. La morte, secondo l'analitica dell'esserci, è la fine dell'esserci in quanto un sempre mio essere-nel-mondo e l'essere per la morte una possibilità della vera esistenza. È proprio intorno all'essere per la morte che Löwith si separa maggiormente da Heidegger: questa, infatti, è l'ultima e «più alta istanza del nostro essere nel mondo», tuttavia, non viene affatto compresa come libertà all'autodistruzione (*Selbstvernichtung*): «Al contrario: essa rigetta indietro l'uomo alla sua esistenza nell'attimo (*augenblicke Existenz*), affinché l'incombenza (*Bevorstand*) della morte si renda in essa effettiva. Per contro l'autodistruzione sottrarrebbe all'esserci il terreno per un autentico essere-per-la-morte».¹¹⁴ La morte interpretata in modo esistenziale è, e rimane, una possibilità dell'essere che l'esserci deve assumere su di sé, una possibilità la più esteriore, vera e propria, del tutto irrelata (*unbezügliche*) agli altri e a ciò che è altro, e, inoltre, insuperabile. L'aspetto naturale della morte non ha significato per l'analitica esistenziale poiché non ha niente a che fare con l'autenticità di un essere per la morte. Löwith, critico di questa snaturalizzazione dell'evento forse più naturale insieme alla nascita che rende l'uomo un uomo a tutti gli effetti, «non può seguire più» i pensieri del maestro:

«La morte compresa in modo esistenziale non è un giungere alla fine (*Verenden*), un decedere (*Ableben*) e un morire (*Sterben*), piuttosto il morire si fonda in modo esistenziale sull'essere per la morte! - L'esperienza della morte di altri che sono morti prima di noi, cioè, l'unica esperienza che abbiamo in pratica della morte, da questo punto di vista interessa talmente poco così come il processo fisiologico del morire. Ciò che riguarda l'analisi della morte è esclusivamente la possibilità di una relazione autentica ad essa».¹¹⁵

¹¹⁴ K. Löwith, *Zur Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 281 (trad. it. p. 80).

¹¹⁵ Ivi, p. 282 (trad. it. p. 80).

In un altro lavoro dello stesso periodo, *Die Freiheit zum Tode*,¹¹⁶ Löwith riscontra nell'analitica esistenziale di Heidegger due *mancanze* in riferimento al tema della morte: da un lato una esplicita dichiarazione (*Erklärung*) della sua «assenza di Dio» (*Gottlosigkeit*), dall'altro, una positiva considerazione della natura e della vita terrena senza la quale la morte diviene semplicemente qualcosa di *irrelato*.¹¹⁷

Löwith contesta il principio base dell'analisi heideggeriana della morte: mette in dubbio che essa sia una possibilità propria essendo invece una necessità naturale a noi prossima nella quale «noi ci accordiamo con ognuno». La morte, infatti, ci rende tutti uguali, equipara l'altro a noi.¹¹⁸ Proprio perché fenomeno interamente naturale, la morte non può essere separata dalla vita e dal decedere: «Nascita e morte, inizio e fine di ogni esistenza, il cui presupposto naturale è il processo della generazione, non si possono cogliere in modo esistenziale, poiché non risiedono su di un comportamento consapevole e volontario. Essi semplicemente accadono indipendentemente dalle nostre possibilità o dal nostro poter-essere (*Seinkönnen*)».¹¹⁹ La morte, per Löwith, è un fenomeno prettamente naturale che ha un velo misterioso che non sembra disposta a far cadere: è qualcosa di non esperibile a partire dal proprio esser qui ed ora, ma una esperienza indiretta che l'esserci coglie e comprende solo in parte e a partire dalla morte dell'altro. La stessa anticipazione alla morte, se procediamo lungo le argomentazioni löwithiane, cade in quanto contraddittoria. L'esserci si prepara alla morte, ma, essendo essa insondabile e non penetrabile, questa preparazione è fittizia: ci si prepara alla morte ritornando al punto di partenza, alla propria pre-comprensione che l'esserci ha della morte, che conosce, in realtà, solo nel morire dell'altro. In Löwith è sempre presente questa attenzione etica e interpersonale, questo scambio dialogico tra un esserci e un *con-esserci* (*Mit-Dasein*). La critica di Löwith, come vediamo, si muove sulla stessa linea della polemica con l'ermeneutica heideggeriana, intesa come un circolo irrelato dove la distinzione tra interprete e interpretato scompare.¹²⁰ La morte, inoltre, è il lato «decisivo» della vita che conclude il nostro processo vitale «in cui percepiamo la nostra generale nullità umana».

«Di più, intorno alla morte, non si lascia dire; una chiave per la comprensione del nostro esserci essa non è, pur appartenendo alla natura dell'uomo in quanto essenza vitale terrena. Ciò che in vita può angosciare della morte, non è la morte stessa, ma la rappresentazione

¹¹⁶ K. Löwith, *Die Freiheit zum Tode* (1969), in *SS*, I, pp. 418-425.

¹¹⁷ Cfr. Ivi, p. 424.

¹¹⁸ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 282 (trad. it. p. 81): «Solo la morte ci ragguaglia in modo inconfutabile che l'uomo è uguale all'uomo».

¹¹⁹ *Ibidem* (trad. it. *Ibidem*).

¹²⁰ Cfr. *infra*, pp. 19-34.

immaginaria che si ha di essa e l'agonia del morente. "La morte ci parla con voce profonda senza dirci nulla"». ¹²¹

§ 5 Ernst Jünger

L'opera di Ernst Jünger, l'«allievo più radicale di Nietzsche», ¹²² nasce nell'infuriare della prima guerra mondiale e romanzi come *In Stahlgewittern*, o i numerosi racconti coevi, sono delle riflessioni sulla *tecnica* nella sua *forma* tra le più spaventose, quella *bellica*. Nel libro *Der Arbeiter* del 1932, Jünger polemizzò proprio come Schmitt con il romanticismo politico, e influenzato da Nietzsche individuò nella Germania del primo dopoguerra la distruzione di ogni possibilità di realizzazione dei progetti borghesi e ottocenteschi, sia quelli basati sull'idea di *individuo* sia quelli basati sull'idea di *massa*. Jünger, in un primo tempo, fu vicino al nazionalsocialismo, ma, come scrive Löwith, è stato un nazionalsocialista «al margine e in una posizione di isolamento», un po' come è accaduto per Heidegger e Schmitt, anche se il loro *decisionismo* e *radicalismo*, carismatico e individualistico, altro non è stato che un preludio oscuro alla *Führersdemokratie*. ¹²³

Löwith ha dedicato una esplicita trattazione di Jünger solamente nella prima edizione (1941) di *Von Hegel zu Nietzsche*, passi poi espunti dalle successive edizioni. Noi discuteremo ora sia brevi note che Löwith dedica a Jünger in scritti aventi per oggetto altri autori e tematiche simili, sia i due paragrafi poi eliminati da *Von Hegel zu Nietzsche* riguardanti Jünger. ¹²⁴ Löwith illustra che una specie di «nichilismo della forza» trova terreno fertile nell'opera giovanile di Jünger, a cui, e non per una semplice coincidenza di temi, rimanda anche lo stesso Schmitt in alcuni suoi scritti. Nello scritto di Jünger *Das abenteuerliche Herz* Löwith isola ed individua una *risolutezza* a cui ci si appella, unica spiaggia di salvezza che ci può permettere di «volere e di credere, senza riguardo ai contenuti che questo volere e questa fede si danno», perché ciò che è essenziale è «il fatto, puro e semplice, che esistiamo». ¹²⁵ L'*Europa* diviene così una «mera opportunità» per il tedesco, un

¹²¹ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, pp. 282-283 (trad. it. p. 81).

¹²² Cfr. K. Löwith, *EN*, p. 540 (trad. it. p. 95).

¹²³ Cfr. inoltre E. Severino, *La bilancia - Pensieri sul nostro tempo*, Rizzoli, Milano 1992, p. 129, per quanto riguarda Schmitt e Jünger: «Anche grandi intellettuali della cultura conservatrice tedesca, come Ernst Jünger e Carl Schmitt, ad un certo punto si sono resi conto che il nazismo era una sintesi di magia e tecnologia avanzata e hanno finito col vedere in Hitler non il salvatore dello Stato tedesco, ma un uomo che si serviva di mezzi razionali per fini folli».

¹²⁴ Per esempio nello scritto di Löwith *DS*, in una nota alle pp. 42-43, (trad. it. p. 136 nota 37) si cita un ampio estratto da *Das abenteuerliche Herz* (1929) di Jünger; in *EN*, pp. 481-483 (trad. it., pp. 13-15), Löwith riporta sostanzialmente lo stesso stralcio (passo poi espunto da Jünger nelle successive edizioni del libro) di *Das abenteuerliche Herz*.

¹²⁵ La situazione, di chiara reminescenza nietzscheana, è chiarita dallo stesso Löwith: «Il nichilismo moderno è stato illuminato nella sua essenza filosoficamente solo dal Nietzsche, il quale per primo ha riconosciuto che l'uomo moderno, che non crede più a nulla, e non sa più "perché" vivere, "preferisce volere il nulla al non volere". "La volontà in se stessa viene salvata" da questo nichilismo della forza», in *DS*, p. 43 nota 37 (trad. it. p. 136, nota 37).

qualcosa di cui prendere possesso: tale «opportunità» è il *fulcro* attorno al quale ruota tutta la lettura del *nichilismo europeo* di Löwith. La Germania, secondo Jünger, in quanto *anti-europea*, sfoga la sua bramosia di potenza proprio sul continente, avvertendo l'esigenza di provvedere *comunque* alle sorti dell'Europa e dell'uomo europeo. La guerra totale diviene una *missione*, necessaria e da intraprendere il prima possibile per la nostra salvezza. Se non si correrà ai ripari (pericolo avvertito anche da Nietzsche) la *bolscevizzazione* dell'Europa per mano della Russia incivile diverrà brutale realtà. Provvedimenti o meno, il risultato sarà inevitabilmente la distruzione. «La Germania non è il cuore dell'Europa o della cristianità, ma il punto focale della sua dissoluzione».¹²⁶

In *E. Jünger: Das Ende der bürgerlichen Welt und das neue Experiment*,¹²⁷ Löwith definisce l'opera di Jünger come un vero e proprio tentativo di «filosofare con il martello» nietzscheano a partire dall'esperienza della guerra *tecnica*. Attuando una semplificazione dell'opera nietzscheana circa il futuro dell'Europa, Jünger collega originalmente il «carattere militaristico prussiano» con l'idea dello «stato del lavoro russo», interpretando l'immagine del *Lavoratore (der Arbeiter)* quale espressione della volontà di potenza e futuro dominatore della Terra. Il nichilismo e l'estremo radicalismo di Jünger sono frutto della frantumazione dell'ordine *borghese* del passato: «il presupposto fondamentale dell'idea jüngeriana di una totalizzazione militare è e rimane il livellamento democratico, scaturito dalla Rivoluzione francese tramite la distruzione del vecchio e consolidato ordine di cose».¹²⁸ Ne consegue uno *Zwischenzustand*, uno «stato intermedio» del nichilismo che costringe Jünger e la sua generazione, figli dell'epoca borghese, ad una condizione problematica per la quale il «vecchio» non è più valido, né il «nuovo» si è ancora realizzato. Löwith spiega che non essendoci più, in tale fase, un «valore sostanziale» ma solo «tattico», Jünger è costretto a leggere ogni cosa, idea, persona e istituzione solamente in quanto aventi «carattere di sostituzione»: i *mezzi* divengono più importanti dell'*uomo*. «La sua ultima domanda è, perciò, se in “questa ultima fase del nichilismo”, dove si “inizia a dubitare del dubbio e ad avere fede nella fede”, sia possibile esistere con una “fede senza contenuto” in un “mondo senza divinità”, con un “sapere senza massime” e con una “disciplina senza legittimità”».¹²⁹ Una accelerazione del nichilismo potrebbe essere una possibilità, se non l'unica, per liberarsi da questa *impasse* in cui l'uomo moderno si è trovato intrappolato. Anche in Jünger, quindi, si agita agli occhi di Löwith

¹²⁶ K. Löwith, *ML*, p. 135 (trad. it. p. 177).

¹²⁷ «La fine del mondo borghese e il nuovo esperimento»: è uno dei due paragrafi espunti dalle successive edizioni di *HN*; cfr. K. Löwith, *SS*, IV, pp. 547-551.

¹²⁸ *Ivi*, p. 548.

¹²⁹ *Ibidem*.

quel risoluto decisionismo, fine a se stesso, vuoto e senza contenuti costruttivi, presente tanto in Schmitt che in Heidegger quanto nella temperie della Germania dell'epoca.

L'altro paragrafo eliminato da Löwith è intitolato *E. Jünger: Die Arbeit als totale Mobilmachung*.¹³⁰ Vi leggiamo che dopo il primo dopoguerra, non tanto Nietzsche, ma la *nietzscheana* costruttiva volontà di *futuro* (potenza) giocò un ruolo fondamentale. Sotto questa impressione, Jünger ha approfondito la *Gestalt* del lavoratore nel significato della volontà di potenza: con il termine *Gestalt*, spiega Löwith, Jünger intende una immagine dell'uomo applicata ad un *tipo* umano il quale finora è stato senza forma (*gestaltlos*) e incapace al dominio. Il risultato di questo nuovo tentativo antropologico sarà il lavoratore, quale futuro «Signore della Terra». Questo nuovo tipo umano, la figura guida della «mobilitazione totale delle masse», è descritta da Löwith come una delle forme più pericolose e nocive della *stravaganza* filosofica del XX secolo. In questo Stato del lavoratore, ciò che rimane della democrazia borghese non è che l'«uguaglianza»: l'uguale essere compresi tutti nell'«allestimento» (*Rüstung*) e nel processo lavorativo allo scopo della «mobilitazione totale» di tutte le energie vitali. La mutazione *tecnica* dell'individuo, non più uomo ma *lavoratore*, necessita anche di un ripensamento del concetto stesso di «libertà»: la libertà è «volontà di incarico» e il proprio ordinamento politico è il «voluto assoggettamento nello stato».¹³¹ Il lavoratore di Jünger non è più classificabile negli schemi classici dell'etica, dell'antropologia, della sociologia e della biologia; essendo un nuovo tipo di uomo, Löwith spiega, infatti, che il lavoratore avrà una sua specifica fisionomia e caratterizzazione determinabile «dal suo collegamento diretto con la *tecnica* e, d'altra parte, con le potenze *elementari* della Terra».¹³² Questo nuovo tipo umano, quindi, si trova già oltre la classica alternativa vetero-borghese tra massa e individuo: la massificazione e il livellamento non sono più un problema, poiché il lavoratore opera responsabilmente all'interno della struttura lavorativa. Löwith ravvisa nell'opera del lavoratore jüngeriano un tipico tassello dell'industrializzazione di massa della società moderna. Il prodotto lavorato, finito, è *standard*: segue rigide regole e convenzioni e non è definibile né psicologicamente né individualmente. *L'originalità* e *l'unicità* sono spodestate dalla *copia perfetta* e *infinita*. «Il lavoro è la forma di vita del lavoratore, poiché la sua intera esistenza (*Dasein*) è un'azione eroica».¹³³ Il lavoro essendo una categoria metafisica, proprio come la volontà di potenza nietzscheana, muove la totalità dell'esistenza, inclusi i corpi celesti e le oscillazioni atomiche. Così la tecnica, ricorda Löwith, non lambisce solo marginalmente la vita umana, ma va a colpirla il

¹³⁰ «E. Jünger: il lavoro come mobilitazione totale», in K. Löwith, *SS*, IV, pp. 551-555.

¹³¹ Cfr. Ivi, p. 552.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Ivi, p. 553.

nocciolo, tanto da far scaturire un nuovo tipo umano con una particolare *fisiologia*: il tipo umano del lavoratore, infatti, è temprato fino alla rigidità e caparbiazza essendo «chiuso e unilaterale», mentre la fisiognomica del vecchio borghese è versatile e nervosa.¹³⁴ La tecnica, inoltre, è «disciplina» sfogando il suo bisogno di ordine tanto nel «regolare il traffico di una città» quanto nell'allestire una battaglia: il suo scopo ultimo è l'oggettivazione «di tutti i rapporti naturali fino all'estremo», il «dominio» e la «potenza».¹³⁵ La tecnica di conseguenza, è anche la più grande potenza anticristiana «poiché fa l'uomo Signore di se stesso e della Terra».¹³⁶ Il lavoro, espressione del procedimento tecnico, è il mezzo della totale mobilitazione del mondo, incide direttamente il nucleo dell'esistenza umana, e scardina, rendendole vetuste, le vecchie distinzioni etiche, socio-politiche e religiose.¹³⁷ Il lavoro è guerra, anzi «guerra totale»¹³⁸ che non distingue più un fronte e una patria, soldati e civili, donne e uomini, ma include e regola tutto con una «disciplina totale».¹³⁹ Il lavoro, quindi, spiega Löwith, è puro nichilismo, anzi «astrazione all'ennesima potenza»: astrae tanto dall'umanità quanto da se stesso, mancandogli un determinato scopo. Ridotto il lavoro ad una semplice funzione meccanica per un processo anonimo, esso *disumanizza* (*entmensch*) l'uomo e *unifica* il mondo.¹⁴⁰

¹³⁴ Cfr. Ivi, p. 554. Poco prima dello scoppio del secondo conflitto mondiale, Friedrich Georg Jünger, il fratello del più noto e qui preso in esame Ernst, scrisse un saggio in cui studiava la capacità della tecnica moderna di rimpiazzare e soggiogare le facoltà umane della soggettività, dell'autonomia di giudizio e di azione, anticipando perfino varie teorie ecologiche. Cfr. G.W. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a.M., Klostermann 1993.

¹³⁵ Cfr. Ivi, p. 553.

¹³⁶ *Ibidem*. Jünger scriverà, infatti, nell'*Operaio*, op. cit., p. 144: «La tecnica, ossia la mobilitazione del mondo attuata dalla forma dell'operaio, in quanto distruttrice di ogni fede in generale è anche la più decisa forza anticristiana che sia mai entrata in scena [...]. Gli svariati tentativi, compiuti dalla Chiesa, di parlare il linguaggio della tecnica, rappresentano soltanto un mezzo per accelerare il declino, per facilitare un esteso processo di secolarizzazione». Questo pensiero di Jünger concorda con la diagnosi löwithiana del cristianesimo moderno e con la sua critica alla filosofia della religione hegeliana che intendeva proporre una conciliazione della modernità con il cristianesimo. Successivamente, nel 1951, nel saggio *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 34, Jünger definirà l'avanzata inarrestabile della tecnica una «grande impresa di demolizione» che travolge tutte le sfere dell'esistenza e della realtà umana, una avanzata distruttiva che distrugge «uniformando».

¹³⁷ Anche in Jünger la tecnica ha la capacità di sopraffare la natura umana *modificandola*. È una idea, la quale, implicitamente, torna anche in Löwith. Abbiamo discusso, infatti, l'impossibilità di un vero, genuino e totale ritorno alle origini naturali dell'uomo causa la nostra «condizionatezza» storica, formata anche dai progressi della tecnica e della scienza.

¹³⁸ Tale espressione, così l'esigenza di mobilitazione di tutto il popolo tedesco ai fini della produzione bellica e dell'espansione della potenza germanica, avrà una sua fortuna nella fraseologia nazista durante il secondo conflitto mondiale.

¹³⁹ Cfr. K. Löwith, *SS*, IV, p. 554.

¹⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 554. H. Kiesel, *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*, op. cit., ha tentato una lettura congiunta di Weber e Jünger in riferimento al problema della modernità, dimostrando come il secondo venne a conoscenza delle tesi del primo intorno alla *Entzauberung der Welt*; Jünger, tuttavia, non accettò lo stato di cose della modernità diagnosticato da Jünger. Weber e Jünger, benché concordano nelle diagnosi della modernità, si pongono diversamente di fronte ad essa: la posizione di Weber è «scientifica» quella di Jünger è «poetica» (cfr. pp. 14-15).

Anche qui ci troviamo dinanzi a quel *nichilismo di fondo*, a quella vuota risolutezza, che ha portato la Germania, in conformità al carattere del *proprio tempo* e in tutti i campi dell'agire umano, dalla filosofia alla politica, dalla teologia alla letteratura fino alla scienza, a votarsi per le soluzioni radicali e per gli estremismi.¹⁴¹

II. Considerazioni conclusive

Questa breve disamina delle, le abbiamo definite così, «antropologie decisionistiche» ha portato alla luce il loro carattere essenzialmente storico e relativo ai tempi in cui furono sviluppate. L'elemento della *storicità*, un principio guida dell'ontologia di Heidegger, è il *Leitmotiv* degli autori presi in esame. Löwith spiega come la trattazione di Weber, Schmitt, Heidegger e Jünger siano espressioni filosofiche dettate dal carattere violento e irruente del tempo, dalla situazione dell'uomo moderno di trovarsi nella necessità di reagire agli eventi con decisione e fermezza, assumendo spesso atteggiamenti politici anche controrivoluzionari.¹⁴² Lo sfondo comune di queste antropologie *sui generis* è la secolarizzazione e il disincanto del mondo, nonché il carattere nichilistico e risolutore della tecnica che in Jünger, in particolare, trova la sua più spaventosa espressione nella Grande Guerra. La tecnica e il suo apparato burocratico - la sua tensione *sistematica e organizzatrice* - trova attuazione non solo nella lettura della modernità di Weber e di Jünger, ma anche nell'intento totalizzante della teoria dello Stato (appunto *totale*) di Schmitt e nelle considerazioni di Heidegger circa la modernità che intende la tecnica come una «ventura dell'essere», una sorta di destino della metafisica occidentale che si tramuta in strutture razionali e tecnologiche. In Heidegger, a

¹⁴¹ Giova ricordare un passo di A. Dal Lago, *L'autodistruzione della storia*, in «aut-aut», op. cit., pp. 3-20, qui pp. 13-14, circa il problema del decisionismo: «L'*impasse* dello storicismo, o piuttosto, la consapevolezza che il senso della storia non è nell'accesso ad un'eternità metastorica, ma nell'entropia, spiana così la strada alla cultura della decisione, e cioè alla volontà di uscita dalla storia e dalle sue aporie. Sarebbe evidentemente vano fare dei diversi tipi di decisionismo [...] un modello unificato. Ma è indubbio che essi rispondano [...] ad un problema comune, l'insostenibilità del conflitto. La rivolta contro la fatalità della degradazione storica ha il significato di tagliare alla radice gli elementi in conflitto [...]. La cultura della decisione vuole avere un significato affermativo: contro la paralisi dei due tempi che si scontrano (Nietzsche), contro la passività rispetto alla gettatezza nella storia (Heidegger), contro la guerra immanente in ogni conflitto politico (Schmitt), contro le stesse resistenze al dominio della tecnica (Jünger). Se c'è un senso comune ai vari tipi di decisione, esso si manifesta nella volontà di imporre una scelta (metafisica, esistenziale, politica). Scaturito dalla cultura della decadenza, il decisionismo vuole imporsi come antidoto alla decadenza».

¹⁴² Cfr. A. dal Lago, *Il nuovo politeismo*, in «Filosofia '86», pp. 133-147, qui pp. 136-137: «Il carattere apocalittico, visionario e grandiosamente inattuale del pensiero controrivoluzionario non deve far trascurare l'importanza del *sintomo* che esso mette in luce. Il processo di secolarizzazione nel suo senso più ampio, quello di crisi dell'autorità sacra sulle cose del mondo, equivale ad una *de-legittimazione* di ogni potere terreno, e quindi alla costituzione della scena umana, in primo luogo politica, come conflitto». Cfr. anche p. 138: «In opere maledette composte tra la fine della prima guerra mondiale e la crisi delle democrazie europee, in *Der Arbeiter* di Jünger, nei saggi di Bennis e nelle opere polemiche di Schmitt, nella stessa *Rektorsrede* di Heidegger, si avverte, oltre al richiamo più o meno sinistro alla decisione, la consapevolezza dell'abisso spalancatosi nella cultura europea a causa del declino delle forze integratrici (volta per volta i legami di ceto, il mito, la patria o la religione)».

differenza di Weber e in parte dello stesso Jünger, quindi, la tecnica non è un prodotto umano sfuggito al suo controllo, ma l'inveramento della filosofia e della metafisica occidentale. Anche in Schmitt, la tecnica, sembra assurgere ad uno statuto se non metafisico almeno spirituale, una forza che chiede di essere governata dall'uomo, o meglio, da una politica forte e capace di imbrigliarne gli istinti e di distinguere, all'interno di una visione totalizzante e unica, l'altro uomo in qualità di *hostis* o *amicus*. Il fatto se la tecnica sia *utilizzabile* a fini bellici o pacifici, è del tutto indifferente per Schmitt, poiché la tecnica è *a disposizione* e serve un fronte quanto l'altro. Lo stesso è per Heidegger, che equipara, proprio per questo motivo, l'agricoltura motorizzata alla conduzione razionale di un campo di concentramento.

Ad una lettura attenta delle opere di questi autori scompare una vera e propria considerazione antropologica dell'uomo: non è più necessario interrogarsi sul suo significato e sul suo essere, sull'uomo *in quanto tale*, poiché è più urgente rivolgersi filosoficamente ai mutamenti rivoluzionari della modernità, i quali, investendo e travolgendo l'uomo, lo cancellano come soggetto e lo rendono un oggetto tra gli altri, un *utilizzabile*. Nello Jünger dello scritto *Der Arbeiter*, la stessa fisiologia umana viene intaccata e modificata dalla tecnica, così che il vecchio modello antropologico del borghese è sostituito dal nuovo del *lavoratore*.¹⁴³ L'uomo dell'umanesimo scompare e viene annullato dalla brutalità della modernità e perfino il suo stesso lato fisico è minacciato o subordinato alla potenza dell'apparato tecnico. Löwith ravvisa un unico accenno prettamente antropologico nella sociologia filosofica di Weber; il sociologo, infatti, si preoccupava di salvare un minimo di dignità e umanità nell'uomo rinchiuso nella «gabbia d'acciaio» della modernità razionalizzata. Anche in Weber, tuttavia, l'uomo *in quanto tale* lascia spazio alla figura del *burocrate*, un «automa» che esegue funzioni impartite dal sistema razionalistico. L'uomo, secondo Weber, ha solamente due opzioni, o accettare la modernità o rifiutarla, ma in entrambi i casi l'umanità dell'uomo si annulla e parcellizza nelle infinite possibilità che richiedono una posizione, un atteggiamento risoluto, indifferente, però, quale esso sia.

Ciò che manca in queste «antropologie», quindi, è il sostrato *naturale* dell'uomo che lo caratterizza ontologicamente. La naturalità, vedremo, in Löwith si configura come una ontologia, dove l'aspetto biologico e prettamente fisico gioca un ruolo decisivo anche nella determinazione del carattere e del

¹⁴³ In Jünger il discorso circa l'antropologia è complesso. Nella seconda e terza fase della produzione Jünger pare abbozzare una antropologia che si delinea attorno a tipi «umani»: il *Waldgänger* (termine difficilmente traducibile in italiano; si può rendere con «colui che passa al bosco», «alla macchia») e l'*Anarca*, due figure che sostituiscono i precedenti *Operaio* e *Guerriero*. Ciò che accomuna tutti questi abbozzi antropologici è la loro posizione specificatamente critica circa la modernità e, allo stesso tempo, il fatto di essere espressioni tipicamente *moderne*.

comportamento dell'uomo così come dell'animale. Questo aspetto fisiologico e biologico, nelle antropologie sopra trattate, scompare del tutto per inabissarsi nella storicità, nella relatività dell'attimo in cui si decide del proprio essere. L'uomo sembra ridursi nell'*atto* risolutore che non conosce l'eternità della naturalità ma si dissolve nichilisticamente nella temporalità, in un vortice che non accoglie in sé niente di eterno ma solo transizione, contingenza, caducità: è il dominio del transeunte sulla stabilità e la pacatezza. L'uomo, del resto, inteso come essere storico e storicità, ha proprio le caratteristiche della storia e della temporalità, di qualcosa di eternamente indeterminato causa il carattere vorticoso e fluttuante del tempo. L'uomo inteso come *storicità* non potrà essere portatore di valori che non siano anch'essi storici e relativi, non potrà avere un messaggio etico universale al quale Löwith allude, implicitamente, nella sua ultima produzione filosofica. Benché anche lui si sia mosso, all'inizio della sua carriera, in questo alone estremo dell'antiumanismo occidentale, - ricordiamo l'osservazione di Strauss del 1932, che si accorse della compresenza conflittuale, nell'amico, di un umanismo e di un anti-umanismo - quasi un movimento di reazione agli schemi dell'antropologia cristiano-borghese, Löwith prende atto che in un'epoca estrema e brutale che ha conosciuto due guerre mondiali e che si inoltra sempre di più nella tecnicizzazione di massa che livella l'esistenza degli uomini, co-determinando la coscienza umana, è necessario salvaguardare il lato prettamente *umano e fisico-naturale* di questo «animale incompiuto» chiamato uomo. Löwith avanza un compito *etico e pratico*, anch'esso urgente e decisivo: la filosofia, scettica, diagnostica e disillusa verso il futuro, sembra essere un mezzo idoneo per la salvaguardia dell'*uomo in quanto tale*. Si potrà obiettare che questa intenzione implicita di recuperare una visione dell'uomo naturale oltre la storicità e la condizionatezza moderna, sia, in realtà, anch'essa influenzata e determinata dagli eventi del tempo, della storia e del progresso scientifico che hanno portato all'abolizione del soggetto e dell'uomo come essere naturale, nonché alla perdita della religiosità e del cristianesimo. È la critica, in effetti, che Löwith ha rivolto, ricordiamo, alla teologia dialettica e all'ermeneutica della demitizzazione, due prese di coscienza che il cristianesimo iniziava a «far problema» e che, quindi, andava riattualizzato, nel primo caso, attraverso una decisione del singolo per Dio sull'orlo del precipizio del nichilismo (Gogarten) e, nel secondo caso, depurando il cristianesimo da quegli elementi mitici che cozzano con l'«autentica» interpretazione esistenziale di esso (Bultmann). Si potrebbe sostenere, ora, di trovarsi di fronte ad una aporia del pensiero löwithiano (o almeno, ad una tensione che percorre per intero il suo pensiero, *caratterizzandolo*); possiamo affermare, tuttavia, che non è nelle intenzioni di Löwith proporre una verità assoluta o una nuova immagine eterna dell'uomo che sia totalmente incondizionata dalla storia, dalla modernità e dal suo *status quo*. È un classico anelito utopico, questo, tipico delle ideologie, delle fedi e dell'abuso dogmatico di strumenti razionali: l'intenzione di una originarietà e

di un recupero di una realtà e di un paradiso perduto, finisce per creare un inferno sulla terra. La storia dei concetti e quella empirica ci ha mostrato che l'anelito degli uomini per uno stato perduto di felicità e la tensione utopica per la sua restaurazione hanno condotto l'umanità, in alcuni casi, ai limiti della disumanizzazione e della distruzione. Con le buone intenzioni dell'uomo, molto spesso, hanno avuto luogo le peggiori catastrofi che la storia ha mai raccontato. Tali catastrofi sono spesso imputabili agli stessi filosofi o agli uomini di cultura, a chi ha preparato teoricamente il terreno all'attività pratica: questo perché, nell'età moderna, la filosofia è degenerata in *ideologia* rovesciandosi poi in *prassi*. L'obiettivo primario di Löwith - coerente con questa istanza anti-ideologica e anti-pratica del pensiero filosofico in generale - è quello di proporre un concetto di uomo svincolato dalla sua matrice teologico-biblica, da questo «fatale errore» che ha condotto e dato vita all'uomo storico della modernità: ricercare se sia ancora possibile un concetto di uomo il più lontano possibile, almeno sul piano speculativo, dalla sua estrema condizionatezza storica e culturale. Allo stesso tempo non è un voler carpire il problema alla radice (la matrice speculativa biblica e, quindi, quella occidentale) per far in modo che le conseguenze di questo pensiero, in un secondo momento, cadano come le maglie di una catena spezzata. L'intento di Löwith è quello di *orientarsi* di nuovo al pensiero pre-cristiano, alla comprensione del cosmo e dell'uomo tipica della sensibilità greca. In una lettera a Strauss dell'estate 1935 Löwith riassume così il suo intento: «Poiché *io* non voglio nulla di utopico, di radicale e di estremo, e d'altra parte non voglio neppure accontentarmi di una qualche "mediocrità", mi resta come criterio critico-positivo solo la decostruzione sistematica di tutti quegli estremismi, in un ritorno all'ideale - originariamente altrettanto antico - di *equilibrio e misura*».¹⁴⁴

Per concludere ci soffermiamo brevemente sul carattere innovativo, singolare e spesso sconcertante, di queste «antropologie», ponendo la domanda se la conseguente riflessione circa la tecnica sia ancora oggi possibile secondo le linee guida che hanno proposto gli autori presi in esame. Tali analisi suggestive, quanto veraci e inquietanti, degli sconvolgimenti tecnici e dei mutamenti che la tecnica ha portato anche a livello spirituale e fisico dell'uomo, sono «eventi» che hanno colpito in prima persona, nel secolo appena passato, le figure di Weber, Schmitt, Heidegger e Jünger (e il loro *critico* Löwith), vivendo così, loro stessi, una delle soglie e delle battaglie più decisive della modernità, quella tra l'apparato e l'umanità. Nelle loro analisi sembra che l'umanità abbia perso completamente quest'ultima battaglia, poiché essa scompare e s'immerge nell'apparato tecnico diventando una semplice funzione meccanica di esso, un ingranaggio da oliare ogni tanto con un velo di umanità. Scomparendo l'umanità, si dissolve anche la naturalità dell'uomo, e se la sua

¹⁴⁴ Lettera di Löwith a Strauss del 13.7.1935, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., pp. 653-654.

ambiguità, il suo essere una tensione e frattura tra animalità e razionalità, caratterizzava la sua specificità e la sua concretezza ontologica, ora, tramite la tecnica e tramite l'interpretazione di essa data da Weber, Schmitt, Heidegger e Jünger, l'umanità diviene un «dettaglio del passato», un qualcosa che, nelle situazioni e circostanze moderne, non ha più senso di esistere, poiché concetto non più adeguato di una considerazione dell'essere e dell'ente obsoleta e consunta. L'umanità, il soggetto, è divenuta oggetto, e una nuova *struttura* prende il sopravvento su di essa scalzando la vecchia. La tecnica è la struttura del sistema modernità, struttura che determina, influisce, condiziona e identifica la vita degli uomini di oggi (sempre se, alla luce di quanto abbiamo detto fin qui, possiamo anche definirli, e definirci, «uomini» secondo l'antico significato). L'intreccio di relazioni strutturali che il «sistema modernità» va organizzando, costringe ad una totale subordinazione del soggetto uomo, il quale, perdendo in tal modo la sua specificità e particolarità umana, diviene un elemento parcellizzato di una relazione tra le altre. La filosofia e la riflessione degli autori ivi trattati (così come lo stesso Löwith che ha finto da filtro esegetico nell'accostarci a queste tematiche) ha scorto in anticipo e compreso questa «oggettivazione» e de-umanizzazione del soggetto: lo scomparire del soggetto «uomo» all'interno della «struttura tecnica». Ci domandiamo: è ancora viva nelle nostre coscienze la consapevolezza di questo passaggio da soggetto a oggetto, la scomparsa, quindi, di una antropologia filosofica «classica», l'inveramento della tecnica su scala mondiale e la fine dell'umanità (cristiana) come è stata intesa da due millenni, oppure, noi tardo-moderni siamo talmente assorbiti da questo processo tecnico e dalla struttura da non avvertire più le tinte fosche, epocali e disumane di tale passaggio? Le nostre coscienze sono così ottenebrate dall'invasione tecnica della modernità da leggere le inquietanti analisi di Weber, Schmitt, Heidegger e Jünger semplicemente come un repertorio manualistico di storie delle idee del passato più recente, o abbiamo ancora la capacità critica di *comprendere* questo processo distruttore senza lasciarci da esso inglobare? Rispondere univocamente non è possibile, poiché ognuno dovrebbe affrontare *singularmente* la situazione di sfida della modernità, con il proprio intelletto e con la propria coscienza. La tecnica ci determina e ci condiziona anche nel nostro intimo, sta quindi al singolo resistere e cercare di vincere questa violenza che la società attuale veicola e incanala direttamente sul soggetto piuttosto che smorzarla e deviarla. La «sublimazione» - per usare una espressione di un altro «esegeta» della modernità, *Freud* - della violenza tecnica è qualcosa che spetta solamente all'individuo e alla sua capacità, o meno, di resisterle o di lasciarsi andare ad essa. Löwith ha portato avanti il suo progetto personale di «sublimazione», riproponendo, in questa età di sconvolgimenti e mutamenti che incidono fino al nocciolo, una riflessione intorno all'uomo e al suo mondo per molti aspetti «inattuale» e critica verso il tempo. Proprio perché, tuttavia, «inattuale» - proprio come l'«eterna» filosofia nietzscheana - il suo abbozzo di antropologia filosofica ha un

significato «attuale» per noi tardo moderni, poiché conserva la criticità che occorre e quell'aspetto di umanità e naturalità - del tutto scomparsi, o quasi, dalla tarda modernità - che ci permette un approccio sempre valido, quanto critico e fermo, alla contemporaneità e ai suoi abusi.

III. I precursori dell'antropologia filosofica: Kierkegaard, Nietzsche e il problema della *natura umana*

Abbiamo ricordato, nell'apertura del nostro lavoro, l'importanza dei due scritti gemelli del 1933, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, e *Kierkegaard und Nietzsche*,¹⁴⁵ due lavori che si concentrano entrambi sul problema del nichilismo in Nietzsche e in Kierkegaard e sul loro tentativo di superare questa *impasse* tramite una antropologia filosofica «sperimentale». I due saggi muovono dagli stessi presupposti e mirano allo stesso obiettivo: mostrare quanto l'analisi dei due padri fondatori dell'antropologia filosofica si sia spinta a fondo nel problema della definizione dell'uomo in quanto tale, riconoscendo, inoltre, che la difficoltà dell'antropologia risiede nel carattere nichilistico del loro tempo e, soprattutto, nel conseguente *venir meno* dell'orizzonte cristiano. Tale analisi è poi accompagnata da una critica: sia Kierkegaard che Nietzsche non sono riusciti a venire a capo né del nichilismo né del problema dell'uomo in quanto tale. Ciò non toglie, tuttavia, che una vera indagine antropologica e filosofica dell'uomo debba necessariamente ri-partire da quegli assunti precedentemente indagati ed esposti da questi due pionieri dello spirito. «La preparazione di questa domanda fondamentale di una "antropologia filosofica" in se stessa comprensiva, al di là di Kierkegaard e di Nietzsche, è, tuttavia, attualmente abbozzata proprio tramite questi due pensatori; poiché nessuno come loro nel XIX secolo è penetrato così in fondo nella scoperta dell'uomo».¹⁴⁶ La vera strada dell'antropologia filosofica della modernità riparte quindi da Nietzsche e Kierkegaard; questo inizio, tuttavia, conoscerà delle tensioni che porteranno Löwith ad avvicinarsi maggiormente alla posizione naturalistica di Nietzsche che a quella esistenziale di Kierkegaard, la quale, proprio come la filosofia dell'esistenza e l'analitica dell'esserci di Heidegger, non conosce una declinazione naturale - *biologica*- dell'uomo.

In questi lavori Löwith si concentra sull'innovazione teorica di Kierkegaard e Nietzsche: la fondazione e introduzione dei due concetti fondamentali che caratterizzeranno poi l'intera filosofia

¹⁴⁵ Entrambi i saggi in K. Löwith, *SS*, VI, pp. 53-99 (trad. it. op. cit.). Per comodità, e solo in questa sezione, citeremo il primo saggio con *KN1* e il secondo con *KN2*. *KN1*, uscito sotto forma di libretto, ebbe varie recensioni, tra cui quella di H. Plessner, in «Geistige Arbeit», 20.12.1936, p. 15.

¹⁴⁶ K. Löwith, *KN2*, p. 97 (trad. it. p. 280).

del XX secolo. I concetti di *Leben* e *Existenz* sono, infatti, degli assunti filosofici plasmati dalle analisi dei due pionieri dello spirito caratterizzanti la *Grundfrage* della filosofia contemporanea: «Che cos'è l'uomo?» e, soprattutto, «che cosa ne è di lui?». Questo ordine di cose portano i due filosofi sperimentali a confrontarsi, anzi, ad *incontrarsi*, nel problema del nichilismo come in un «punto di intersezione»¹⁴⁷, da dove poi decideranno per il loro proprio superamento. I due concetti, che ritorneranno sotto forma leggermente diversa - almeno a livello nominale - nella divaricazione tra *Leben* e *Geist* tipica della *Lebensphilosophie*, non vengono studiati solo nel loro lato *positivo*, ma anche nel loro aspetto *negativo*, oscuro e pulsionale, quel lato dell'irrazionale che ricopre gran parte della nostra esistenza e che la determina e caratterizza ben più di quello che si pensi comunemente.¹⁴⁸ Solo con questa attenzione per ciò che è nascosto, oscuro, sempre al limite tra il baratro dell'irrazionalità e la cima della razionalità, capiamo l'importanza teoretica del fenomeno del nichilismo, «centro originario e motore» dell'esperimento filosofico di Kierkegaard e di Nietzsche.¹⁴⁹ Entrambi i concetti antropologici proposti da Kierkegaard e Nietzsche aprono la strada ad un'analisi che va oltre la semplice descrizione fenomenologica, sociale e culturale del fenomeno «uomo» per immergersi, invece, nella profondità del suo intimo: da qui la definizione löwithiana delle loro antropologie come *psicologie sperimentali*. Se la diagnosi di quest'epoca di dissoluzione, che richiede non solo una decisione - chiosava Marx - ma anche un farsi carico delle sorti dell'uomo e della questione della sua essenza, è qualcosa che accomuna tanto Kierkegaard quanto Nietzsche e che richiede una definizione dell'uomo in quanto tale, la loro via per il superamento del nichilismo che può condurre alla risposta a questo interrogativo è differente ma parimenti *fallimentare* agli occhi di Löwith: il *salto nella fede* di Kierkegaard in un cristianesimo originario noncurante di tutta la tradizione e cultura occidentale fino a noi trasmessa e l'ambigua dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale* di Nietzsche - un surrogato moderno di paganesimo e cristianesimo - sono delle esagerazioni e degli estremismi teorici, delle forme di fede arbitrarie che non rappresentano, secondo Löwith, né un tentativo di fuoriuscita dal nichilismo né una eventuale definizione idonea dell'uomo. Il *Singolo (der Einzige)* e l'*Oltre-uomo (der Übermensch)* non potranno essere il parametro di comprensione e di indagine antropologica della modernità. «Io [Löwith] non salto né alla "fede" paradossale di Kierkegaard, né alla non meno assurda dottrina

¹⁴⁷ K. Jaspers è dello stesso parere quando afferma: «È sempre più evidente *che ci troviamo davanti al nulla*. Kierkegaard e Nietzsche sono dunque i pensatori più significativi», in K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, W. de Gruyter, Berlin 1931, p. 16 (trad. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982, p. 42). L. Strauss, in una lettera del 30.12.32 a Löwith (in L. Strauss, *Korrespondenz*, p. 613) scrive di essere ancora impressionato dalla «radicalità» con cui Löwith pone la questione antropologica fondamentale, «la domanda circa la *natura* dell'uomo e l'umano *in generale*».

¹⁴⁸ Cfr. K. Löwith, *KN1* p. 53 e *KN2*, p. 75 (trad. it. p. 230 e p. 265). Abbiamo fatto riferimento alla *Lebensphilosophie*; sull'argomento la letteratura è sterminata. Ci limitiamo a citare un classico (e fondamentale) lavoro introduttivo: O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.

¹⁴⁹ Cfr. K. Löwith, *KN1*, pp. 54-55 e *KN2*, p. 83 (trad. it. p. 231 e p. 270).

dell'eterno ritorno di Nietzsche ma [...] al buon modo tardoantico (stoico-epicureo-scettico-cinico), ad una saggezza di vita realmente praticabile - alle "cose prossime" e non alle più remote».¹⁵⁰ L'«integrità» dell'uomo è un indice che si configura diversamente nei due «psicologi sperimentali»: in Kierkegaard l'uomo riacquista se stesso solo davanti all'onnipotenza del vecchio Dio biblico che incute «timore e tremore», in una ri-comprensione e ri-appropriazione dell'esperienza del cristianesimo originario che ha luogo mediante una decisione. In Nietzsche, l'ambiguità dell'originarietà dell'uomo si scinde in una tensione tra l'uomo nella sua fisicità e nella sua incondizionatezza naturale e assiologica - perdita causa la storia e l'azione del cristianesimo - e nell'anelito al superamento stesso dell'uomo nell'*Übermensch*, una nuova condizione ontologica (e assiologica) che dovrebbe tendere alla cancellazione di questa *Urschrift* dell'umanità.

Le obiezioni di Löwith circa gli esperimenti di Kierkegaard e Nietzsche possono essere raggruppate intorno a due ordini di problemi; in primo luogo, queste concezioni antropologiche si basano su di un presupposto storico relativo alla loro epoca e quindi inadatto per una comprensione ontologica dell'uomo che intenda comprenderlo per *come è in sé*, oltre il tempo e la storia (o almeno per comprendere l'uomo nella sua essenza *prima* di tutta una tradizione storica, culturale e spirituale che ne invalida necessariamente una definizione sempre valida: è questo il vero significato della *Urschrift*). Kierkegaard muoveva dalla convinzione che l'età in cui si trovava *gettato* fosse un'epoca di dissoluzione (*Auflösung*) e da questo presupposto avanzava l'assurda pretesa di restaurare il cristianesimo originario autentico come se una restaurazione decontestualizzata e arbitraria potesse essere accettata dall'uomo moderno che non crede più. Nietzsche, con la metafora della nave che va per mari ignoti, si addentrò negli oceani inesplorati dello spirito, convinto che tutte le possibilità del cristianesimo fossero oramai esaurite. La sua paradossale dottrina dell'eterno ritorno doveva fungere da strumento a-temporale per giungere ad una originaria comprensione dell'essere e dell'ente, conducendolo, tuttavia, alla follia e alla confusione - folle e allo stesso tempo sensata - tra Dioniso e il Crocefisso. In secondo luogo, il fallimento vero e proprio dell'esperimento filosofico di Kierkegaard e Nietzsche, secondo Löwith, va ricondotto ad un errore di tipo strutturale e antropologico. La definizione dell'uomo che hanno proposto è essenzialmente riduttiva e non descrive la complessità e l'*ambiguità* che caratterizza questo essere chiamato *uomo*, poiché:

«così poco come l'uomo solo per natura "vive", allo stesso modo così poco esso vive tramite il solo "esistere" [...]. La domanda dovrebbe piuttosto essere ricondotta nuovamente indietro al suo proprio punto di partenza, cioè all'uomo come *tale*, che può esistere come

¹⁵⁰ Lettera di Löwith a Strauss del 15.4.1935, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., p. 646 (trad. it. p. 8).

può vivere, poiché sia l'esistenza che la vita sono caratteristiche dell'uomo. Ma cosa significa esistere come "uomo", se questo essere umano né si risolve nell'essere una "esistenza" né nell'essere "vita"? Per rispondere a questa domanda bisognerebbe per prima cosa sapere cosa *soprattutto e specificatamente l'umano* è, così da avere con ciò un modello per il significato umano della possibilità dell'esistenzialità e della vitalità. Cioè: si dovrebbe sapere cosa rende l'uomo *uomo*, cosa comunemente stabilisce la sua umanità». ¹⁵¹

Come notiamo la questione della definizione dell'uomo in quanto tale è *problematica*¹⁵² e non sembra risolversi facilmente. Anche nel carteggio con Strauss, dove Löwith sembra propendere, paradossalmente, per una definizione di tipo storicistico che intende l'umanità dell'uomo come la *naturalità* raggiunta da esso in quel determinato momento storico, non si dà mai una definizione univoca e chiara dell'uomo in quanto tale e della sua umanità (in questa forma almeno per tutti gli anni Trenta). Nel 1935, nell'importante saggio su Scheler, riconosce la profondità teoretica di un'affermazione del grande filosofo nel momento in cui egli comprende che la nostra epoca è la prima in cui l'uomo, divenuto completamente problematico, *non* sa più cosa egli sia pur *essendo a conoscenza* di questo suo stato d'*impasse*.¹⁵³ Ci troviamo di fronte ad uno stato di ignoranza antropologica «socratica» che agita l'intera riflessione di Löwith dell'epoca quanto della filosofia in genere. Benché Löwith non dia, in questa fase di pensiero, una risposta all'enigma, ne riconosce però la causa nella perdita del fondamento cristiano che caratterizzava l'uomo e il concetto di umanità.¹⁵⁴

È Strauss che propone, in una lettera all'amico del 30 dicembre 1932, una chiave ermeneutica per capire la complessa posizione di Löwith circa il problema della «naturalità» dell'uomo. Il filosofo, dall'esilio parigino, comprende che il problema cruciale di Löwith è quello della *incondizionatezza* (*Unbefangenheit*): la conoscenza dell'uomo e del suo ideale senza presupposti storici e culturali, nella sua *originarietà*. La tensione verso questa *incondizionatezza*, secondo Strauss, dimostra per Löwith che l'uomo moderno non è *incondizionato* e che, di conseguenza, anche il suo interrogare non sarà del tutto *incondizionato*. Ciò che condiziona la contemporaneità e la nostra situazione d'*impasse* teorica, è tanto per Strauss quanto per Löwith la *cristianità* e la *polemica* teorica verso di essa.¹⁵⁵ Strauss, tuttavia, vede nel ritorno critico e - non polemico - all'ideale intuitivo della natura

¹⁵¹ K. Löwith, *KN2*, pp. 95-96 (trad. it. p. 279).

¹⁵² Cfr. K. Löwith, *Die Einheit und Verschiedenheit der Menschen*, in *SS*, I, pp. 243-258, qui p. 245.

¹⁵³ Cfr. K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, in *SS*, I, pp. 219-242, qui p. 221.

¹⁵⁴ Cfr. K. Löwith, *HN*, p. 409 (trad. it. p. 482) e *infra*, pp. 73-74.

¹⁵⁵ Cfr. la lettera di Strauss a Löwith del 30.12.1932 in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. pp. 613-614.

degli antichi Greci la via d'uscita da questo stato condizionato dalla comprensione cristiana, nonché un superamento dell'impostazione «storicistica» e «anti-umanista» di Löwith che non sembra ritenere concepibile un simile «ritorno» svincolandosi dalla comprensione storica. Löwith sarebbe spinto dall'ideale di giungere all'«essere» che non sia tale in virtù di una «interpretazione» (*Auslegung*), l'essere che non sia mediato dalla tradizione storica. Ma, secondo Strauss, Löwith cadrebbe in contraddizione, poiché ammettendo che la natura umana e l'uomo di volta in volta vengono interpretati sempre diversamente - in modo *legittimo* - nel corso storico, ammette di conseguenza la *necessità* di una «interpretazione» che farebbe cadere la possibilità di un punto prospettico *incondizionato*. Il ritorno all'intuizione *greca* sembra a Strauss l'unica opzione possibile: «È forse un caso che ogni umanismo si sia compreso come ritorno ai Greci? E perché Lei crede di potersi sottrarre a questa necessità?». ¹⁵⁶ La risposta di Löwith dell'8 gennaio successivo ci chiarisce la sua posizione, squisitamente teoretica e del tutto originale rispetto alle posizioni assunte successivamente: il superamento del relativismo storico imputatogli da Strauss è possibile solamente partendo dalla nostra situazione contemporanea necessariamente «polemica». Il riferirsi all'*incondizionatezza* dei Greci è, in realtà, un ancorarsi storicamente ben più deciso e radicale della posizione «storicista» di Löwith, «poiché io [Löwith] ritengo che noi possiamo tornare ad essere incondizionati proprio *a causa (auf Grund)* dello storicismo e tornare ad essere molto naturali *a causa* del nostro esserci tecnicizzato». ¹⁵⁷ La prospettiva di una definizione antropologica integra sembra quindi spostarsi in *avanti* e non rifarsi ad un modello di originarietà oramai perduto come la intende Strauss, e soprattutto *assoluto*, poiché sostituisce il cristianesimo assoluto con una *antichità* assoluta. ¹⁵⁸

«Il mio [di Löwith] dunque non è un utopico ritorno a: *la natura dell'uomo*, ma il tentativo di sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è divenuto, *di fatto*, universalmente umano - come per esempio il denaro e il lavoro! - e che *noi* consideriamo “naturale” [...]. *Lei* [riferito a Strauss] domanda: che cos'è *l'uomo* e 2) che cosa ne è diventato - all'inizio è proprio così la mia formulazione, tuttavia, approdo effettivamente a questa considerazione: “noi ora *siamo* così” e mi domando 2) [*sic!*] “che cosa può ancora scaturire dall'uomo” [...]. Io inizio sempre dalla contemporaneità, avendo come scopo il futuro prossimo». ¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ivi, p. 614.

¹⁵⁷ Lettera di Löwith a Strauss dell'8.1.1933 in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. p. 615.

¹⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 617. È, in sintesi, la stessa critica che Löwith rivolge a Kierkegaard e a Nietzsche, i quali, vorrebbero ritornare ad un ideale perduto dell'umanità senza considerare il peso della tradizione storica.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 616-617.

In Löwith, quindi, non si tratta di restaurare utopicamente uno *status* originario e perduto dell'umanità; tutt'altro, l'*originarietà* dell'uomo che può condurci ad una sua determinazione si trova *davanti* a noi e coincide con l'idea nietzscheana di una esistenza pura che *non* distingue tra senso e non senso. L'*originarietà* dell'uomo, situata nel *futuro*, è possibile esclusivamente grazie alla *mutevolezza* della *natura umana*.¹⁶⁰

«Proprio un determinato tipo umano odierno, il quale è molto “moderno”, è anche molto “naturale”, come per noi lo è diventata, per esempio, la luce elettrica. Ma anche le lampade a olio dei Greci erano un'illuminazione molto artificiale, tecnica e naturale ad un tempo. Poiché l'olio in quanto tale è altrettanto naturale quanto l'energia elettrica. *È in questi termini, così innaturali, che io penso la natura dell'uomo [...]*! Lei [riferito a Strauss] sembra urtato dalla “mutevolezza” [*Wandelbarkeit*] della natura umana, mentre io ritengo che questa mutevolezza sia l'unica speranza e l'unico futuro».¹⁶¹

Riteniamo ora opportuno dare una definizione terminologica e concettuale precisa - una *interpretazione* si potrebbe dire - in modo da comprendere la posizione löwithiana di questi anni e di mettere in luce le differenze, già da adesso, con la sua tarda antropologia filosofica. Löwith intende la *naturalità* dell'uomo come un qualcosa di mediato storicamente; oggi noi ci troviamo in una precisa modalità dell'essere (*ontica*, si potrebbe dire) e siamo esseri «naturali» non meno che in passato. In questa fase di pensiero di Löwith il concetto di «naturalità» non ha ancora del tutto le sfumature *fisiche e biologiche* che verranno alla luce solo negli anni Cinquanta, ma è sinonimo, in senso lato, di «essenza», e il particolare «storicismo» löwithiano costituisce in sé la possibilità dello sviluppo dell'uomo e della sua essenza. La «mutevolezza» della natura umana, in questa fase, è sinonimo della capacità dell'uomo di adattarsi storicamente alla situazione di fatto, di guardare, quindi, sempre avanti verso il proprio orizzonte dell'originarietà. Ciò che determina l'uomo non è, infatti, una *staticità* ontologica, né l'uomo potrebbe dirsi, di conseguenza, «antico» o «moderno», «naturale» o «innaturale», poiché di volta in volta si adatta a quelle strutture concettuali del momento che pre-formano e determinano la sua *interpretazione* di sé rispetto alla sua epoca.

«“Comunemente” umano, tuttavia, può essere ciò che è *generalmente* umano, così come “naturale” può essere ciò che appartiene alla natura generale in quanto essenza dell'uomo. Entrambi i modi sono, in generale, *storici*. Anche la naturalezza dell'uomo ha, in quanto umana, la sua storicità. Ciò che era “naturale” per i Greci o per Rousseau, non lo è

¹⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 617.

¹⁶¹ *Ibidem*.

più senz'altro per noi. Ciò che è naturale per l'uomo può solo provenire e divenire comprensibile da cosa è l'uomo comunemente». ¹⁶²

Questo degli anni Trenta sembra essere uno «storicismo produttivo» che organizza nuovamente l'interpretazione antropologica intorno alle nuove costellazioni concettuali e agli eventi che determinano ogni epoca storica. Ecco perché Löwith afferma che l'uomo, nella sua estrema *innaturalità*, è comunque *naturale* quanto l'uomo della grecità. Potremmo definire questa posizione di Löwith anche come un nichilismo critico, «attivo» - non in senso nietzscheano -, una comprensione dell'essere e dell'ente che, non riconoscendo la «permanenza», accetta la molteplicità storica dell'interpretazione. ¹⁶³ Tale «produttività» dello storicismo e del nichilismo - di liberare di volta in volta l'orizzonte esplicativo dell'essere e dell'ente - è enunciata da Löwith in questo passo della sua lettera a Strauss del gennaio 1933: «Neanche i Greci scoprirono una volta per tutte l'uomo "in quanto uomo" [...] smisero soltanto di credere quello che credevano gli Egizi, e cioè che gli uomini si trasformassero *in animali*, ma continuarono pur sempre a credere nell'Olimpo. Poi si è creduto in Cristo e infine nella morale e nella ragione - e ora non si crede più in "nulla", sicché la via che conduce ad un uomo *naturale e semplice* si è liberata». ¹⁶⁴ Una eventuale ricaduta di queste posizioni nel «relativismo» è allontanata da Löwith stesso nel momento in cui afferma che esso può sorgere solo se si usa, di nuovo, il non più idoneo «metro di una assolutezza storica», sia esso quello del cristianesimo che quello dell'antichità, due comprensioni della realtà oramai, dopo Nietzsche, «logore». ¹⁶⁵

Ritornando ai due saggi gemelli, che sono lo sfondo di riferimento nelle due lettere tra Strauss e Löwith commentate, sottolineiamo la loro importanza filosofica fondamentale poiché rappresentano la chiave di comprensione del pensiero di Löwith e una sorta di anello di congiunzione con la tarda produzione degli anni Cinquanta, la quale, sempre più, avrà una orientazione cosmologica e organica che implicherà anche la determinazione antropologica; i saggi del 1933, inoltre, operano un primo cambio di prospettiva rispetto allo scritto di libera docenza che adottava un metro antropocentrico (mutuato da un interesse di filosofia e antropologia sociale) e che concentrava

¹⁶² K. Löwith, *KN2*, p. 97 (trad. it. p. 280).

¹⁶³ Vedremo come successivamente la posizione antropologica di Löwith, così «radicale», sembra mutare; circa venti anni più tardi Löwith affermerà che la natura dell'uomo «non cambia» e che l'uomo rimane sempre lo stesso. Ci troviamo di fronte ad una aporia löwithiana? Sembra di no se, appunto, s'intende l'essenza umana come sempre la medesima, e l'aspetto mutevole di essa riferita solo alla sua capacità di «adattamento» storica. In questi termini la lettura di Löwith rimane coerente nel tempo, pur arricchendosi e «modificandosi».

¹⁶⁴ In L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. pp. 617-618.

¹⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 618.

l'osservazione non sull'uomo in quanto tale ma sulla sua *relazionalità* verso l'*altro*.¹⁶⁶ Kierkegaard e Nietzsche, impiantando le basi della ricerca filosofico-antropologica attuale, hanno veramente inteso il problema del nichilismo prima di chiunque altro,¹⁶⁷ superando, per esempio, la lettura della modernità di Marx che non ha compreso il lato spirituale e filosofico dell'indagine del nichilismo, poiché interpretazione oscurata dal filtro esclusivo dell'economia politica e della lotta di classe. Il nichilismo, infatti, è un momento costitutivo e fondamentale della modernità e della nostra coscienza occidentale, un sintomo il quale, sia in Kierkegaard che in Nietzsche, si mostra come fenomeno ambiguo e dalla duplice valenza: è un sintomo di decadenza, fiacchezza dello spirito e di crisi assiologica e culturale, ma, allo stesso tempo, è l'occasione che permette all'uomo moderno di risollevarsi dal suo stato di «ultimo-uomo» e riscoprirsì nelle sue piene potenzialità. In questa fase di pensiero di Löwith, Kierkegaard e Nietzsche hanno anche un forte significato storico e attualizzante che va al di là del loro pionierismo antropologico. Le loro diagnosi epocali della modernità e delle sue pulsioni nichilistiche, del lato «oscuro» del sociale, del politico e dell'umano, sono ancora degli indici interpretativi dell'esistenza e del «nostro tempo».¹⁶⁸ La valenza di Kierkegaard e Nietzsche, in riferimento a questo problema, cambia, tuttavia, in un saggio di oltre venti anni dopo, dove l'attualizzazione storica e spirituale dei due viene meno. Löwith, infatti, non riconosce più una loro eventuale portata innovativa per la filosofia: «La situazione spirituale del tempo», conforme alla riuscita caratterizzazione di Jaspers (1931), non sta più sotto il segno di Kierkegaard e neppure lontanamente sotto quello di Nietzsche».¹⁶⁹ Questo mutamento di prospettiva di Löwith crediamo possa essere compreso in riferimento a due ordini di ragioni: da un lato, da un punto di vista politico, filosofico e spirituale che tocca particolarmente la figura e la

¹⁶⁶ Questo aspetto della relazionalità, (così come quello del «biologismo»), tuttavia, pur non avendo molto spazio nei due saggi concernenti Kierkegaard e Nietzsche e essendo implicita nella discussione avviata nel carteggio con Strauss, ritornerà dominante nei tardi saggi di antropologia filosofica, per esempio nel lavoro postumo uscito nel 1975, *Zur Frage nach einer philosophischen Anthropologie*, op. cit.

¹⁶⁷ Abbiamo già visto che alcuni aspetti delle letture congiunte di Kierkegaard, Nietzsche, e Marx, che saranno poi storiograficamente approfondite in *HN*, sono state criticate da A. Caracciolo, che dubita di questi schemi interpretativi di Löwith (cfr. *infra*, pp. 68-70). L'autore italiano, tuttavia, riconosce il valore delle analisi löwithiane del saggio *KN1*, definendolo anche il germe del successivo *HN* (Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, op. cit., p. 62). Caracciolo, però, non accenna minimamente ad una proto-concezione di antropologia filosofica di Löwith presente in questo lavoro (o nell'altro gemello *KN2*) che si sarebbe poi sviluppata successivamente; questo perché la recezione löwithiana in Italia si è sempre - e spesso continua a farlo anche oggi - soffermata sul Löwith storiografo e critico della filosofia della storia, fomentando, involontariamente, il suo presunto *deficit* speculativo che non lo renderebbe un «filosofo». Il merito, ricordiamo le letture più importanti, di O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, op. cit., E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, op. cit., e A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, op. cit., è nell'aver proposto una lettura del Löwith *filosofo* prima che del Löwith *storico della filosofia*.

¹⁶⁸ Cfr. in riferimento a Nietzsche K. Löwith, *KN1*, p. 73 (trad. it. p. 246).

¹⁶⁹ K. Löwith, *Kierkegaards Sprung in den Glauben* (1956) in *SS*, III, pp. 239-255, qui p. 240 (trad. it. *Il salto nella fede di Kierkegaard*, in *Storia e fede*, op. cit., p. 98). Löwith, nella citazione riportata, allude al noto scritto di K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, W. de Gruyter, Berlin 1931 (trad. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982).

recezione del pensiero di Nietzsche. Nietzsche e Kierkegaard non sono più, infatti, una guida filosofica e spirituale per la condizione - e *conduzione* - culturale della tarda modernità nella quale assistiamo ad uno spostamento del baricentro del sapere, da sfera esclusiva e per pochi, verso la sua completa generalizzazione e massificazione. Da un altro lato, la ragione è di tipo sociale e culturale in senso ampio. La società attuale tardo-moderna (senza parlare poi della nostra del terzo millennio) è talmente cambiata in se stessa, ha talmente sovvertito i suoi principi e presupposti, da non seguire più, come un tempo, delle considerazioni strettamente spirituali e critiche come quelle nietzscheane, soprattutto, o kierkegaardiane, che in passato hanno infervorato generazioni e generazioni di intellettuali, in particolare, giovani. Quanti di noi tardo moderni, infatti, potrebbero ancora pretendere di essere *medici della cultura* alla Nietzsche, di sovvertire tutti i valori odierni, o di mettere in gioco davanti al Dio biblico le sorti della propria esistenza? È avvenuto un mutamento generale dei tempi che non ci permette più una immedesimazione filosofica e spirituale sincera, giusta e critica allo stesso tempo, non solo con la filosofia di Nietzsche e Kierkegaard, ma con le stesse esigenze del loro tempo che sono solo parzialmente *ancora le nostre*.

IV. L'antropologia filosofica di Karl Löwith: la «strada praticabile»

§ 1 Premessa

Iniziamo l'ultima parte del nostro lavoro con una premessa, in modo da chiarire il concetto - uno dei concetti chiave - che si dimostrerà essere basilare per una comprensione complessiva dell'antropologia löwithiana. Passeremo poi ad una breve discussione del significato che il termine e la disciplina «antropologia filosofica» riveste per Löwith, notando in quale *modo* e in *quale* contesto il filosofo la collochi storicamente e teoreticamente e quali siano i suoi autori di riferimento. In questa sezione andrà, inoltre, discussa la posizione di Löwith in riferimento all'antropologia filosofica classica e ai suoi nomi tutelari, in modo da dimostrare tanto elementi comuni quanto quelli di originalità e distanza della prospettiva di ricerca löwithiana. A concludere, l'esposizione vera e propria della «strada praticabile» dell'antropologia di Löwith che sconfinava nella delineazione di una *Weltphilosophie*, un sentiero chiaro e accessibile quanto problematico e impervio allo stesso tempo, poiché - come vedremo e studieremo successivamente nell'*Excursus* - la via antropologica löwithiana solo abbozzata sembra confrontarsi direttamente, ma involontariamente, con alcune esigenze più tipiche della modernità stessa, proponendo così (cosa al di fuori del volere di Löwith e della sua concezione di *filosofia*) una sua attuazione «pratica».

§ 2 Il cosmo: breve storia della sua distruzione

Nel saggio del 1960 *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*,¹⁷⁰ Löwith ripercorre la storia della «degenerazione» del concetto di *cosmo* proponendo al lettore un'altra ricostruzione del pensiero occidentale. Ricostruzione che si presenta, nuovamente, come una *ontologia* di una perdita, un'altra *Verfallgeschichte* dopo quelle più note di *Von Hegel zu Nietzsche* e *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. A farne le spese, in questo caso, è il concetto di cosmo che perde le sue prerogative originarie per subire una mutazione, un *pervertimento*, che inficia la sua stessa sussistenza in qualità di concetto e di sfera esperienziale dell'umano. Il saggio, che non conosce, purtroppo, una edizione italiana, è rilevante poiché da un lato riassume alcuni concetti fondamentali dell'antropologia filosofica di Löwith orientata *cosmologicamente* - benché non si faccia esplicitamente cenno alla questione dell'uomo in quanto tale e della sua costitutiva ambiguità -, una concezione esposta non organicamente ma in vari saggi a partire dagli anni Cinquanta; dall'altro lato, il saggio anticipa la grande (e ultima) ricostruzione del pensiero esposta nel libro *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* del 1967, un lavoro il quale, partendo dalla constatazione della perdita moderna del cosmo per mano dell'opera (*paradossalmente*) desacralizzante del cristianesimo, intende proporre una filosofia depurata dalle sue premesse teologiche cristiane che ponga la *Menschenfrage* su principi non dogmatici, recuperando la dimensione cosmologica della vita umana e fuoriuscendo dalle secche antropologicamente improduttive dell'ontologia della coscienza occidentale di matrice cartesiana. Nel saggio del 1960, quindi, che contiene *in nuce* questa «ontologia della trasformazione» della filosofia occidentale e il momento del più generico passaggio da un fondamento unico a quello plurale, Löwith chiarisce come il cosmo, il quale dalla classicità greca e pagana era inteso come un «Tutto» sacro, perfetto, ingenerato e imperituro, sia poi decaduto - causa, come accennavamo, l'irruzione della visione cristiana del mondo e la conseguente, in età moderna, immagine scientifica del mondo - in qualcosa di caduco, peccaminoso e di *mondano* che non include l'uomo all'interno di sé, ma, anzi, ne è da esso fatto oggetto e disprezzato, ignorato, sfruttato, e, quindi, *nientificato*.

La nozione di *cosmo*, così come era intesa dall'antichità, è data dal suo carattere *imperituro*, *sempiterno*, dal suo essere l'eterno Tutto (*to holon*): «la divina ed eterna totalità di ciò che per natura esiste e rimane così com'è, *id quod substata*».¹⁷¹ Il fatto mirabile del *mondo*, non è tanto il fatto che esso esista, ma che esso è proprio in questo modo: un tutto ordinato, cosmico, armonico e

¹⁷⁰ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, op. cit.

¹⁷¹ K. Löwith, *GWM*, p. 8 (trad. it. *Dio, uomo e mondo...*, op. cit., p. 9).

non caotico. In quanto *ordine* del mondo il *cosmo* è «buono e bello», è «la realtà più grande e somma», è un ordine che esiste così e non altrimenti, poiché perfettamente necessario. Questa visione del mondo eterno che non conosce *creazione* poiché non è frutto di un Dio sovraumano e perfetto né tanto meno dell'uomo mortale, è una concezione che è propria dei presocratici e che si protrae fino al I secolo d.C. dove è ancora presente in Plinio, storico e naturalista. Più volte Löwith, nei suoi scritti, ricorda il noto frammento n. 30 di Eraclito, dove si decanta il carattere necessario, imperituro del mondo: «Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dei e gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si spegne e si accende secondo giusta misura».¹⁷² Il *cosmo* è la realtà più grande e più bella, oggetto primo e decisivo della filosofia, compito della quale ricorda Löwith, è di indagare la verità nascosta nel mondo manifesto. Il cosmo - non essendo *creazione* di una entità superiore trascendente - necessario e sempiterno è «perfetto» e governato in se stesso, quindi *divino*, al di là di una imposizione di leggi o forme da parte di un intelletto *esterno*. Proprio perché *divino* allora la filosofia diviene una attività *celeste*, in quanto interroga il mondo «ordinato» e ne trae indicazioni per la vita terrena.

Con l'irruzione del pensiero biblico e della dottrina della creazione l'orizzonte *naturalistico*, scompare, viene ridotto e *de-naturalizzato*. La fede in un Ente creatore onnipotente che crea dal nulla porta necessariamente alla negazione che tutto «il mondo visibile» compreso l'uomo, «esistano per natura». L'inizio di questo mondo è posto, quindi, in un principio *al di fuori* di esso, poiché la *physis* non ha più quell'autonomia creativa che la caratterizza come un qualcosa di auto-generantesi all'interno di un cosmo che sussiste già di per sé. Il mondo naturale viene *annullato*: il cosmo non suscita più stupore per la sua bellezza e per il suo ordine eterno ma perché creazione amorevole del Dio invisibile che si rivela all'uomo tramite «la parola». La dimensione della «verità», così, passa dal «vedere» della gremità al «prestare ascolto» alla parola divina che si situa *oltre* il mondo naturale. La verità del mondo, come spiega S. Agostino nel *De Civitate Dei* (XI, 4) non è più nel suo essere così e non altrimenti, ma nella *fede* nel Dio creatore, che si enuncia a noi tramite la sua parola nella Sacra Scrittura. La natura diviene semplicemente *ars Dei*, qualcosa di contingente e perituro che potrebbe essere anche diversamente da come il Signore l'ha creata. Si arriva così a definire il mondo come *empio* e bisognoso di una «redenzione»; «mondano» diviene sinonimo di «carnale» e «peccaminoso» e il *contemptus mundi* medievale è la conseguenza del biblico: «l'amore per il mondo è inimicizia verso Dio» (*Giacomo*, 4, 4). Il cristianesimo attua una

¹⁷² Ivi, p. 6 (trad. it. p. 7). Cfr. inoltre *Die beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen* (1959/60), in *SS*, III, pp. 275-297, qui p. 277; *Schöpfung und Existenz*, in *SS*, III, op. cit., p. 256 e sgg. (trad. it. op. cit., p. 69 e sgg.); *Welt und Menschwelt*, in *SS*, I, op. cit. p. 302 (trad. it. *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., p. 327).

vera e propria *distruzione e desacralizzazione* del mondo che nelle sue estreme conseguenze prende forma di un paradosso: se il mondo naturale e fattuale per i Greci era qualcosa di scontato e di *evidente* che non aveva senso discutere, nella prospettiva biblica e *creazionistica* questo mondo, *voluto e creato* dalla volontà di Dio, diviene problematico perché esso è il «mondo della carne» dove le cose sono «peccaminose e caduche». Se il mondo e l'uomo sono frutto di un atto di amore di Dio, l'essere e l'ente, allora, assumono il carattere della contingenza: essi avrebbero anche potuto non esserci o essere in modo diverso da come sono. È inevitabile che a questo punto sorga, all'interno del pensiero cristiano, la domanda che muove tutto il pensiero occidentale: questione che Löwith ritiene assurda e improponibile per il pensiero classico greco. La teologia cristiana, infatti, si domanderà: se il mondo, tutti gli enti e quindi l'uomo, sono qualcosa dovuti alla volontà sovrumana di un Dio onnipotente, e, di conseguenza, che avrebbe avuto la capacità anche di permettere che il mondo e l'uomo non venissero mai creati, *perché* allora l'uomo e il mondo *esistono*? «Questo problema dell'essere fondato sulla fede nella creazione, nel senso del *quod est*, non poteva essere posto da Platone e da Aristotele con tanta radicalità. A loro mancava la assolutezza, o per dire altrimenti, la absurdità cristiana, post-cristiana e non-cristiana del concetto di esistenza condizionato dall'idea della creazione».¹⁷³

La *Weltanschauung* cristiana implica, infatti, una revisione totale dell'apparato concettuale e categoriale della metafisica (e della *fisica*), mutamento che si protrarrà anche nella sua versione post-metafisica, la quale, come abbiamo visto nei capitoli precedenti dedicati alla logica della secolarizzazione, si presenta come (apparentemente) *non* cristiana. In seguito a questa mutazione e rivoluzione tanto del linguaggio quanto dei concetti della metafisica, sarebbe a dire, della *filosofia in generale*, muta di conseguenza anche la disciplina filosofica che, secondo Löwith almeno, ne incarna per eccellenza il motivo fondamentale: l'*antropologia filosofica*. La *Menschenfrage* non sarà più qualcosa che concerne l'uomo in quanto essere naturale, nella sua complessità e ambiguità anche relazionale rispetto all'altro uomo e al mondo naturale *in sé*, ma, sembra avere, in età moderna, la tendenza a *risolversi* (è, ovviamente, un eufemismo) nell'auto-coscienza dell'uomo, nell'esame critico (kantianamente parlando) delle facoltà gnoseologiche dell'umano e nell'esercizio delle sue facoltà razionali, nell'esame, anzi, nella *costruzione* del proprio mondo esteriore che non viene più inteso quale mondo *naturale*, ma quale *oggetto*. Perduta la dignità di cosmo ingenerato e increato, il mondo è un *oggetto* di cui dobbiamo addirittura garantire *noi* la *presenza* attraverso una sua *distruzione* concettuale. Cartesio *ri-costruisce* il mondo fisico - la sua verità messa in dubbio a partire dalla riflessione di sé - partendo da un chiarimento introspettivo circa le proprie possibilità

¹⁷³ K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, op. cit., p. 272 (trad. it. p. 92).

gnoseologiche. La costruzione del mondo secondo Cartesio, il vero e proprio fautore in filosofia della «rivoluzione copernicana»,¹⁷⁴ presuppone la distruzione metodica della propria certezza di un mondo pre-(e *ben*) ordinato secondo leggi: è l'uomo, quindi, che organizza e modella il mondo, esercitando il pensiero, tramite le «idee» certe, *matematiche*. Il mondo nella sua *fenomenicità*, elemento di *stupore* prima e di *scienza speculativa* poi nell'orizzonte di pensiero classico pre-cristiano, viene messo in dubbio, de-mondizzato e de-sensibilizzato e ricostituito come *res extensa* a partire dalla *res cogitans*: è il mondo della moderna scienza matematica della natura. Tale comprensione del mondo, che riflette la stessa suddivisione accademica classica della scienza in scienze storiche dello *spirito* e scienze matematiche della *natura*, rimanda ad una svalutazione stessa del mondo naturale. Non essendo più nemmeno presente in sé e per sé, poiché non ha coscienza di sé (Cartesio, appunto, ma anche Hegel), il mondo si distingue dalla piena consapevolezza di sé dell'uomo creatore e «legislatore fenomenico» (Kant). In età moderna il mondo cambia immagine e la stessa filosofia lo comprende sempre meno a partire dalla sua presenza sensibile arrivando al suo completo disconoscimento. Adottando il linguaggio delle moderne «filosofie della riflessione», il mondo come noi lo conosciamo, comincia ad essere «costituito» a partire dalla «coscienza» e dal rapporto che noi abbiamo con esso. Löwith tira una linea interpretativa diritta che parte da Agostino e arriva fino ad Heidegger, illustrando così il passaggio all'auto-riferimento (*Selbstbezug*) a discapito del mondo naturale e dell'empirico. Agostino, infatti, in quanto cristiano, non ricava la certezza dall'«evidenza del mondo sensibile», bensì dall'«auto-riferimento al *se ipsum*», dalla certezza di esistere e di vivere come persona; Cartesio ricava dalla *res cogitans* la verità matematica e indubitabile della *res exstensa*, del mondo. Si arriva poi ad Husserl, Jaspers e Heidegger dove non si ha più a che fare con il mondo naturale, empirico, ma con un «orizzonte totale» della nostra coscienza intenzionale e delle sue «prestazioni coscienziali» (*Leistungen*), o con un «orientamento del mondo» con riferimento alla chiarificazione della propria esistenza o del nostro sempre proprio «Essere-nel-mondo».¹⁷⁵ Quello che abbiamo di fronte è il passaggio (che risponde alla dinamica della secolarizzazione) dal ritirarsi nell'interiorità della fede cristiana - l'«auto-riferimento» alla propria coscienza - alla moderna forma esistenziale della «perdita del mondo» (*Weltverlust*) che farà dell'uomo un «non essere più presso di sé nella totalità del mondo», un *Heimatlos*, un sentirsi senza posto e spaesato, una «e-sistenza» (*Ek-sistenz*) contingente, *gettata* in un mondo assurdo che non sa né *come* né *da dove* sia piovuta.¹⁷⁶ A questo

¹⁷⁴ Cfr. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, op. cit., p. 12.

¹⁷⁵ Cfr. Ivi. p. 7. Cfr. anche *Welt und Menschwelt*, op. cit., qui p. 309 (trad. it. op. cit., p. 336).

¹⁷⁶ Esemplare, in proposito, il noto passo di Kierkegaard tratto dalla *Wiederholung*, passo che più volte Löwith cita nei suoi lavori: «Si ficca il dito in terra per odorare in che terra ci si trova. Io ficco il dito nell'esistere - non odora assolutamente di nulla. Dove sono? Che significa: mondo [...]? Chi mi ha attirato nel tutto e ora là mi abbandona? Chi sono? Come sono venuto al mondo; perché non mi fu chiesto? Perché non fui edotto di usi e costumi, ma fui messo in

stato di cose si arriva, quindi, con l'irrompere del cristianesimo che prende il sopravvento sulla visione classica del mondo: ha luogo una vera e propria svalutazione della fisicità e della naturalità tanto del mondo inteso come cosmo quanto dell'uomo stesso. La corporeità, la fisicità, l'*empiria*, non essendo più indici di riferimento e di comprensione né di se stessi né dell'esterno, vengono intesi come qualcosa che *eccede* l'individualità e la personalità dell'uomo, del *cristiano*, un qualcosa, il mondo, che non include più al suo interno, in modo *ordinato*, l'uomo mortale inteso dalla visione classica come un «fenomeno» complessivo del cosmo: ri-*gettati* dal mondo lo stupore non è più rivolto al mondo (costituito da leggi razionali) ma all'uomo stesso. Sebbene questo passaggio dallo stupore pre-socratico e classico per il mondo a quello per l'uomo possa essere compreso come l'inizio dell'antropologia filosofica in senso stretto, poiché l'uomo diviene *la questione in quanto tale* della filosofia, la *Menschenfrage*, tale inversione di rotta, tuttavia, parte già dal presupposto, anzi, dal pregiudizio cristiano e antropocentrico che intende il mondo - che è *contingente*, quale creazione di Dio per l'uomo e poi, secolarizzato - quale un semplice *utilizzabile* dalla tecnica per scopi umani. Löwith spiega, tanto nel saggio del 1960 quanto anche e soprattutto nel lavoro del 1967, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, che il mondo naturale, nella nostra prospettiva *moderna*, non esiste più in sé e per sé, nella sua *presenza*, ma si risolve in un concetto che dischiude sì un *ordine*, ma frutto, tuttavia, non di un *logos* o di una *armonia* naturale (*divina* in se stessa, poiché perfetta, eterna e imperitura, e non frutto di un atto di volontà di una qualsiasi trascendenza estranea al mondo), bensì di un *calcolo*, di una disposizione sperimentale matematica. L'immagine moderna del mondo tende alla sua codificazione (e non tanto alla sua *de*-codificazione, poiché l'enigma del mondo è e rimane ancora inviolato dalla moderna scienza della natura nonostante i suoi numerosi «progressi»¹⁷⁷) in leggi, in una griglia razionale, che tende certamente alla comprensione del mondo, a partire, però, da una propria pre-comprensione matematica, in modo che il ricercatore alla fine dell'indagine - in modo non dissimile al procedimento ermeneutico heideggeriano che Löwith ha criticato - ritorni a se stesso e al risultato che *intendeva* ottenere.¹⁷⁸ La moderna coscienza filosofica e scientifica, secondo Löwith, ha rinunciato all'apporto più grande della concezione classica del cosmo: intendere questo

fila, quasi fossi comprato da un venditore di anime? Come sono divenuto interessato nella grande impresa che viene chiamata realtà? Ma perché devo soprattutto essere interessato? Non è questa una questione libera?».

¹⁷⁷ Löwith si domanda in *Schöpfung und Existenz*, op. cit., p. 263 (trad. it. p. 79) se veramente questa scienza moderna che disconosce il carattere eterno e autonomo della *physis* riducendo il mondo fisico ad un sistema di relazioni di «*quanta* di energia che si può rappresentare con equazioni matematiche», possa spiegare meglio o si faccia comprendere di più rispetto alla vitalità cosmica e spontanea delle varie cosmogonie e metafisiche di Aristotele o Paracelso. Cfr. anche *Das Verhängnis des Fortschritts* (1963), in *SS*, II, pp. 392-410, qui p. 410 (trad. it. *La fatalità del progresso*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 143-170, qui p. 169).

¹⁷⁸ Löwith cita in diverse occasioni (cfr. per esempio, *Welt und Menschwelt*, op. cit. p. 298; trad. it. p. 322) il fisico W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg 1955 (trad. it. *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano 1985).

come «ordine» complessivo e totalità *vivente*, dove l'uomo e tutti gli esseri terreni trovavano una collocazione determinata. Rinunciando a tale comprensione del mondo, rinunciando alla sua stessa *vitalità* e *fisicità*, la scienza moderna della natura e la filosofia contemporanea non riescono nemmeno a cogliere il mistero della vita e del rapporto tra uomo e mondo, poiché avviluppata nel meccanicismo estremo di questa costruzione concettuale. A noi moderni e post-cristiani, imbrigliati in questa griglia razionale, è preclusa anche la comprensione dei rapporti sensoriali, fisici e psichici tra uomo e mondo, un tema che viene alla luce, e purtroppo non approfondito, nel saggio postumo *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* che discuteremo successivamente.

«Come potrebbe un meccanismo universale composto di questa materia, senza la vitalità di un cosmo pieno di spirito, una fisica senza *physis* e una natura senza *logos*, rendere possibile l'esistenza semplicemente di un virus o addirittura di un uomo pensante e come potrebbe rendere comprensibile la connessione di un occhio che osserva il mondo con la luce del sole, formatosi proprio per il vedere?». ¹⁷⁹

La strada verso la distruzione del cosmo, se è stata aperta dal cristianesimo e dal suo potere desacralizzante che ha emancipato l'uomo dalla paura per le potenze cosmiche e naturali, ha avuto uno dei suoi battistrada moderni in Kant. Il filosofo, tramite la discussione critica delle antinomie cosmologiche, ha liquidato totalmente la concezione del cosmo ricolmo di vita risolvendo il mondo in una semplice idea regolativa della nostra ragione, sottraendogli una concretezza effettiva e relegandolo a semplice orpello, oggetto, per di più, *apparente*, a semplice costrutto razionale a cui non corrisponde nessuna realtà. ¹⁸⁰ Reso il mondo un oggetto, frutto di un calcolo, si arriverà alla situazione di renderlo un *utilizzabile*. ¹⁸¹

¹⁷⁹ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 10 e sgg. Cfr. anche *Welt und Menschwelt*, op. cit., p. 306 (trad. it. pp. 332-333): «La critica di Kant distrugge, accanto alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, anche quella cosmologica e quella fisico-teologica [la traduzione italiana riporta, erroneamente, «fisico-teleologica»], per salvarne una morale. Il mondo, nella sua unità e totalità, si scompone in due ordini disparati, dei quali uno si fonda sulla libertà, mentre, quanto all'altro, sarebbe sufficiente disporre di un pezzo di materia per poter da esso, in base a leggi meccaniche, costruire un mondo». Cfr. anche *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in *SS, V*, op. cit., p. 162 (trad. it. in *Hegel e il cristianesimo*, op. cit., p. 63) dove a Kant è affiancato Hegel: «La verità del mondo è per Hegel la sua "idealità", cioè il suo originarsi nell'idea assoluta, eterno divino spirito che crea, mantiene eternamente e partorisce a relativa autonomia il mondo come "altro" ed "esteriore": in relazione allo spirito sovramondano il mondo è l'"esteriorità stessa"».

¹⁸¹ La matrice di questo processo, che ha portato alla riduzione del mondo naturale a semplice oggetto della ragione, va ricondotta allo stesso racconto biblico della creazione e alla volontà divina che fa dono all'uomo del mondo rendendolo accessibile e sfruttabile. Il secondo passaggio è nel momento in cui l'uomo dà un nome agli oggetti e agli esseri che lo circondano; chiamandoli per nome, più che definirli, li *ni-entifica* nella loro specificità di essenze libere, rendendoli tutti indiscriminatamente *mezzi* per uno *scopo*: il dominio del mondo naturale.

L'antropologia filosofica di Löwith, seguendo strade diverse dall'antropologia filosofica classica, cercherà di recuperare un rapporto vivo e non «oggettualizzante» (non *ni-entificante*) con il cosmo, intendendo comprendere il rapporto dell'uomo con questo e il rapporto del cosmo con l'uomo stesso. «Quando ci riferiamo al mondo della natura, ci comportiamo nei suoi confronti e “costituiamo” un determinato rapporto con esso, a sua volta anche il mondo, da parte sua, si rapporta a noi e condiziona il nostro comportamento verso di esso».¹⁸² Tale rapporto è *biunivoco*, fatto di un doppio rimando che instaura una relazione costante tra l'uomo e il mondo, uno scambio relazionale pieno a tutti gli effetti che riconosce un suo momento specifico proprio nella fisicità e nelle percezioni sensoriali: un gioco di scambi che la *nostra attuale* visione scientifica del mondo, univoca e unidirezionale, ha interrotto. Il mondo, tuttavia, nella sua presenza empirica, sovrumana e autonoma, non ha interrotto questa relazione con l'uomo: esso rimane sempre lo stesso, sussiste in sé e per sé, e muta solamente il nostro approccio, spesso *violento*, di avvicinarsi a lui.¹⁸³ Anche qui è fondamentale il momento della *relazione*: il cosmo sembra assumere le vesti di un *Alter* che ci sta di fronte non semplicemente in qualità di *Gegenstand*, di semplice oggetto, ma nella sua concretezza empirica e vitale, capace di accogliere una relazione da parte dell'uomo e, allo stesso tempo, di relazionarsi esso stesso a lui nel dispiegarsi delle sue potenzialità: il cosmo (e la natura) *vive*. Il cosmo, in quest'ultima fase di pensiero di Löwith, non è più unicamente un mondo *sociale* costituito da relazioni di individui dove è l'uomo ad avere una preminenza sul mondo (un mondo letto, quindi, a partire da una prospettiva antropocentrica che distingue il mondo, *Welt*, ancora in *Mitwelt* e *Umwelt*)¹⁸⁴ ma un mondo naturale organizzato e plasmato da un'unica forza che non ha più il carattere della trascendenza extra e sovra-mondana, ma quello della *physis*.

¹⁸² K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, op. cit., p. 20.

¹⁸³ Cfr. Ivi, p. 22: «Che l'uomo moderno, emancipato, lasciato libero e abbandonato mediante la tecnica scientifica divenuta universale, *faccia tutto quello che può fare* non “imitando” semplicemente la natura, ma trascendendola senza misura e ingegnosamente, tutto questo potrebbe avere la sua più lontana e più profonda ragione ancora nell'esempio di Dio, la cui volontà creatrice ha creato il mondo per amore dell'uomo. Nonostante questo, il mondo, al quale noi apparteniamo non potrà mai diventare il nostro né della stessa specie del mondo umano. Esso rimane sempre lo stesso: sovraumano e assolutamente autonomo. Se supponiamo che potrebbe riuscire all'uomo di dominare il mondo della natura così come esso domina il suo ambiente (*Umwelt*), nonché di portare a compimento l'equazione di Bacone tra sapere e potere, allora in tal caso l'uomo non sarebbe più uomo e il mondo non sarebbe più mondo».

¹⁸⁴ Per la comprensione e la spiegazione di questi concetti, desunti dallo scritto di abilitazione di Löwith - il primo lavoro in cui il filosofo delinea un'antropologia della intersoggettività di orientamento, però, *antropocentrico* e non cosmologico - rimandiamo alla recente e dettagliata tesi di dottorato di A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, op. cit. che ha per oggetto proprio la prima antropologia di Löwith. Abbiamo già discusso il tema di fondo dello scritto di abilitazione di Löwith, dove l'individuo, nel suo ruolo sociale, si relaziona agli altri esseri sociali portatori anch'essi di un ruolo. Il mondo, tuttavia, benché venga inteso da Löwith, in questo caso, primariamente come sociale, *condiviso* (la *Mitwelt*) e poi come naturale (inteso come ambiente fisico-spaziale, la *Umwelt*), secondo noi non scompare e rimane comunque presente, poiché è «indice» della stessa struttura socio-relazionale dell'uomo. Se la nostra interpretazione fosse giusta si potrebbe attenuare l'antropocentrismo del primo Löwith, così da essere presente una attenzione cosmologica solamente «oscurata» da questa precedenza socio-relazionale.

§ 3 L'antropologia filosofica e la *Sonderstellung* di Löwith

Cerchiamo ora di collocare Löwith all'interno della temperie culturale, filosofica e accademica, comunemente denominata *antropologia filosofica*.¹⁸⁵

Iniziamo con la constatazione di una *assenza*: nel panorama speculativo di Löwith, a parte rari e scarni cenni, non esiste un confronto diretto né con i problemi dell'antropologia filosofica *classica* né con i suoi nomi tutelari. Proprio per questo motivo anche il nostro contributo non potrà andare molto oltre ad una riflessione circa questa *assenza* e all'osservazione dei punti di vicinanza tra la riflessione löwithiana e quella dell'antropologia filosofica, definita, per l'occasione *classica*. Con questa «etichetta» intendiamo quella corrente di pensiero filosofico che ha nelle personalità di Scheler, Plessner e Gehlen i suoi esponenti fondatori più significativi. Löwith, che utilizza molto spesso il termine «antropologia filosofica» - poiché per lui, a tutti gli effetti, la filosofia è *in primis* proprio *antropologica* avendo per oggetto la *Menschenfrage* -, si considera lui stesso, in senso lato, fin dallo scritto di abilitazione del 1928 che fonda i problemi etici a partire dall'antropologia, un «antropologo della filosofia». Ciò nonostante il suo percorso antropologico, se corre parallelo a quello dell'antropologia filosofica *classica*, si distingue singolarmente su vari fronti. Per «antropologia filosofica», infatti, Löwith intende le posizioni sperimentali, al limite della psicologia del «profondo», di Kierkegaard e Nietzsche: i due avventurieri dello spirito che Löwith prese in esame - eleggendoli almeno per un periodo (in particolar modo negli anni Trenta) a compagni di ricerca scientifica - nei due noti saggi del 1933 già discussi. Sono loro, infatti, i *fondatori* dell'antropologia filosofica, i primi che posero il problema della definizione dell'uomo nell'epoca del nichilismo e dell'avvenuto crollo dell'orizzonte di senso cristiano. Il saggio, se vogliamo *insolito e curioso*, apparso postumo nel 1975, il quale fin dal titolo che porta, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, ha tutta l'aria di un confronto specifico con questa corrente e con i suoi esponenti di punta, non accenna, tuttavia, né a Kierkegaard né a Nietzsche, né a Scheler, Plessner o Gehlen, i successivi sistematizzatori «accademici» (nelle due sfumature di senso) della disciplina. Il contributo, che dovrebbe risalire intorno alla fine degli anni Sessanta, è significativo

¹⁸⁵ Un tentativo del genere, *Naturalitas. Löwith e l'antropologia filosofica*, è stato intrapreso da A. Cera in un *Vortrag* tenuto alla TU di Dresda il 31.5.05. Il testo della conferenza è ora in *Appendice* a A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, op. cit., pp. 152-162. Cfr. anche W. Ries, K. F. Kiesow, *Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart*, op. cit., pp. 79-99. In questo lavoro si coglie la particolarità dell'antropologia filosofica di Löwith (intesa come una *Ausnahmeerscheinung*): il suo non riferirsi alla disciplina né in senso accademico kantiano-diltheyano, né nel senso poi divenuto comune nel XX secolo (in riferimento ai vari Scheler, Plessner e Gehlen). Si tralascia, tuttavia, la rilevanza - centrale, come abbiamo visto - della filosofia sperimentale di Kierkegaard e Nietzsche per l'approfondimento e la messa in questione del problema antropologico in relazione a quello del nichilismo.

perché Löwith deduce la questione fondamentale dell'antropologia filosofica dalla condizione di crisi scaturita dalla *Vollendung* hegeliana e dall'irruzione delle correnti *rivoluzionarie* degli hegeliani che cercarono di dischiudere la filosofia dal concetto trasformandola, in vario modo, in *prassi*. Gli autori presi qui in esame, «inabissati» nella *Menschenfrage*, - sapientemente *affiancanti* ma *non contrapposti* in modo da solamente intuire per quale fazione Löwith sembri propendere - sono, curiosamente, l'hegeliano K. Rosenkranz e il goethiano «psicologo filosofico» C. G. Carus. Sullo sfondo ancora le due immagini fondamentali della ricostruzione storiografica löwithiana del XIX secolo: *Hegel* e *Goethe*, con una predilezione per il secondo (Löwith non ne fa mistero), poiché è nota l'attenzione del poeta di Weimar per l'indagine del mondo naturale e per l'osservazione dei fenomeni non su di un piano astratto, *scientifico*, ma *empirico* e *intuitivo*. Questa tensione antropologica che nasce dalla predilezione per autori apparentemente *non canonici*, conduce Löwith a richiamarsi a Schopenhauer e alla sua *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, allo psichiatra E. Straus, che condusse delle ricerche sul sonno quale uno tra i fenomeni che *misteriosamente* contraddistinguono l'uomo passando in questo stato *inconsciente* un terzo della sua vita, e, per concludere, a E. Kretschmers, lo psichiatra e neurologo che tentò di sviluppare una teoria delle passioni tra caratteriologia e fisiognomica. Sono tutte teorie, quelle appena elencate, che chiariscono e sostengono la *precedenza* della vita incosciente, del lato oscuro e irrazionale dell'uomo sul suo lato cosciente, consapevole, razionale. Non è quindi un caso che lo stesso Löwith faccia riferimento a Nietzsche quale nome tutelare e pionieristico dell'antropologia filosofica, il filosofo che, portando alle estreme conseguenze le intuizioni di Schopenhauer comprese a fondo, portandone a galla la sua «fenomenologia», il sostrato irrazionale e inconsapevole della razionalità e della vita cosciente. Löwith estende l'orizzonte ermeneutico dell'antropologia filosofica ad un ambito di conoscenze *poco* accademiche, le quali, seppur con intento scientifico, non riescono a concretizzare scientificamente, con risultati empirici e tangibili, questo lato oscuro della vita umana. Non si dimostra proprio così, del resto, la *Zweideutigkeit* e la *Spaltung* costitutiva dell'umano, il suo non essere dimostrabile e comprensibile attraverso uno schema, una griglia razionale, pre-costituita a priori e corrispondente al risultato che già in precedenza la scienza vorrebbe ottenere? Il *non essere da ultimo definibile* in una formula esatta, conclusa, sembra essere non solo la peculiarità dell'uomo ma il suo stesso *destino* di essere vivente. Sappiamo con precisione cos'è un animale, conosciamo le sue abitudini di ogni tipo, la sua costituzione fisica, fisiologica, la sua origine e ne intuiamo la sua evoluzione, ma chi (o *che cosa*) può dirci con esattezza *che cos'è un uomo* nello stesso momento in cui noi che c'interrogiamo su questo mistero scriviamo migliaia di pagine che rimangono, molto spesso, solo vuote parole, non raggiungendo mai l'obiettivo?

Riprendiamo, ora, la questione della *Sonderstellung* di Löwith nell'ambito dell'antropologia filosofica ritornando ai nomi tutelari di questa disciplina *stricto sensu*. Löwith dedica esplicitamente a Scheler un unico saggio nel 1935 - già ricordato nei suoi temi centrali - per poi farvi successivamente riferimento solo in modo saltuario. Nel suo scritto di abilitazione il filosofo viene citato più volte senza dare luogo ad un vero e proprio confronto: benché il fenomenologo sia tra gli autori di riferimento di Löwith e, soprattutto, compare citato nel testo diverse volte il suo capolavoro all'epoca appena pubblicato (anche'esso nel 1928 come *Das Individuum*) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, il vero e proprio progetto antropologico di Scheler, Löwith si limita alla critica della sua concezione del *fremdes Ich*.¹⁸⁶ Abbiamo accennato, parlando di Scheler, alla «fenomenologia»: è, questo, infatti, il retroterra filosofico che il filosofo ha in comune con Löwith. Entrambi, seppur in periodi diversi, si formarono a questa disciplina; Scheler, a Monaco, fece parte (dal 1906) del noto *Münchener Kreis*, fondato dai fenomenologi A. Pfänder e M. Geiger, i due successivi professori di Löwith che lo indirizzarono nel 1919 a Freiburg da Husserl. Con Geiger, poi, Löwith conseguì nel 1923 il dottorato di ricerca discutendo un lavoro su Nietzsche. Arrivato a Freiburg, la fucina del movimento fenomenologico, Löwith continuò ad interessarsi a Scheler (e a Husserl) benché la sua attenzione, come quella di altre decine di giovani affamati di spirito, venne subito catturata dal giovane Heidegger e dalla sua «ermeneutica della fatticità». Nel saggio del 1935 l'attenzione di Löwith per Scheler si rivolge *in primis* alla sua tendenza a cogliere la questione dell'uomo nella sua totalità, tendenza sistematica la quale, tuttavia, non ha un riscontro nella stessa composizione dell'opera del filosofo, estremamente frammentaria, disorganica e non rispondente ad un indirizzo preciso, con una direttrice fondamentale che sembra oscillare tra interessi sociologici e di filosofia della religione.¹⁸⁷ Ciò che divide Löwith dalla tendenza filosofica di Scheler, è il suo essere rimasto ancora imbrigliato nelle maglie della metafisica: non facciamo riferimento tanto alla nota distinzione dualistica - oramai un *canone* della storia della critica scheleriana inaugurato da Cassirer - tra *Geist e Drang* (*Spirito e Impulso*), quanto al fatto che, come Löwith stesso scrive, Scheler sembra maggiormente interessato alla posizione *metafisica* dell'uomo nel cosmo e meno a quella *naturale*, oggetto invece di superiore considerazione già nel Löwith della seconda metà degli anni Trenta, il quale, parallelamente ma in modo diverso da Heidegger (o da L. Strauss, come abbiamo visto dal carteggio con Löwith) proponeva già un *superamento* della metafisica e delle sue forme moderne (come lo *storicismo*). Questa implicita, ma forte, tendenza metafisica della filosofia di Scheler inficia, secondo Löwith, anche il suo progetto di antropologia filosofica che, in questo caso, si limita alla delineazione di una *Wertethik* con l'intento di confrontarsi con l'imperativo

¹⁸⁶ Cfr. K. Löwith, *IRM*, § 34, pp. 145-147; più stimolanti le critiche rivolte alle posizioni teologiche di Gogarten e di Ebner nei paragrafi § 35 e § 36, pp. 147-151.

¹⁸⁷ Cfr. K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, in *SS*, I, op. cit., p. 220 e sgg.

categorico kantiano e con il riferimento obiettivo ad una «naturale» (*metafisica?*) *Rangordnung der Werte*.¹⁸⁸ Da questa considerazione traiamo anche un'altra conclusione: in Löwith non c'è un approfondito studio dei valori, né tanto meno delle «passioni» o un interesse per la struttura delle emozioni (al limite un accenno, significativo ma solamente abbozzato, nel saggio postumo *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*) o per la riflessione concernente la morale: argomenti, invece, di fondamentale importanza in Scheler autore dei noti, ad esempio, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915) e *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). In Löwith, inoltre, non ha luogo un chiaro ed esplicito tentativo di costruzione di un'etica - argomento che rimane sullo sfondo, tratteggiato con un inchiostro appena percettibile, che non ha una discussione del tutto palese e organica -, la quale, tuttavia, nel momento in cui nel filosofo sembra venire alla luce un discorso di questo tipo, tende a rivolgersi alla condotta dell'intellettuale e del pensatore più che all'uomo in generale.¹⁸⁹ La stessa concezione dell'uomo, che emerge dagli scritti di Scheler, denota, secondo Löwith, una ambiguità di fondo determinata dalle stesse numerose oscillazioni personali e spirituali (*religiose*) del filosofo, le quali, muovendosi tra cristianesimo e anticristianesimo, fanno perfino accenno, in modo problematico, all'*Übermensch* nietzscheano.¹⁹⁰ Se prima della Grande Guerra Scheler tendeva ad una determinazione cristiana dell'essenza dell'uomo, poiché una fondazione di esso che sia semplicemente naturale o umana sembrava al filosofo illusoria senza un riferimento al Dio cristiano che ne determini la sua umanità, durante il conflitto abbandonò questo concetto dell'uomo propendendo per una idea di umanità generale caratterizzata dall'unità della cultura europea, per poi fare ritorno, dopo la conclusione della guerra, alla concezione cristiana con una orientazione cattolico-universale, dalla quale, successivamente si allontanò di nuovo.¹⁹¹ Sono tutte oscillazioni che denunciano in Scheler una precedenza del carattere metafisico e spirituale dell'interesse circa l'uomo sul suo lato più strettamente antropologico e naturale, nonché una meditata e sofferta riflessione sulla propria personalità e sul proprio rapporto con la fede e con la filosofia, questioni che, probabilmente, hanno caratterizzato e «pregiudicato» la sua antropologia filosofica. Una antropologia, quella di Scheler, la quale, percorsa proprio da queste tensioni molteplici, non ha trovato una organizzazione e sistematizzazione compiuta. Se Löwith ha avuto

¹⁸⁸ Cfr. Ivi, p. 222.

¹⁸⁹ Rimandiamo per questi temi al Cap. I, sez. IV, § 1 del nostro lavoro. Un interessamento di Löwith per l'etica in senso stretto, filtrata attraverso alcuni risultati di quella kantiana, è, invece, esplicito nella *Habilitationschrift* dove è proprio lo scopo della ricerca. Il sottotitolo di *Das Individuum*, è, infatti, *Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. Sulla ricezione löwithiana di Kant cfr. la posizione critica di M.C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, op. cit. pp. 55-84, in particolare pp. 66-78, e il meno critico A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, op. cit., pp. 97-114 che discute anche le tesi della Pievatolo. Una veloce digressione circa l'etica la ritroviamo nel breve saggio postumo *Atomenergie und menschliche Verantwortung*, op. cit.

¹⁹⁰ Su questo argomento cfr. E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.

¹⁹¹ Cfr. K. Löwith, *Die Einheit und Verschiedenheit der Menschen*, in *SS*, I, op. cit., pp. 250-251.

tutto il tempo di confrontarsi con l'opera di Scheler, questi, dal canto suo, non ha mai conosciuto Löwith, poiché morto nel 1928, l'anno in cui usciva il suo capolavoro *Die Stellung* (frutto di una conferenza organizzata l'anno prima da H. Keyserling) e lo stesso anno in cui l'allievo di Heidegger conseguiva la libera docenza con il suo *Das Individuum*.

Passiamo ora a ricordare brevemente gli altri due araldi della disciplina in questione, i quali, seppur in modo differente, e in tempi diversi, hanno conosciuto la produzione löwithiana, benché anch'essi non abbiano mai discusso organicamente le tesi di Löwith.

Gehlen si limita a ricordare di aver conosciuto l'opera di Löwith solo in tarda età, quindi, desumiamo, di non avervi tratto particolari fonti di ispirazione.¹⁹² Löwith, per contro, ha preso in esame il filosofo nel 1967 in un veloce *Excursus* del saggio *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*,¹⁹³ un *éscamotage* per riaffermare e consolidare alcune tesi esposte in precedenza: la «natura umana» è qualcosa che prende forma nel corso dei secoli e che non si dà mai in modo immediato all'uomo stesso ma sempre attraverso la mediazione di una *cultura*, di una *tradizione* con le sue convenzioni, siano esse primitive, siano esse altamente civilizzate. Sono temi, come notiamo, che ci rimandano indietro di oltre un trentennio, a quelle dense missive che Löwith e Strauss scambiarono intorno al problema della natura umana intavolando la discussione con il filtro filosofico di Kierkegaard e Nietzsche. Anche in queste brevi pagine dell'*Excursus* l'idea di fondo è la medesima: la natura umana è determinata dal nostro mutevole approccio al mondo, ed essa muta a seconda dell'evolversi delle diverse tradizioni sociali e degli atteggiamenti acquisiti. È insensato parlare di un comportamento «innaturale» poiché non c'è niente di veramente innaturale all'uomo quando uno stato di cose, un atteggiamento particolare, è consolidato dalla costanza, praticato sufficientemente a lungo fino a diventare esso stesso una convenzione, quindi, «naturale». «Che all'uomo possano essere "naturali" così tante cose diverse, non dice niente contro la natura umana, bensì la conferma, poiché - detto con Nietzsche - l'uomo è un animale "non determinato"».¹⁹⁴ Löwith, quindi, oltre trenta anni dopo, si vede nuovamente costretto a riaffermare la vanità della pretesa di un recupero della *Urschrift*, di un testo originario e fondamentale della natura umana che proprio ad essa possa dare una risposta definitiva e adeguata: se la natura umana si consegna a noi,

¹⁹² Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, op. cit., p. 162, nota 19, dove si riporta la comunicazione di Gehlen tratta da una lettera del 22.2.1958.

¹⁹³ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in *SS*, vol. V, pp. 186-220, qui pp. 213-214.

¹⁹⁴ Ivi, p. 214.

si *trasmette* (*überliefert*) solo attraverso una *tradizione* (*Überlieferung*), è logico pensare che essa venga ricevuta sempre in modo più *mediato*.

Un confronto tematico tra Plessner e Löwith sembra essere agevolato e facilitato dagli autori stessi, accomunati su vari fronti, e quello biografico-personale, e quello scientifico.¹⁹⁵ Entrambi vissero la miseria e la costrizione dell'esilio dopo la presa di potere nazista: Löwith riparò prima nell'Italia fascista ma non ancora antisemita, poi nel Giappone che andava sempre più consolidando la sua alleanza militare con la Germania nazista, per approdare, infine, negli USA poco prima della apertura delle ostilità di questo paese con il Giappone; Plessner, invece, trovò rifugio rimanendo in Europa, per la precisione in Olanda (l'esilio olandese fu, tuttavia, preceduto da un soggiorno in Istanbul nel 1933). I transfuga rientrarono definitivamente in Germania solo negli anni Cinquanta (Plessner nel 1951 e Löwith nel 1952), quando Plessner fu chiamato a Göttingen e Löwith ad Heidelberg. Oltre all'esperienza dell'esilio, tanto Löwith quanto Plessner sono accomunati dallo studio della *biologia*, un comune avvio al problema filosofico dell'uomo in quanto tale.¹⁹⁶ Il 1928, poi, è cruciale per l'antropologia filosofica: come già ricordato, alla *Die Stellung* di Scheler si affianca l'edizione di *Das Individuum* di Löwith e, quindi, del monumentale *Die Stufen des Organischen und der Mensch* di Plessner, un volume che troppo a lungo ha atteso una edizione italiana (solo recentemente pubblicata).¹⁹⁷ Plessner e Löwith, inoltre, parteciparono alle rispettive

¹⁹⁵ Plessner e Löwith erano amici e passarono varie estati con le rispettive mogli a Sils-Maria, in Svizzera, nel paese dove soggiornò più volte Nietzsche. Una volta fu dei loro anche Adorno. Morto Löwith nel 1973, il vecchio Plessner passò successivamente altre settimane con sua moglie Monika e con Ada Löwith (la moglie di Löwith) a Sils-Maria. Monika Plessner, nel suo memoriale biografico e intellettuale del marito *Die Argonauten auf Long Island*, Rowohlt, Berlin 1995, abbozza una descrizione dei due filosofi amici, ricordando anche altri aneddoti di quelle giornate passate assieme: «Löwith non era né borioso né solenne, esattamente come Helmuth. Entrambi hanno ricavato il meglio possibile dall'espulsione, divennero cittadini del mondo e tornarono all'Università tedesca - non senza amarezza. Entrambi avevano *humor*, Löwith, occasionalmente, perfino *humor* nero. Dei due, Helmuth era quello più libero da preoccupazioni» (p. 143). Simpatica quanto profonda la descrizione di Löwith e del suo vizio di fumare: «Fumava voglioso e avidamente solamente come chi avesse penetrato a fondo la storia universale [*Weltgeschichte*] e non aspettasse più nessun evento salvifico [*Heilsgeschehen*]» (p. 143). Sul rapporto tra Plessner e Löwith si è soffermato brevemente H. Fahrbach, *Karl Löwith in der Weimarer Zeit* (1928-1933), in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 53, 6/2005, pp. 851-869, p. 863, dove l'autore fa notare il totale disinteressamento di Löwith (e di Heidegger), negli anni Trenta, per Plessner a favore di Scheler. Cfr. anche W. Lepenies, *Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners "Gesammelte Schriften"*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 13.10.1981, p. 17; H. R. Jauss, *Karl Löwith und Luigi Pirandello. ("Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" - wiedergelesen)*, op. cit. Precedente, e solo accennato, il tentativo in materia di H.M. Saß, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwith kritische Theorie*, op. cit.

¹⁹⁶ Cfr. H. Plessner, *Brief an Karl Löwith*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, op. cit., pp. 7-9. Plessner, alle pp. 8-9, distingue il suo *Ausgangspunkt* da quello di Löwith, benché il loro itinerario conduca allo stesso risultato: «La Sua strada per il riconoscimento del problema antropologico non è stata la mia. La Sua si trovò sotto l'influenza di un grande maestro [Heidegger] e di una esperienza del mondo assimilata tra Oriente e Occidente. Nel mio caso è stata la tensione tra l'idealismo trascendentale e l'esperienza biologica a portarmi sulla strada. Entrambe le strade, tuttavia, ci condussero alle stesse domande scomode, alle quali, comprensibilmente, la filosofia accademica dimostra interesse solo con riluttanza». Da notare l'attenzione di Plessner per l'esperienza löwithiana dell'incontro con la cultura giapponese.

¹⁹⁷ H. Plessner, *I livelli dell'organico e l'uomo*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006.

Festschrift con dei contributi significativi dal punto di vista filosofico per entrambe le posizioni.¹⁹⁸ Torniamo, tuttavia, al 1928 e ai due scritti di Löwith e Plessner che inseriamo a pieno diritto nella temperie dell'antropologia filosofica; la storia della critica - o meglio, parte di essa¹⁹⁹ - interpreta questa scuola di pensiero come un «movimento» accomunato, seppur nelle differenze, da una critica alla filosofia della storia - quale *modo* e *dominio* esclusivo di comprensione dell'umano - messa in potenza tramite una *Wende zur Natur*, un rivolgersi al dato *fisico, organico*, all'esperienza della *natura*, l'ambito prettamente umano messo in secondo piano dallo storicismo, dalla filosofia dell'esistenza e dalla fenomenologia. Si aggiunge, sempre secondo una consuetudine di un certo filone interpretativo, un esito «sociologizzante» dell'antropologia filosofica, ovvero, una riflessione «sociologica» (in senso lato) sul sapere e sulla società moderna.²⁰⁰

Sorgono, tuttavia, alcuni problemi: abbiamo detto *attenzione al dato organico e fisico dell'uomo e critica della filosofia della storia*, nonché *esito sociologizzante dell'antropologia filosofica*. È opportuna una distinzione, poiché non tutti i nomi citati finora (benché appartenenti, di fatto, a questa corrente di cui stiamo cercando di dare una contestualizzazione storica e teoretica in riferimento a Löwith) rispondono pienamente a queste linee ermeneutiche sopra ricordate. Iniziamo con l'interesse per il dato organico e fisico dell'uomo: questo è centrale nell'opera di Scheler che ha dimostrato una frequentazione assidua con le ricerche scientifiche e biologiche del tempo (soprattutto con il biologo J. Von Uexküll, ma anche con il vitalismo di H. Driesch - maestro di Gehlen - con la teoria dell'autoregolazione di W. Roux, con la *Theoretische Biologie* di R. Ehrenberg e con la *organismische Theorie* di Schaxel), così come è fondamentale in Plessner e nel più tardivo Gehlen (il suo capolavoro, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, è del 1940). Plessner e Gehlen intrapresero, successivamente, perfino una polemica con i fondatori della «ricerca comparata sul comportamento» (*vergleichende Verhaltensforschung* o *Verhaltensbiologie*), i biologi ed etologi N. Tinbergen e K.Z. Lorenz. Questa attenzione per il dato naturale (nonché per quello, in generale, *scientifico*) è, al contrario, quasi del tutto assente in *Das*

¹⁹⁸ Cfr. *infra*, Cap. I, p. 15, nota 31.

¹⁹⁹ Ci riferiamo al caso di O. Marquard, acuto lettore di Löwith, e alla sua interpretazione dell'antropologia filosofica. Cfr. *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, op. cit.; Cfr. anche la voce *Anthropologie* redatta dallo stesso Marquard in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1971.

²⁰⁰ In questo caso possiamo fare riferimento a M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, il quale sembra accentuare il carattere *diagnostico* della disciplina, il suo descrivere lo stato di incertezza esistenziale, sociale, politica, morale ed etica dell'uomo della modernità privato di punti di riferimento assoluti: «Dopo che non solo la rivelazione religiosa ebbe perduto d'autorità, ma anche la deduzione di principi morali com'è stata praticata correntemente dal XVII secolo fino al kantismo si fu rivelata vana, nella metafisica ci si sforzò di presentare la vera immagine dell'uomo come fine dell'agire» (p. 202). Sempre in Horkheimer, inoltre, vi è una forte attenzione per l'aspetto *pratico* della filosofia che si fa, appunto, *teoria critica* della società.

Individuum di Löwith. Passiamo al secondo punto: la critica alla filosofia della storia è il tema centrale nel Löwith successivo alla sua *Habilitationsschrift* del 1928, tema, invece, complessivamente poco presente in Gehlen e in Plessner, ma problematico, invece, in Scheler. Lo stesso Löwith, infatti, ha mostrato come il filosofo, all'interno delle sue molteplici oscillazioni, *sviluppi* una sorta di filosofia della storia che tenti di comprendere l'evoluzione e l'involuzione della cultura occidentale rintracciandone un possibile ideale culturale comune - che faccia da antidoto alla dissoluzione - in una sorta di ritorno alle sue origini, all'Oriente. All'Europa è urgente, quindi, per la sua stessa salvaguardia culturale e spirituale, un nuovo e vero confronto con la dimensione spirituale orientale.²⁰¹ Quello di Scheler è, in pratica, un movimento speculativo che ha i caratteri di una *filosofia della storia*: rintraccia il senso dell'uomo e del movimento storico in un ideale culturale comunitario fissato in un futuro. Arriviamo poi all'esito sociologizzante dell'antropologia filosofica; niente da criticare circa Scheler e Gehlen,²⁰² ma qualcosa di singolare da sottolineare, invece, in riferimento a Plessner e a Löwith. Lo scritto del 1928 di Löwith, il suo primo vero e proprio lavoro accademico di spessore, è del tutto inseribile all'interno di questa «tendenza» sociologica dell'antropologia filosofica: l'attenzione rivolta al mondo condiviso, al momento della relazionalità degli individui che co-esistono all'interno della società, risponde del tutto a questa istanza sociologica; istanza che da lì a breve andrà scomparendo rimanendo presente (e *determinante*) solamente nel lavoro comparativo *Max Weber und Karl Marx* del 1932 e in alcuni passaggi, quelli più «attuali», più coinvolti nell'analisi degli snodi fondamentali della trasformazione culturale e spirituale della società tedesca ed europea a cavallo tra il XIX e il XX secolo, di *Von Hegel zu Nietzsche* del 1941.²⁰³ Da quest'ultimo lavoro in poi scompare quasi del tutto qualsiasi *nuance* sociologica. In Plessner abbiamo il percorso opposto: il lavoro del 1928, fin

²⁰¹ Cfr. K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, op. cit., pp. 231-232.

²⁰² Per quanto riguarda Scheler, è lo stesso Löwith, come già ricordato, ad aver individuato nel filosofo e nella sua opera multiforme e poliedrica un interesse sociologico. Circa Gehlen, poi, la questione è ancora più esemplificativa: nel 1947 è ordinario di sociologia alla Scuola superiore di Scienze amministrative di Spira; dal 1961 al 1969 insegna sociologia alla Technische Hochschule di Aquisgrana; diviene, poi, membro dell'«Institut International de Sociologie» a Roma.

²⁰³ Non va dimenticato che Löwith, neo-libero docente a Marburg, ebbe poi nel 1931 l'incarico di *Filosofia sociale*. Originariamente il lavoro di libera docenza aveva come sottotitolo «Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme». Heidegger consigliò Löwith di dare alle stampe il suo volume introducendo una modifica di carattere *strategico*: ponendo l'accento sul carattere *antropologico* del suo scritto, tralasciando almeno nominalmente quello fenomenologico, sarebbe stato più facile procacciarsi la cattedra di *Sozialphilosophie*, l'unica all'epoca veramente disponibile a Marburg. Lo scritto pubblicato porta, quindi, il sottotitolo «Ein Beitrag zur *anthropologischen* Grundlegung der ethischen Probleme» (Löwith pare non abbia particolarmente gradito questa modifica). In una lettera già citata di Löwith a Strauss del 24.11.1932, il filosofo progetta di occuparsi di due temi che si potrebbero inserire a pieno diritto nell'ambito scientifico della sociologia: il *denaro* e il *lavoro*; cfr. L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit. p. 611. Da non dimenticare, inoltre, che il saggio del 1932 su Weber e Marx suscitò grandi apprezzamenti e pareri favorevoli anche nel mondo sociologico: M. Solms scrisse nel 1933 con entusiasmo a F. Tönnies, uno dei fondatori della sociologia moderna, proponendo l'ingresso di Löwith nella «Deutsche Gesellschaft für Soziologie»; cfr. F. Gräfin zu Solms (a cura di), *Max Graf zu Solms. Ein Lebensgang. Briefe, Selbstzeugnisse, Berichte*, B. G. Elwert, Marburg 1982, pp. 229-230.

dal titolo, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, non lascia trasparire nessun dubbio sull'orientamento del lavoro che include l'indagine dell'uomo esclusivamente nell'ordine della fisicità e della naturalità, dell'*organico* appunto, e non nell'ambito del sociale. L'aspetto *sociale* in Plessner, tuttavia, si presenterà pochi anni dopo e, in particolar modo, nel 1935 con la pubblicazione di un testo speculare alla più nota (e posteriore) ricostruzione storiografica di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*: ci riferiamo a *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*.²⁰⁴ Tale apertura all'orizzonte sociologico condurrà Plessner a fine carriera a tenere a Göttingen anche la cattedra di sociologia e ad occuparsi sempre di più di questo tipo di approccio scientifico con incursioni anche nella teoria politica, mentre Löwith si distoglie, gradualmente ma velocemente, da tematiche inerenti la società o l'attualità per rivolgersi ad una indagine antropologica orientata cosmologicamente, volta alla comprensione del *nesso* tra uomo e mondo. Anzi, a fine carriera, in una replica ad Habermas, scriverà di essere cosciente del suo «essere fuori moda» in un periodo di estremo impegno politico da parte dell'intellettuale (siamo, infatti, nel 1968), tuttavia, non è disposto a liquidare la filosofia - divenuta precaria - e i suoi «contenuti universali» in una questione di metodo delle scienze sociali o in una «teoria critica»: «l'elemento universale non è mai l'uomo e la sua società troppo umana, bensì l'universo».²⁰⁵

Concludiamo questa breve rassegna delle differenze evidenziando che l'antropologia filosofica classica, soprattutto nelle posizioni di Plessner e Gehlen, ha la tendenza ad instaurare un dialogo con le scienze esatte, avendo anche l'intenzione di assurgere a funzione di sintesi e di guida dei risultati e degli apporti di esse nella società moderna. Niente di più lontano, invece, dagli scopi di Löwith, il quale, se non ha mai dedicato attenzioni particolari per le scienze limitandosi a rare e scettiche considerazioni sulla tecnica, ha piuttosto criticato la loro pretesa di avere un valore assoluto, nonché l'aver contribuito alla distruzione dell'immagine del cosmo classico e quindi alla stessa de-sacralizzazione della natura e alla sua *ni-entificazione*.

Se riflettiamo sulle conclusioni che possiamo trarre da questo breve confronto tra Löwith e l'antropologia filosofica, notiamo che non è poi così esatto parlare di uno «scarto» tra il filosofo e questa disciplina, rimandando, piuttosto, ad una diversificazione, ad approcci differenti alla

²⁰⁴ H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, op. cit. Löwith inserisce questo libro di Plessner nella bibliografia critica aggiunta al termine di *Von Hegel zu Nietzsche*; non è mai citato, tuttavia, nello studio. Una ricerca comparativa tra lo scritto di Plessner e *Von Hegel zu Nietzsche* non sembra esser stata ancora compiuta. Un altro lavoro di Plessner che dimostra questa sua tendenza sociologica, con forti ripercussioni nell'ambito dell'etica tanto da preannunciare la riflessione *bio-politica*, è un breve testo del 1931 *Macht und menschliche Natur*, ora in H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, vol. V, pp. 135-234 (trad. it. *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, manifestolibri, Roma 2006).

²⁰⁵ Lettera di Löwith del novembre 1968 a J. Habermas, riportata da E. Donaggio, op. cit., p. 137.

Menschenfrage rintracciabili all'interno dello stesso «movimento» dell'antropologia filosofica, caratteristiche che si mostrano nella loro peculiare singolarità. È necessario distinguere, all'interno di questa stessa corrente, tra autore e autore, e nel caso specifico, anche tra i loro stessi scritti e al periodo a cui ci riferiamo: il Plessner e il Löwith del 1928, per esempio, non sono affatto, per temi, approccio, e anche obiettivi, quelli degli anni Cinquanta. Ciò nonostante, nella *cosa stessa* dell'antropologia filosofica, è possibile riscontrare un elemento comune *fondante* la disciplina: la costitutiva problematicità dell'uomo esperita in quanto *Zweideutigkeit* e *Spaltung*, il non risolversi completamente dell'uomo né nel dato naturale né in quello spirituale. È la famosa *Sonderstellung* umana: Scheler, Löwith, Plessner e Gehlen concordano in questa problematicità ontologica dell'uomo. Come spiegare questa *Spaltung* dell'uomo, il suo non risolversi né come bestia né come essere puramente razionale? La storia della filosofia - e, soprattutto, il cristianesimo stesso - ha cercato in vario modo di rispondere a questo quesito che co-implica necessariamente anche riflessioni di carattere morale, etico e teologico. La stessa distinzione cristiana e platonico-aristotelica dell'uomo quale *animal rationale* enuncia questa inesauribile duplicità dell'uomo, il suo non rispondere del tutto e in modo esclusivo a nessuna delle due sfere che lo costituiscono e lo definiscono. Si è rimandati così a qualcosa di *oltre (über)* l'umano inteso come *fisico* e *organico* e allo stesso tempo respinti in basso verso la nostra sfera pulsionale, emozionale, la quale sembra, a sua volta, essere connessa da un legame di dipendenza e influenza alla prima trascendente. La stessa distinzione tra mondo *vero* e mondo *falso, celeste* e *terreno*, non è frutto di una mera speculazione, di un esercizio razionalistico, ma espressione di questa *Zweideutigkeit*, di questa scissione insita nell'uomo che lo porta a trascendere la sua condizione fisica e «animale». È certo un animale particolare quest'uomo che tende oltre se stesso e che ambisce al superamento dell'organico verso un (non) definito *status* più elevato; un animale che può perfino congedarsi dal mondo tramite il *suicidio*, un vero e proprio atto di libertà e autoaffermazione nei confronti dell'essere stesso (Löwith ha dedicato alcune riflessioni a questo tema, e lui stesso era pronto ad un eventuale *congedo* prima del dovuto, a sottolineare la *propria* libertà di morire).²⁰⁶ Non ci sono dubbi, quindi, riguardo a questa costitutiva *Spaltung* ontologica dell'uomo, riconosciuta pienamente dai quattro filosofi ricordati; la questione si complica nel momento in cui si pensa in maniera differente ad una eventuale soluzione di questa lacerazione e scissione, così che le strade tornino nuovamente a dividersi. Innanzi tutto, dobbiamo distinguere l'impostazione «metafisica e religiosa» (usiamo le virgolette, poiché i termini vanno presi in senso lato e non strettamente riconducibili al significato che comunemente e filosoficamente doniamo loro) dell'antropologia filosofica di Scheler, dal

²⁰⁶ Cfr. K. Löwith, *Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode* (1962), in *SS*, I, pp. 399-417 (trad. it. in «MicroMega», 1, 1999, pp. 202-220); *Die Freiheit zum Tode* (1969), in *SS*, II, pp. 418-425.

procedimento più dichiaratamente filosofico e *naturalistico* di Plessner, Gehlen e (il *tardo*) Löwith. Scheler imbecca la strada di una *teologia filosofica*²⁰⁷ che cerca di risolvere questa duplicità dell'uomo con un riferimento costante ad un *über* di esso appellantesi ad una istanza metafisica e trascendente, la quale, se non ha, tuttavia, esplicitamente le sembianze della divinità e della metafisica cristiana, ne conserva alcuni caratteri risolvendosi in un ambito prettamente religioso con forti richiami alla delineazione di una morale e di un'etica. Gli altri tre filosofi, al contrario, sono concordi nel ritenere come non più proponibile una opzione metafisica di questo tipo, poiché si è consunto tanto l'apparato concettuale classico della metafisica di derivazione cristiana quanto l'immagine cristiana stessa del mondo che ha dato stabilità, sostegno e centralità antropologica all'uomo (Gehlen e Plessner, in particolare, riconosceranno la validità pionieristica della filosofia di Scheler ma riterranno opportuno «ripulire» il suo pensiero dal sostrato metafisico che lo avvolge). Se tale ritorno metafisico è impossibile, si dovrà allora *ri-condurre* (la famosa *Zurückstellung* löwithiana) l'uomo all'interno della sfera di comprensione - intesa, soprattutto, come sfera *vitale, effettiva* - della natura, cercando di risolvere questa *duplicità* dell'umano all'interno della sua provenienza organica. Sorge, tuttavia, un altro problema di «collocazione»; abbiamo inserito, infatti, Löwith all'interno di questo secondo filone, ma se ne discosta per un elemento importante che lo porta ad avvicinarsi alla posizione di Scheler: la presenza di questa tendenza al *trascendimento* (che è anche una tendenza a una forma di *trascendenza*?) nell'uomo. Scorgiamo, poi, un'altra differenza che non è un semplice particolare: la ri-conduzione dell'uomo nell'ambito dell'organico che Löwith propone è, tuttavia, un procedere molto più filosofico e «metafisico» che la ri-conduzione di Gehlen e Plessner i quali si confrontano direttamente e dettagliatamente con gli apporti e i risultati delle scienze e delle nuove discipline sperimentali, quali la biologia, la fisiologia, la fisica, le scienze comunemente definite «empiriche». In Löwith, a parte qualche rara citazione vaga e poco argomentata (si cita Portmann, Heisenberg, si fa il nome anche di E. Straus ma, in tal caso, siamo già nel campo delle neuro-scienze), il rimando o l'interesse per le scienze è blando e poco determinante per una vera ri-traduzione e ri-comprensione dell'uomo nel cosmo. Ritornando ora al primo punto (la tendenza *über* - l'andare *oltre* se stessi - insita nell'uomo), Plessner e Gehlen tentano di risolvere questo elemento di *trascendenza* dell'(e *nell'*) uomo nella *cultura* e nelle creazioni tipicamente umane. La cultura dà vita al mondo e alle attività *weltlich* che realizzano costantemente, mettendola in pratica, questa tensione trascendente, questo, appunto, *über*

²⁰⁷ Sulla *teologia filosofica* di Scheler, sul suo tentativo di una ri-proposizione della questione (del *dire*) di Dio nell'epoca del nichilismo il rimando è a W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971-1972, (trad. it. *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, Il melangolo, Genova 1988-1994, in 3 voll.; per la sezione riguardante Scheler cfr. il terzo vol., Cap. II, pp. 147-166). Cfr. anche E. Simonotti, op. cit., pp. 161-187.

dell'uomo. Una sorta - azzardiamo - di sublimazione freudiana (e prima di lui schopenhaueriana) delle pulsioni *irrazionali* (*naturali*) nelle produzioni umane che spiega così anche la tendenza *sociologizzante* finale dell'antropologia filosofica. La *Welt*, intesa ora come *Werkwelt* (*mondo delle opere*, dei prodotti, delle creazioni dell'uomo), diventa la realizzazione della «seconda natura» dell'uomo, la concretizzazione nell'ambito del culturale e del sociale di questa *Spaltung* e *Zweideutigkeit*. In Löwith questa immersione *weltlich*, nella *Werkwelt*, non è presente in tal misura come in Plessner e soprattutto in Gehlen, e comunque non rilevante rispetto all'attenzione cosmologica rivolta all'uomo; in Plessner e in Gehlen questo *trascendimento* dell'uomo che trova il suo *ri-centramento* (noi preferiamo, tuttavia, il termine, forse improprio ma più chiaro, di *sublimazione*) nella cultura, nell'immersione nella *Welt* costituita dalle opere, quindi dalla *tecnica*, ci sembra essere il più profondo distacco, *esonero* e allontanamento dal vero mondo *naturale* dell'uomo, quasi un voltare le spalle alla propria madre *naturale* (in ogni sfumatura di significato del termine) per consegnarsi al mondo dello *Zuhandene*. Il cosmo, inteso come l'opzione più genuina al trascendimento, come legame indissolubile alla propria terra, alla fisicità e alla propria corporeità, viene così abbandonato.

L'alternativa löwithiana, che decifra - o, almeno, tenta di farlo - la *Spaltung* dell'uomo all'interno del mondo (inteso come mondo naturale prima che come mondo sociale) mantiene, invece, questi aspetti cosmologici fondamentali coesi nell'esperienza della propria naturalità: il mondo è l'orizzonte primo, ultimo e unico di comprensione e di senso dell'umano, poiché al suo interno si risolve l'origine e il termine dell'uomo. Non c'è più un retro-mondo metafisico a cui rivolgere il proprio trascendimento, e il «secondo mondo» *weltlich*, löwithianamente parlando, ha preso semplicemente il posto del primo sussumandone le caratteristiche esonerative ma non eliminandone l'*esigenza*, semplificando così questa duplicità dell'uomo nell'aspetto delle forme culturali e sociali. Löwith, tuttavia, fedele alla sua idea *scettica* della filosofia, lascia aperta la direzione del trascendimento, aprendo una via speculativa che attraversa il cosmo e che acquisisce giustificazione, tono e *fondamento*, dalla natura stessa. Come vedremo a breve, anche questa direzionalità della trascendenza sembra subire in Löwith una tensione nel corso della sua produzione, una sorta di deviazione che dalla prospettiva cosmologica degli anni Cinquanta e primi anni Sessanta lo collega coerentemente verso la riflessione auto-coscienziale di P. Valéry.

Löwith dedica poco spazio all'elemento *civilizzatore* dell'uomo in grado di rielaborare le esperienze della natura e non approfondisce questo tema in chiave quasi etno-sociologica come fa, per esempio, Gehlen. Lo avesse fatto, Löwith si sarebbe trovato pienamente su quel versante

disciplinare dell'antropologia filosofica che sfocia nell'antropologia culturale e nell'etnologia, «abbandonando» così la declinazione filosofica della disciplina. Löwith riconduce la civilizzazione, o meglio, il processo di generazione culturale, come accennato, quasi ad una sorta di sublimazione schopenhaueriana e freudiana in senso lato, che ha il compito di organizzare i fenomeni naturali, altrimenti inspiegabili e incomprensibili, intorno ad un ordine accessibile all'uomo che possa garantire della sua sicurezza e stabilità. Questo, in Löwith, non significa che il mondo naturale non sia già di per sé ordinato - altrimenti non sarebbe un *cosmo* - ma solo che la capacità umana di comprensione ha un *limite*, e che la finitezza umana, la sua *sterblichkeit*, è uno degli elementi fondamentali dell'essere umano che lo inserisce di diritto nella sfera della natura. La *mortalità* contraddistingue pienamente l'uomo e lo porta ad agire nei confronti del mondo in una determinata maniera.

«Egli [l'uomo] è una natura, ma in quanto *possiede* una natura, e la sua natura è fin dall'inizio umana [...]. Nello stesso tempo però, generazione, nascita e morte - i fenomeni più naturali anche della vita umana - per l'uomo, entro certi limiti, sono sottratti alla semplice natura e umanizzati in maniera particolare. Non esiste popolo [...] che non abbia connesso un culto a questi fenomeni naturali e quindi dato un senso religioso alle nozze, alla nascita e alla morte».²⁰⁸

Ricordiamo di nuovo, concludendo il *caso* «Löwith e l'antropologia filosofica» e approssimandoci alla vera e propria antropologia filosofica löwithiana, quanto il filosofo ha riportato in una delle battute conclusive della seconda edizione rimaneggiata del suo *Nietzsche*: «l'enigma del caso "uomo" non trova alcuna soluzione se l'uomo non viene inserito nell'eterna totalità dell'essente naturale».

§ 4 La *Weltfrage* fonda la *Weltphilosophie*

Nel 1956 Löwith, in riferimento al noto passo di Kierkegaard tratto dalla *Wiederholung* dove lo scrittore danese «ficca il dito nell'esistere» per scoprire la sua *Stellung* in questo mondo pur continuando a non comprendere dove si trovasse, dà una implicita risposta al problema della collocazione dell'uomo, o, almeno, una indicazione di *metodo* per comprenderla: Löwith subordina la comprensione antropologica a quella cosmologica poiché solo nel momento in cui intenderemo la

²⁰⁸ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *SS*, II, pp. 259-294, qui p. 281 (trad. it. *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 239-283, qui p. 267).

portata ontologica del mondo nella sua interezza e nella sua presenza (nella sua *Umfassendheit*) potremmo comprendere il nostro *status* di creature *cosmiche*. «Questa filza di domande provocanti [Löwith si riferisce al passo di Kierkegaard] indica che alla domanda “chi sono io?” non si può rispondere prescindendo da “dove sono io?”, cioè: *nel tutto del mondo*». ²⁰⁹ Un vero e proprio colpo basso all’intera filosofia occidentale che ha obliato la presenza e la *necessarietà* del mondo, «saltandolo» del tutto. ²¹⁰ La filosofia, di conseguenza, includerà la *Menschenfrage* all’interno dell’interrogativo ancora più schiacciante e incommensurabile: l’interrogativo della *Weltfrage*. La sua formulazione fonda una filosofia del mondo, una *Weltphilosophie*.

Si dovrà, quindi, iniziare di nuovo da capo e invertire nuovamente «la rotta»: ci aspetta una seconda *Kehre*, meno accentuata - meno *vistosa*, se vogliamo - rispetto alla prima ma altrettanto *rivoluzionaria*. Löwith ci ha mostrato l’itinerario che dalla cosmo-teologia divina (*göttlich*) della greicità ha condotto all’antropo-teologia biblica - anch’essa divina, ma in quanto riflessione sull’essente scaturito per amore di un Dio trascendente (quindi riferita alla *Gottheit*) - e da qui all’ultimo stadio dell’antropologia «atea», svincolata da Dio e dal dogmatismo teologico. ²¹¹ Per essere conseguenti e coerenti, dobbiamo ora, seguendo il filo logico löwithiano, operare una ulteriore svolta: siamo giunti da un mondo *per e dell’uomo* ad un uomo che si trova *nel mondo* e che *appartiene ad esso*. L’antropologia filosofica, quindi, diviene riflessione *cosmologica*, poiché, appunto, l’uomo si trova collocato in un mondo a cui appartiene e che ha caratteri cosmici (*eternità* e *divinità*); la problematicità, inoltre, ora si sposta alla relazione uomo-mondo, questo binomio enigmatico che ha sostituito il trinomio metafisico (trinomio, il quale, pur nella diversità delle sue interpretazioni teologiche e metafisiche, era del tutto coerente) Dio-uomo-mondo.

²⁰⁹ K. Löwith, *Kierkegaards Sprung in den Glauben*, in *SS*, III, op. cit., p. 250 (trad. it. *Il «salto nella fede» di Kierkegaard*, op. cit., p. 112; corsivo nostro).

²¹⁰ K. Löwith, *GWM*, p. 40 (trad. it. p. 42).

²¹¹ Su questa divisione in «tappe» che conduce dal dogmatismo teologico all’ateismo antropologico che Löwith solo *implicitamente* propone (benché sia una scansione comoda allo studioso per evidenziare gli snodi fondamentali, non tanto di Löwith, quanto della stessa evoluzione del pensiero occidentale) cfr. A. Covic, *Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur “natürlichen Welt”*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 1, 1997, pp. 181-192. L’autore propone una lettura troppo schematica della riflessione löwithiana intorno a questi passaggi del pensiero occidentale, assumendo una posizione critica ma non del tutto giustificata. Löwith sembra quasi essere annoverato tra quei «dissolutori» della tradizione occidentale cristiana, mentre il filosofo - che ha solamente condotto una «pacata» lotta al dogmatismo sia filosofico che teologico - si è semplicemente limitato a *diagnosticare* un processo già scaturito da secoli e non a *promuoverlo*. Covic, inoltre, ravvisa delle aporie all’interno del pensiero löwithiano, riconducibili soprattutto alla metodologia intrapresa. Non ci sarebbe, ad esempio, una attenzione ermeneutica né una delimitazione specifica tra il livello della riflessione (*filosofia*) e quello del suo oggetto (*mondo*). Questo conduce a non tematizzare direttamente il «*Verhältnis*» tra mondo e filosofia (cfr. p. 184). Un’altra critica di Covic si rivolge alla confusione di Löwith tra la *Welt-* e la *Philosophiegeschichte*, poiché il filosofo mette l’emancipazione dell’uomo sul piano della *Philosophiegeschichte* (cfr. p. 184).

Torniamo ora a quest'uomo che vive nel mondo cercando di capire in quale modo la relazione che questa «e» speculativa, che s'inserisce tra il binomio «uomo-mondo» determinandolo, caratterizzi anche l'antropologia filosofica e la visione del cosmo di Löwith. Cercheremo, quindi, di discutere i nuclei centrali di questa riproposizione della *Menschenfrage* - e del suo perfezionamento in una *Weltphilosophie* - che si ricavano, in maniera disorganica, da una serie di saggi apparsi tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, i quali, sullo sfondo ancora presente di una critica dello storicismo, della filosofia della storia e dello «strapotere» (in realtà del tutto apparente) del soggetto sul mondo, propone una interpretazione della nostra collocazione in esso del tutto particolare nella storia della filosofia occidentale. Ci dobbiamo soffermare, ora, sull'insorgere di una figura e di una filosofia che sembra accompagnare e coadiuvare il completamento dell'antropologia löwithiana, un pensatore che si affianca all'esperimento nietzscheano di «svezzamento» dalla matrice teologica e biblica tanto dell'antropologia quanto del pensiero in generale; operazione, diversamente dal fallimento di Nietzsche, in questo caso riuscita: ci riferiamo alla filosofia di Spinoza. Crediamo che, nella delineazione della solo abbozzata antropologia filosofica di Löwith e della sua *Weltphilosophie*, non sia ora inopportuno fare un salto cronologico indietro nel tempo e delineare i lineamenti della lettura löwithiana di Spinoza, questo perché, essendo il teologo e filosofo ebreo scomunicato un «salto» nell'altrimenti incontestato predominio speculativo (e teologico) della metafisica della soggettività, rappresenta l'obiettivo teorico verso cui Löwith ha puntato il suo mirino filosofico: un tentativo di determinazione dell'essente nella totalità dell'essere oltre l'antropocentrismo biblico e i suoi derivati filosofici; in una espressione: oltre la *tradizione occidentale consolidata*. Nel *Vorwort* a *Gott, Welt und Mensch*, il filosofo giustifica così la chiusura anacronistica del suo volume con l'esperimento spinoziano: «La conclusione storicamente anacronistica con un capitolo su Spinoza dovrebbe richiamare il fatto che la storia della filosofia non costituisce un progresso ininterrotto nella coscienza della libertà, se la cosa che conta è la vera conoscenza dell'*unica e sempre uguale natura di tutto ciò che esiste*».²¹²

Löwith, che nella sua produzione dedica a Spinoza solamente alcune pagine,²¹³ attribuisce all'innovativo pensatore una funzione fondamentale che regge e fonda non solo la stessa economia löwithiana dell'interpretazione del pensiero occidentale e della questione antropologica, ma ha la capacità di spianare quella «strada praticabile» che conduce oltre il dogmatismo e la tradizione

²¹² K. Löwith, *GMW*, p. 3 (trad. it. p. 3; corsivo nostro).

²¹³ Il contributo «*Spinoza. Deus sive natura*» è apparso originariamente nel 1967 in *GWM*. Il volume tedesco è stato preceduto da una edizione italiana *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1966 che non contiene il capitolo su Spinoza. Per la sua edizione italiana bisognerà aspettare la pubblicazione in un volumetto a sé, *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1999. Nel 2000 abbiamo la completa riedizione italiana di *GWM: Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000, con, ovviamente, il saggio su Spinoza (pp. 151-189).

dell'Occidente: Spinoza è il «veicolo», un *segnavia* speculativo, che ci tra-duce oltre l'antropocentrismo creazionistico biblico per *inscriverci* nella pienezza di un naturalismo e di un cosmo vivente, approdo autentico dello *svezzarsi* dalle premesse bibliche e teologiche che condizionano ancora la modernità stessa. Il *Deus sive natura* spinoziano ha un ruolo decisivo: è l'evento epocale nell'arco di pensiero che va da Cartesio a Nietzsche, periodo in cui l'ateismo moderno prepara l'«abolizione di Dio», passando dal trinomio Dio-uomo-mondo al binomio uomo-mondo, in modo che la *Menschenfrage* possa aprirsi in tutta la sua problematicità e complessità senza impedimento alla fondazione di una futura *Weltphilosophie*.

§ 5 La funzione «veicolare» di Spinoza: l'opzione «mancata» dall'Occidente

Spinoza è un caso particolare all'interno della filosofia occidentale, un grande precursore della stagione dell'Illuminismo che avanzò l'esigenza di una netta separazione tra fede e ragione, tra teologia e filosofia, la «liquidazione» del *Dio-persona* trascendente e della *creatio ex nihilo*, del finalismo e dell'antropocentrismo arrivando fino al passo estremo di «riconoscere Dio nella natura e la natura in Dio». ²¹⁴ In netta antitesi con la corrente della secolarizzazione moderna che si è limitata a trasferire il creazionismo e l'antropocentrismo nelle escatologie mondane delle filosofie della storia, sfociate poi in un soggettivismo assoluto della volontà di potenza, Spinoza è una «singolare eccezione» che ha portato di nuovo la questione della filosofia all'interno della vera comprensione naturale del mondo, recuperando, - dopo secoli di oblio metafisico - i temi ispiratori del pensiero dei Greci: la natura intesa quale *assoluta attività e spontaneità*, la *physis*. ²¹⁵ La *physis* sempiterna della greicità riproposta dal *Deus sive natura* di Spinoza, non solo è il presupposto fondamentale dell'essere nella sua totalità - essendo la fonte inesauribile dell'intera vita cosmica senza *motivo* né *scopo* - ma è anche, secondo Löwith, l'unica alternativa al nichilismo della modernità che non conosce più né Dio né la natura, né sa dare un'altra possibilità valida e concreta che ci rettifichi dal nostro smarrimento. Un concetto antichissimo come quello di *physis* che si organizza attorno al *cosmo* diviene un principio ermeneutico ed euristico di porsi di fronte alla realtà e di *praticare* la filosofia. Essere filosofi è tornare all'osservazione del cosmo e cogliere la vita nei suoi fenomeni empirici e nel movimento generatore e vitale degli esseri viventi. Proprio come la *physis*, anche la Natura divina di Spinoza, è *realtà* positiva e originaria: essa è «un'Unità eterna, infinita,

²¹⁴ «Egli non dimostra l'esistenza di Dio, ma che l'esistenza è Dio. E se, per questo, altri lo rimproverano di essere stato ateo, io, invece, potrei definirlo *theissimum* e *christianissimum*» (lettera di Goethe a F.H. Jacobi del 9 giugno 1785), riportato in K. Löwith, *GWM*, p. 149, nota 4 (trad. it. p. 153, nota 4).

²¹⁵ Cfr. K. Löwith, *GWM*, p. 155 (trad. it. pp. 157-158): «Spinoza si è posto al di fuori della tradizione antro-po-teologica di ascendenza biblica e con ciò ha riguadagnato una comprensione naturale dell'uomo e del mondo».

onnipotente etc...» una presenza concreta che non è possibile *limitare* - oltre che assurdo - «con un Nulla» del creazionismo biblico.²¹⁶ Il *Deus sive natura* di Spinoza non ha legami con il nulla, né può essere immesso nel vortice di una dialettica non conoscendo né il soggetto né la sua volontà.²¹⁷ Spinoza è effettivamente quel «Mosè dei materialisti moderni» (Feuerbach), che è stato in grado, uscendo dal circolo vizioso del creazionismo e antropocentrismo biblico, di restituire alla natura le sue prerogative che il soggettivismo cristiano e i suoi frutti secolarizzati attribuiscono alla volontà del soggetto. La riflessione di Spinoza assume per Löwith le parvenze di una rivincita *ante litteram* alle prepotenze della ragione e della metafisica occidentale, un riorganizzare e ridistribuire a tutti gli effetti le proprie sfere di competenza all'uomo e alla natura che furono prima predominio assoluto del dogmatismo teologico, poi della coscienza (scienza) moderna che ha diviso il mondo in uno esterno e uno interno regolando su questa frattura l'essere e l'essente e una comprensione dei loro rapporti. Spinoza, nel tentativo di ristabilire l'esatta misura dell'uomo e del mondo, è andato *oltre* Nietzsche, il quale, pur cercando di riguadagnare l'«antico *fidanzamento* con il mondo» e la *Urschrift* dell'umanità, è rimasto sostanzialmente prigioniero *del* (e *nel*) vortice della volontà, poiché, contraddittoriamente, ha identificato la verità dell'eterno ciclo cosmico con la *Wille zur Macht*. Spinoza ha, infatti, compreso la categoria della volontà all'interno della sua vera collocazione: il soggettivismo cristiano (*paolino*), quindi, un qualcosa di imputabile all'uomo.²¹⁸ Nietzsche, per contro, secoli dopo, pur nella stessa motivazione di lasciarsi alle spalle il mondo biblico e la sua tradizione, non coglie questa derivazione cristiana della categoria della volontà, intendendola, erroneamente, come la verità stessa della vita cosmica e del ciclo dell'eterno ritorno.²¹⁹ Löwith, quindi, intende Spinoza veramente quale l'unica eccezione nell'altrimenti ininterrotto predominio della metafisica della soggettività e della verità, nonché del finalismo biblico.²²⁰ Il naturalismo di Löwith, collocato *tra* Spinoza e Nietzsche «ripropone una *physis* cosmica spinoziana, in quanto pensata senza volontà, e nietzscheana, in quanto pensata senza alcun Dio quale sua causa immanente».²²¹ Tale concezione della *physis* che Löwith, pensando assieme tanto la greicità quanto le suggestioni panteistiche di Spinoza e officiando la morte di Dio nietzscheana, ripropone all'apice della modernità - proprio come fece Nietzsche con la sua dottrina dell'eterno ritorno ma con conseguenze fatali - è l'ultimo passo di un processo di emancipazione

²¹⁶ Cfr. Ivi, p. 162 (trad. it. p. 164), e Spinoza, *Breve trattato*, Japadre, L'Aquila 1986, p. 17.

²¹⁷ Cfr. K. Löwith, *Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode* (1962), *SS*, vol. I, pp. 399-417 (trad. it. *La libertà di morire*, in «MicroMega», 1, 1999, pp. 197-220).

²¹⁸ Cfr. B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1955. Parte I, XXXI e XXXII, pp. 111-112, dove si confuta l'ipotesi di un Dio creatore che agisce liberamente mediante intelletto e volontà.

²¹⁹ Questo è, in sintesi, uno dei punti critici e aporetici della filosofia nietzscheana che, secondo Löwith, ne manda in crisi la coerenza e la sistematicità. Il rimando è a *N*, in particolare, alle pp. 238-256 (trad. it. pp. 111-125).

²²⁰ Cfr. K. Löwith, *Die beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen*, op. cit., pp. 296-7.

²²¹ O. Franceschelli, *Introduzione a, Spinoza. Deus sive natura*, op. cit., p. XXII.

dalla prospettiva e dai presupposti della teologia biblica. Subentra ora una *cosmo*-teologia, dove, caduto il Dio creatore biblico, questo vuoto di «potere» viene nuovamente colmato dal mondo e dall'uomo, i quali sono parimenti ri-tradotti nella forza generatrice della natura, o meglio, nella *natura naturans* che si dispone nella perfezione del cosmo, nella sua *Umfassendheit*. L'uomo emancipato dalla protezione-oppresione divina, non ricade in una condizione di isolata *deiezione* che accomuna nella *solitudine* tutta la filosofia moderna e contemporanea, dove l'uomo, se vuole uscire da questo isolamento esistenziale, è costretto a costruirsi un *suo mondo* e a stabilire *le sue regole*; bensì, l'uomo che riscopre la sua matrice naturale, la sua fisicità e corporeità, acquista la consapevolezza di essere una infinitesimale parte di questa totalità e che questo cosmo che lo include, ingenerato ed eterno, è la sua madre e, soprattutto, che «la vita non si genera in funzione tua, ma tu vieni generato in funzione della vita cosmica».²²² Riscoprire la grecità, indicare nella opzione cosmologica antica un antidoto alla *Weltverlust* (e quindi anche alla *Menschverlust*) della modernità, è un salto che conduce Löwith «oltre la linea» nichilistica della modernità e oltre la metafisica antropocentrica di derivazione teologico-cristiana, questo senza nessuna «accelerazione del nichilismo», dello storicismo o di una «temporalità dogmatica». L'uomo inteso quale *insignificante* parte del tutto riacquista, tuttavia, un senso nella totalità del cosmo e *solo* all'interno della sua *Umfassendheit*; l'uomo «mortale» dei Greci non conosce la presunzione di essere una *imago Dei* che ha ricevuto in dono la *vita* e il *mondo*:

«I Greci erano più modesti [...]. Erano catturati dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo naturale, e la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costitutiva anche il modello della loro comprensione della storia. Secondo la versione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale si riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo congiungente la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed immutabilità».²²³

Singolare che questa ri-traduzione dell'uomo all'interno della *Umfassendheit* del cosmo avvenga tramite Spinoza, il «veicolo» filosofico mancato dell'emancipazione dell'occidente, e, soprattutto, che il nuovo parametro di comprensione dell'essere e dell'essente che Löwith ripropone all'apice della modernità sia una comprensione antichissima dell'universo mediata, per di più, da un filosofo del XVII secolo ebreo e scomunicato. Sofferriamoci più attentamente, su questa funzione *veicolare*

²²² È il noto detto di Platone, tratto da *Nomoi* 903, che Löwith cita in *Welt und Menschwelt*, op. cit. p. 303 (trad. it. p. 329).

²²³ K. Löwith, *WH*, p. 14 (trad. it. p. 24).

di Spinoza: qual è, quindi, il ruolo effettivo del filosofo nel *Krisentableau* di Löwith? Spinoza, come una lettura dei passi dell'*Etica* e l'interpretazione di Löwith lasciano presupporre, era veramente *ateo*? E se lo era veramente, come si relaziona questo ateismo con Löwith? «Se essere ateo significa non credere in alcun Dio soprannaturale, personale, giudice e salvatore, allora egli ateo lo era indubbiamente».²²⁴ *L'amor Dei intellectualis* non si riferisce né al Dio dei filosofi né tanto meno a quello biblico, ma ad un Dio che Spinoza l'*ateista* equipara alla natura e all'universo; e se nell'*Etica* compaiono passi dove si accenna ad una «divina Natura»,²²⁵ secondo Löwith può sia significare la natura o l'essenza di Dio sia la divinità della natura in quanto tale. «Non si può davvero “amare” un “Dio” così ambiguo».²²⁶ In vari passi ciò che Spinoza chiama «amore per Dio» è inteso come amore per l'essere tutto, quindi, come il tendere verso l'amore di se stessi, nel senso dell'autoconservazione che è a fondamento di ogni cosa esistente per natura. Spinoza ha cercato in modo tanto acuto di liberarsi dai pregiudizi e dalle superstizioni religiose, da superare ogni religione stessa, ogni sua forma organizzata dogmaticamente e teologicamente, tanto che ci si potrebbe domandare se Spinoza non superi, di fatto, anche ogni forma di *religiosità*. Solo a parole, continua Löwith, Spinoza *ricosce* Dio, consapevole che l'ordine naturale del mondo è tanto necessario quanto la natura di Dio. Non c'è spazio per i precetti religiosi, le prescrizioni morali, la preghiera e per l'*adorazione di Dio*. Simili idee troppo antropomorfe non hanno nessun significato nella filosofia di Spinoza. Il filosofo era, sicuramente, in buona fede quando si difendeva dall'accusa di ateismo, ma ciò non significa che egli abbia rivendicato per sé la fede abbandonando la filosofia, ma solo che a lui era necessario un concetto *filosofico* di «Dio», rimpiazzato con quello di «Natura», e ciò non lontano, di certo, da dubbi ed esitazioni. L'ateismo di Spinoza, crediamo, è di tipo *speculativo*, proprio come l'istanza di pensiero del Löwith maturo: l'ateismo non è né negazione di Dio né un semplice movimento di emancipazione dal dogmatismo. L'ateismo pratica la *scepsi* e recupera una sfera di senso che *potrebbe* pensare il divino solo all'interno dell'ordine cosmico e naturale, ri-organizzando la comprensione filosofica attorno all'uomo e al mondo, sua matrice. Anche questa eventualità di un ateismo speculativo che intende la naturalità quale luogo del divino, tuttavia, non è del tutto esente da ambiguità e da oscurità, né in Spinoza né in Löwith, filosofo scettico e disincantato del XX secolo. Löwith si domanda, infatti, come può essere definito, alla luce della coscienza moderna, un teismo che *equipara* Dio e Natura o che non vede diversità sostanziali fra loro. Se ci interroghiamo circa la sincerità o meno di Spinoza quando respingeva le

²²⁴ K. Löwith, *GWM*, p. 187. (trad. it. p. 183).

²²⁵ B. Spinoza, *Etica*, IV, Prop. IV, pp. 236-7; Prop. L, Scolio, pp. 266-267.

²²⁶ K. Löwith, *GWM*, p. 187 (trad. it. p. 183).

gravissime accuse di ateismo (che gli costarono infamia, maledizione e scomunica),²²⁷ dobbiamo comunque tener presente, secondo Löwith, anche la situazione storica e culturale dove è vissuto Spinoza: «nel XVII secolo un filosofo non poteva dire senz'altro tutto ciò che pensava delle questioni religiose; ciò che sorprende, piuttosto, è che Spinoza abbia avuto il coraggio di dire così tanto».²²⁸ Löwith, in ogni caso, si spinge ancora più avanti, spiegando che Spinoza non ha soltanto non *detto* tutto ciò che pensava, ma non ha neanche potuto *pensare* tutto ciò che per l'uomo moderno disincantato e consapevole erede della sua critica della religione - e della *impasse* della secolarizzazione che ha fallito con i suoi ibridi cristiano-moderni - appare scontato e appena degno di essere detto: «*che in generale non c'è alcun Dio - né degno di essere creduto [glaubwürdiger], né uno degno di essere riportato alla memoria [denkwürdiger], né uno presente né uno assente*».²²⁹ Queste che sembrano forse le righe più dure e schiette mai scritte da un autore come Löwith, sempre pacato e cauto nelle (*poche*) prese di posizione, - alcuni potrebbero leggerci quasi una professione di ateismo *dichiarato* con l'intento di riparare a quello *velato* di Spinoza - hanno un seguito ancora più sconcertante: ciò che è perduto lo è *definitivamente*. Il cosmo classico non è più riproponibile, poiché ha solamente una funzione guida e di paradigma per il filosofo della modernità che intende sottrarsi al predominio oggettivante e nientificante della metafisica. L'equazione di Spinoza *Deus sive Natura*, secondo Löwith, è qualcosa che non può più convincere la nostra coscienza moderna. Il mondo moderno è *divenuto* senza Dio, di conseguenza ci troviamo a che fare con una equazione che ha perso uno dei suoi termini fondamentali invalidando, quindi, la possibilità di un risultato coerente. Löwith sembra così sentenziare una sorta di *ateismo a posteriori* veicolato dall'estremo passo in avanti (per i suoi tempi) di Spinoza, passo compiuto sul sentiero dell'emancipazione dall'antropocentrismo e dal pensiero teologico e biblico in generale. Lo *Schwerpunkt* di Löwith non è più l'esistenza di Dio o meno, ma il *dovuto* riconoscimento moderno che Dio, *anche se esistesse per noi moderni non c'è comunque più*. Dio non è più presente per la coscienza moderna disincantata che si regge su questo *vuoto* lasciato dalla crisi dei fondamenti teologici cristiani e dalla perdita di religiosità stessa dell'uomo; l'equazione di Spinoza, che riconduce direttamente alla cosmo-teologia greca, non è, parimenti al riconoscimento della presenza di un Dio, più accettabile dalla modernità (più o meno «svezzata» dalle sue premesse teologiche, cristiane e metafisiche): quest'ultima non riconosce nemmeno più una *dignità* e una presenza degna di *rispetto* alla Natura, tantomeno potrà riconoscervi un suo aspetto divino e un oggetto di venerazione. Oramai, ragguaglia Löwith, per noi uomini della modernità, non ha più senso

²²⁷ Cfr. Ivi, p. 154-155 nota 12 (trad. it. p. 157, nota 12) dove Löwith riporta per intero il bando della scomunica inflitta a Spinoza nel 1660.

²²⁸ Ivi, p. 191 (trad. it. p. 187).

²²⁹ Ivi, p. 192 (trad. it. p. 188; corsivo di Löwith).

l'antropo-teologia biblica poiché essa ci è diventata *estranea e lontana*, proprio come la più innocente e meno presuntuosa cosmo-teologia greca. In questo frangente Löwith sembra andare oltre Weber e la sua *Entzauberung* del mondo: se Weber, in piena epoca moderna, prospetta, compiuto il disincanto del mondo, un nuovo *politeismo* dei valori - quasi un conflitto religioso tra divinità nuove e antiche - Löwith non lascia nemmeno più questa speranza. Un eventuale ritorno, speculativo e concettuale, alla *physis* non lascia spazio ad un neo-paganesimo, ma alla presa di coscienza della *naturalità* del mondo e dell'uomo, dove la *physis* è principio *primo ed ultimo*. Con questo atteggiamento, che sceglie la serena tranquillità della *scepsi*, Löwith allontana anche i fantasmi del decisionismo politico e il suo sostrato pagano e irrazionalistico, sottraendosi, inoltre, alle critiche ricevute nel corso degli anni, le quali, fraintendendo questa opzione filosofica naturalistica e cosmologica, hanno interpretato l'orizzonte cosmologico löwithiano come un vagheggiato e regressivo ritorno romanticheggiante e anti-moderno alla natura e alla cosmologia antica.²³⁰

Il *Deus «sive» Natura* spinoziano si situa, quindi, su di una linea drammatica, dove la fiducia in un Dio provvidente va cadendo e si compie il passaggio critico verso il doloroso riconoscimento di un universo senza Dio che esiste puramente *per se stesso*, senza *scopo* o *valore*. La «situazione spirituale del nostro tempo» sembra dunque essere questa: la cosmo-teo-logia classica non è più proponibile e non ha più senso domandarsi ancora sull'origine *divina* dell'uomo, perché la sola probabilità ci appare assurda e problematica; la secolarizzazione, la nostra prerogativa moderna, ha fallito, in quanto *melange* tra ciò che moderno *non è*, il cristianesimo, e le attese future nell'orizzonte dell'«essere-qui-ed-ora» e della storia, lo storicismo e le escatologie terrene. È questa la *sfida* che ci consegnano prima Spinoza e poi Nietzsche (che al «*Deus sive natura*», sostituirà il «*Chaos sive natura*»), è questo lo *status quo* in cui l'uomo contemporaneo si trova *irretito*, stato dal quale, tuttavia, dovrà far fronte se vorrà veramente emanciparsi e non continuare a crogiolarsi nel nichilismo e nell'assenza di senso seguiti dalla morte di Dio. Löwith ha ripreso, tramite l'*ateismo* di Spinoza, l'esperimento paradossale di Nietzsche esattamente dove quest'ultimo aveva irreparabilmente fallito e dove Spinoza ha, al contrario, trionfato: si è portato oltre la «metafisica

²³⁰ Cfr. H.-M. Saß, *Urbanität und Skepsis: Karl Löwith kritische Theorie*, op. cit., p. 20; J. Chytry, *Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Heidegger*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, II, *Im Gespräch der Zeit*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, pp. 87-99, qui p. 98; E. Mazzarella, *Esistenza e virtù della terra: uomo e natura in Karl Löwith e Martin Heidegger*, in Id., *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 149-167, qui p. 161 e sgg. M. Iofrida, in *Natura e nichilismo: Löwith e Merleau-Ponty fra Schelling, Nietzsche e Heidegger*, in «Preprint», op. cit., pp. 39-49, ricorda questa possibilità della lettura löwithiana della natura e del cosmo come di una «deriva regressiva, antiscientifica, antitecnologica» (p. 47). Interessante lo scetticismo di Iofrida nei confronti di un utilizzo decontestualizzato del naturalismo löwithiano da parte dei nuovi teorici ecologisti: «[...] interpretazioni di questo genere non rischiano di attualizzare il pensiero di Löwith a prezzo di una sua eccessiva forzatura?» (p. 47).

della soggettività», riaprendo la *prospettiva* di un ritorno speculativo e paradigmatico - mai nostalgico o regressivo, e sempre tra *Dio* e *nulla* - alla *naturalità* del mondo e dell'uomo, dove l'unico presupposto fisso, *primo* ed *ultimo*, è la *physis*. Spinoza è, quindi, il presupposto «veicolare» in grado di *svezzarci* con saggezza da *Gerusalemme* e dalla sua eredità teologica e metafisica, per arrivare ad Atene, la città della *scepsi*, raggiungendo un accordo «ragionevole e “naturale” di morale e metafisica - di volontà e fato - in generale di uomo e mondo». ²³¹ Il pensiero occidentale (è questa l'impressione che si coglie a lettura terminata di *Gott, Welt und Mensch*) si sarebbe potuto salvare dalla sua involuzione *nientificante* se avesse approfondito la filosofia spinoziana, o meglio, il suo *ateismo speculativo* che fa da «ponte» oltre il tempo e la storia (oltre lo storicismo, il decisionismo e la filosofia politicizzata) riguadagnando la sfera dell'eternità e dell'immutabilità di cui solo la natura, e non l'uomo né i suoi prodotti culturali, rivendica pienamente e ontologicamente il diritto. Il «veicolo» Spinoza è stato una possibilità mancata dal pensiero occidentale, una mancanza di cui l'Occidente continua a pagare le nichilistiche conseguenze. La scelta per Atene - la città che incarna la *scepsi* -, tuttavia, non è qualcosa che va assunto alla leggera o, al contrario, con troppa *risolutezza*: sullo sfondo rimane, infatti, l'altra città simbolo dell'Occidente: Gerusalemme e le sue questioni irriducibili di una risposta ultima - questioni che hanno dato un *impulso* stesso alla filosofia, la quale deve la sua sopravvivenza anche alla presenza della città della fede. Venuto meno il mondo naturale, infatti, la filosofia si è confrontata con il problema teologico e del cristianesimo in generale. Ora che ci sembra di ritrovarci da capo - nuovamente prima del cristianesimo - ci scontriamo, tuttavia, con la dura realtà che non abbiamo più un mondo naturale che ci stupisca e che ci metta ancora in questione; di conseguenza, è necessariamente alla grande tradizione filosofica scaturita dal confronto (conflittuale) tra Atene e Gerusalemme che dobbiamo guardare, cercando di instaurare un *dialogo* portando alla luce un eventuale *novum* che recuperi, allo stesso tempo, anche l'ambito naturale e fisico che determina così profondamente l'uomo quanto il suo *Streben* oltre il mondo naturale. Löwith ha compreso l'importanza di questo dialogo-scontro e la sua introduzione alla filosofia «svezzata» dal cristianesimo si regge proprio sull'*Andenken* - e sul *riproporre* - questo dialogo conflittuale.

§ 6 Principi di antropologia filosofica: in cammino verso la *Weltphilosophie*

Man mano che Löwith avanza verso la conclusione della sua carriera, anche la sua filosofia sembra tendere a quella vacuità e leggerezza tipica delle persone anziane, le quali, avendo vissuto le più

²³¹ Lettera di K. Löwith del 13.7.1935 a L. Strauss, in L. Strauss, *Korrespondenz*, op. cit., pp. 652-654, qui p. 654. (trad. it. pp. 14-17, qui p. 16).

disparate peripezie, cercano di lasciare qualcosa ai posteri sotto forma di messaggio e accenno, un *rimando* ad esperienze vissute e a ricordi oramai lontani che vanno rielaborati e problematizzati da chi li riceve alla luce della propria attualità, personalità ed esigenze. Questa *leggerezza* dell'ultima filosofia di Löwith non è segno di una scarsa attenzione per i problemi speculativi; tutt'altro, l'urgenza della questione filosofica dell'uomo avanza le sue pretese teoretiche, le quali, poiché ne va dell'uomo stesso e della sua umanità, dovranno essere affrontate con la massima serietà e chiarezza: il migliore approccio a questo tipo di esigenze speculative sembra essere una considerazione antropologica e filosofica che abbandoni la sistematicità e una forma rigidamente concettuale del pensiero per concentrarsi, invece, sulla riflessione e sulla delineazione di un *messaggio* filosofico da consegnare alla modernità. La filosofia diviene un compito *etico*, un affidarsi all'uomo, all'*altro uomo*, al quale spetta il compito della *decifrazione* e della *custodia* di questo messaggio e la *realizzazione* dell'umanità. È in questo modo che Löwith conclude la sua carriera e la sua vita: finito il periodo della de-costruzione ontologica e storica, della critica alla filosofia della storia, terminato il confronto con il pensiero moderno e, in particolare, con i due paradigmi di esso quali Nietzsche e Heidegger, abbiamo visto Löwith avvicinarsi a Spinoza, l'«eccezione» che ha indicato la possibilità di una «strada praticabile» per l'affrancamento dell'umano dal dogmatismo teologico. Una strada, tuttavia, che non è stata percorsa a fondo da Löwith, ma solo per alcuni passi in direzione di una *radura* - una *Lichtung* - del naturalismo dove l'uomo e il cosmo divino riprendono ad appartenersi nella loro giusta proporzione. Un ulteriore cammino su questa «strada», che Löwith, in questo caso, sembra aver percorso del tutto tanto da lasciare dietro di sé una risposta definitiva all'enigma «uomo e mondo» (ma è forse questo *il messaggio* che Löwith ci consegna), sarà l'approdo naturalistico, scettico e «mediterraneo» di Valéry, il quale, con una precisione «chirurgica» ripulisce la coscienza occidentale (o almeno la *sua* coscienza) da tutti i falsi miti e *idola* che la governano ancora. Löwith, così, si consegna ulteriormente a questa tranquillità della scepsti e della moderazione, risolvendo - in realtà, questa risoluzione sembra più un *accantonamento* del problema o un rovesciamento prospettico di esso, così da essere colto da un'altra visuale - la questione dell'uomo e del mondo all'interno di una sorta di auto-coscienzialismo e di una pratica serrata della riflessione filosofica e introspettiva di sé, volta all'indagine dei fenomeni non coscienti e sub-coscienti che muovono l'agire umano determinandolo fin nell'intimo.²³² Una nuova *Kehre* verso l'uomo - un ritorno *antropologico* - al suo lato cosciente, sub-cosciente e infra-cosciente, dopo aver rivolto l'attenzione al cosmo e aver abbozzato una *Weltphilosophie*.

²³² È la via portata a compimento da Löwith con il lavoro *Paul Valéry*, in *SS*, IX, op. cit., e accennata nel saggio postumo *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, op. cit., che segna all'incirca il passaggio verso l'ultima prospettiva filosofica löwithiana.

La sproporzione moderna tra uomo e mondo, che ha interpretato questa «e» solo a favore del primo e a discapito nichilistico del secondo termine, ha avuto originariamente il suo impulso decisivo con l'ingresso del cristianesimo che ha liquidato l'attenzione cosmo-teologica della grecoità. Il cristianesimo ha inteso il mondo come creazione *per* l'uomo e fatto dell'uomo il *signore* della natura e del mondo. Caduta nella modernità la fede in Dio, venuto meno il termine-cardine del trinomio metafisico Dio-uomo-mondo - il quale comunque poneva un *limite* alle assurde pretese umane, all'estrema dilatazione oggettivante della sua volontà e all'ipertrofia di senso storico - questa sproporzione rimane, tuttavia, nella coscienza occidentale moderna: l'uomo continua a sentirsi un dominatore del mondo, vuole piegare la natura e il mondo a sé e alle proprie esigenze. «Nell'antichità e nel cristianesimo l'esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall'ordine e dal *logos* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall'ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*».²³³ Rimasti l'uomo e il mondo, l'uomo tenderà sempre di più a eliminare anche questo secondo termine, cancellandolo quale pienezza ontologica autonoma e *nientificandolo*, rendendolo un *utilizzabile* - una *Menschenwelt*, anzi, una *Werkwelt*. Abbiamo visto che eliminando il *mondo* (il *cosmo*) - un «concetto limite» che circoscrive la totalità di tutto ciò che è dato - si elimina anche la *natura*, la *physis* motrice e organica, autonoma, che muove questa totalità-mondo (*Umfassendheit*) e che suscita lo stupore filosofico nell'uomo. In Löwith *mondo e natura* (*cosmo e physis*) designano la stessa unità, la stessa connessione complessiva di tutto ciò che è dato.²³⁴ Benché questa totalità ci sia data, spiega Löwith, non è possibile *coglierla*: «Ma che cos'è il "mondo", se non già l'insieme di tutte le cose conosciute e sconosciute? [...] Il mondo che tutto abbraccia non può in sé essere colto. Il mondo è la realtà più grande e più ricca e al tempo stesso è vuoto come una *cornice senza quadro*».²³⁵ Questa irriducibilità del mondo «pre-umano e sovraumano», del cielo e della terra all'uomo - un «meschino omiciattolo» nell'immagine di Platone - supera infinitamente la consistenza ontologica della *Menschenwelt* (in senso lato, come coincidente tanto con la *Mitwelt* e con la *Umwelt* che con la *Werkwelt*) e dell'uomo stesso. «Mondo e mondo umano non si identificano l'uno con l'altro. Il mondo fisico si può pensare senza una relazione essenziale con l'esserci umano, ma nessun uomo è pensabile senza mondo».²³⁶

²³³ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in *SS*, II, op. cit., p. 355 (trad. it. p. 212).

²³⁴ Cfr. M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, op. cit., p. 122 e sgg.

²³⁵ K. Löwith, *Welt und Menschenwelt*, op. cit. pp. 295-296 (trad. it. pp. 319-320; corsivo nostro).

²³⁶ Ivi, p. 295 (trad. it. p. 319). Questa riflessione di Löwith è critica tanto nei confronti dell'antropocentrismo cristiano, quanto verso Heidegger che in *Vom Wesen des Grundes*, in *Gesamtausgabe*, IX, op. cit., pp. 123-175 (trad. it. *L'essenza del fondamento*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131), sostiene che già con l'idea di «cosmo» come la intendevano i Greci, la realtà del mondo è concepita come relativa all'uomo, poiché il cristianesimo avrebbe solo «radicalizzato e chiarito» l'essenziale relatività del mondo al *Dasein*. Ma il concetto di mondo e di esserci cui fa

L'interrogativo circa il senso della storia e dell'esistenza, dicevamo, scaturito dall'orizzonte di pensiero biblico-cristiano e acuito dalla sua dissoluzione, ha condotto l'uomo e il pensiero filosofico ad una estrema sopravvalutazione del mondo *storico* e delle *potenzialità* umane, poiché in questi due ambiti si presumeva risiedesse il *sensu* dell'esistenza: è, quindi, in questa direzione che l'uomo moderno, smisuratamente pieno di sé riguardo alle sue effettive capacità di cogliere questo senso, ha cercato di cogliere un nesso di continuità e di senso nella storia che possa dargli uno scopo e un obiettivo. Questa enorme sopravvalutazione del mondo inteso esclusivamente come storia in cui dovrebbe risiedere il senso ultimo, nonché l'estrema e sconsiderata fiducia consegnata all'uomo in qualità di unico capace a comprendere la storia e le sue finalità, ha condotto la filosofia - che agli occhi di Löwith si è fatta *precaria* - ad una *impasse* teoretica. Essa ristagna su questa sproporzione tra uomo e mondo, interpreta, anzi fraintende, questa e speculativa come una semplice preposizione che subordina il mondo all'uomo, non comprendendo, invece, che questo legame va rovesciato a vantaggio del secondo termine, poiché l'uomo, in realtà, è solamente una piccolezza nel tutto dell'universo, e il mondo, inteso come cosmo, non distingue tra natura e storia ma include in sé ogni sfera e ogni possibilità di declinazione dell'umano e del non umano. Per sfuggire a questa *impasse*, secondo Löwith, è necessario ristabilire le giuste proporzioni tra uomo e mondo, così da compensare il torto subito dal mondo sottraendolo dal vortice della storia che sembra aver girato a vuoto, come una bussola impazzita, alla ricerca di un senso che non si è mai dato in essa né mai si darà. La storia, infatti, se vuole emanciparsi dalla sua cecità e perversione e venir inclusa nuovamente nell'ambito più vasto del mondo naturale, deve essere sottoposta ad un tentativo di rieducazione *meta*-storica: Löwith, che ha percorso un passo all'interno di questa «strada praticabile» e che ha compreso che la *storicità* non può essere affatto un criterio ermeneutico universale, ma un approccio dettato, appunto, da specifiche esigenze di una determinata epoca e di una determinata coscienza, comprende nel concetto di *cosmo* questo paradigma di correzione e di ri-equilibratura delle proporzioni tra uomo e mondo. La storia è ricondotta alla natura e declinata cosmo-logicamente. Questo mondo così inteso da Löwith non trova altra migliore descrizione - così la sua stessa antropologia filosofica declinata cosmologicamente, la quale, lasciando da parte la forma rigida e concettuale di un sistema, si limita a tratteggiare i contorni e le sfumature di questo pensiero, rimanendo essa, appunto, una *cornice senza quadro* - nel passo pseudo-aristotelico *Sul*

riferimento Heidegger, ad esempio in *Sein und Zeit*, è originario sempre dall'esperienza cristiana dell'esistenza. È assurdo, come ricorda Löwith, per un filosofo greco pensare che per comprendere l'essere e il mondo si debba prima, come fa Heidegger, procedere ad una *analitica esistenziale* dell'«esserci isolato e ripiegato su di sé». È vero che il cosmo greco si rapporta all'uomo, spiega Löwith, ma solo in quanto anche l'«ordine equo del mondo umano» rimanda al tutto cosmico nel suo complesso. Le filosofie dell'esistenza non scorgono, infatti, il carattere *cosmico* del mondo, perché presupposto di Heidegger, Jaspers e Sartre, è proprio la rinuncia radicale ad esso (Cfr. K. Löwith, *Welt und Menschwelt*, op. cit., p. 308 e sgg.; trad. it., p. 335 e sgg.).

cosmo, il vero e proprio paradigma di comprensione dell'essere e dell'essente di Löwith, il *farmaco* contro l'assolutezza storica e la smisurata discrepanza moderna di grado tra uomo e mondo.²³⁷ Un «farmaco», il *cosmo*, che si presenta come un «indice» di migliore comprensione dell'uomo all'interno dell'universo, oltre la storia e lo storicismo, oltre la prassi e l'azione politica. Un «indice» che rimanda sì all'esperienza della natura della classicità, ma che non cede, tuttavia, all'illusione e al malinteso che oggi si possa mai riproporre pienamente un atteggiamento di pensiero originario come quello classico della grecità, un pensiero non mediato dalla tradizione cristiano-occidentale: «Il riferimento al cosmo greco mi serve come *indice* verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo».²³⁸ Il cosmo è semplicemente uno «scoglio tra i flutti» a cui Löwith si attiene per sottrarsi alle varie forme di «nichilismo cosmologico» moderno - quel nichilismo che Nietzsche ha descritto nella formula: «da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una *x!*». Il riferimento al mondo naturale, non è solo un allontanarsi dalla storia, ma il recupero di una dimensione del sapere per la quale la coscienza storica non ha nessun valore normativo.²³⁹

Questa «inversione di rotta» - dalla storicità alla *sempiternitas* del cosmo - è anche un'ultima affermazione di Löwith del proprio ruolo di intellettuale *non* impegnato: la filosofia fuoriesce dalla sua storicizzazione trasformandosi in cosmologia, si sottrae al tempo e acquisisce il paradigma dell'eternità, reinserisce l'uomo nel suo contesto naturale sottraendolo dal mondo sociale

²³⁷ Cfr. Ivi, pp. 298-299 (trad. it. pp. 322-324).

²³⁸ È alla lettrice italiana A. Papone, che Löwith, in una lettera di ringraziamento dell'11.1.1968, affida questo chiarimento fondamentale circa il suo esperimento cosmologico, sottolineando come al malinteso avrebbe potuto ovviare la lettura del capitolo su *Spinoza* che non fu riprodotto nella prima edizione italiana di *GWM* (che si basa su di un ciclo di conferenze pubblicate poi dalla Morano nel 1966, un anno prima dell'edizione completa tedesca). Lo studioso aveva recensito, infatti, il volume *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, fraintendendo, come gran parte dei critici di Löwith (i quali, spesso, non citano questa breve, ma *significativa*, lettera in italiano), l'opzione cosmologica di Löwith, intesa come un nostalgico *Rückkehr* alla cosmo-teologia greca. La recensione di A. Papone è in «Il Pensiero», 12, 1967, pp. 221-225. La lettera di Löwith è ora riportata in *SS*, IX, p. 409 e in «Il Pensiero», 13, 1968. Singolare, invece, è il fraintendimento di un acuto interprete di Löwith: A. Caracciolo, nel suo *Karl Löwith*, op. cit., commette un passo falso nel cogliere le *origini* del naturalismo di Löwith. Lo studioso italiano crede che il canto che apre l'*Ecclesiaste* biblico sia la «fonte vera» del «concetto di *natura*» di Löwith, poiché il dissidio intrinseco che ritroviamo in questo canto tra l'invocazione a Dio e lo svolgersi della vicenda umana all'«eterno insignificante ripetersi delle vicende della natura», sarebbe il «paradigma» della filosofia löwithiana (p. 41). Caracciolo potrebbe aver ragione a livello *esistenziale* (in senso lato), ovvero, nel ricercare un *sensu* all'interno della sfera intimistica del singolo immesso nella vicenda eterna del mondo; tuttavia, non è quello *biblico* il cosmo cui Löwith guarda come «indice». Il mondo naturale dell'*Ecclesiaste* è qualcosa di *creato* dall'onnipotenza di Dio, *voluto* da Dio *per amore* dell'uomo. Il cosmo della *Genesi* e della Bibbia in generale è pur sempre frutto di un *logos* che non è intrinseco alla natura stessa, non è *physis*, autonoma, eterna, che ha in se stessa il motore del proprio movimento, ma è un cosmo divino in quanto è Dio stesso artefice del mondo e regolatore della natura.

²³⁹ Cfr. M. Riedel, *Karl Löwiths philosophischer Weg*, op. cit., p. 132. Considerazioni simili in O. Franceschelli, op. cit., p. 169, dove il filosofo afferma che il naturalismo cosmologico di Löwith intende riguadagnare una positiva sensatezza della fisicità, un'unica *logica* che governi l'esistenza dell'ente e dell'essere cosmico, benché senza autocoscienza né scopo o volere.

oggettivato dalla storia e dalle opere; essa, inoltre, riacquista con questa svolta il suo primo e vero significato: scienza del mondo - «celeste» - e indagine del visibile. La filosofia ritorna come *stupore per il cosmo*. Löwith si ricollega, quindi, direttamente alla critica rivolta circa venti anni prima a Kierkegaard e a Nietzsche nella loro assurda pretesa di riportare alla luce una integra *Urschrift* dell'umanità che non sia stata contaminata, mediata e rielaborata dalla trasmissione storica alla luce della di volta in volta *attualità*: la *Urschrift* alla cui riscoperta si dovrà tendere sarà allora quella del mondo naturale, poiché la natura eterna e il mondo, inclusi nel concetto che tutto abbraccia e include di *cosmo*, non mutano ma *persistono immutati* nella loro *sempiternitas*. Löwith attua un rovesciamento della prospettiva di Nietzsche e di Kierkegaard in direzione cosmologica: dalla *Urschrift* riferita all'uomo, secondo ancora una derivazione antropocentrica, alla *Urschrift* riferita al mondo, ovvero, una filosofia che si organizza in forma *cosmo-centrica*: «l'antropologia filosofica per la propria fondazione, deve ricorrere alla cosmologia».²⁴⁰ La declinazione cosmologica dell'antropologia filosofica, tuttavia, sembra anche concretizzare un secondo rovesciamento prospettico se confrontata con la posizione «relativistica» e «storicistica» di Löwith degli anni Trenta, desunta, in particolare, dal carteggio con L. Strauss e dai due saggi gemelli del 1933 su Kierkegaard e Nietzsche. Ci troviamo, infatti, di fronte ad un'ultima posizione di Löwith, la quale, alla luce del nostro percorso storico-filosofico, può essere letta tanto come - sul piano speculativo - un proseguimento coerente quanto - su di un piano personale - come di un cambiamento di interessi che lascia il problema insoluto e aperto. Nel saggio del 1960 *Mensch und Geschichte* - benché irrilevante la sua raggiungibilità o meno poiché il vero interesse di Löwith è, ora, il *mondo* lasciando l'uomo in secondo piano - questa *Urschrift* dell'umanità sembra avere ancora una sua consistenza ontologica nel momento in cui se ne afferma la sua perenne *identità*:

«È vero che nella storia l'uomo si rivela come in uno specchio, che lo riflette ingrandito e più rozzo, ma non vi si rivela come di volta in volta diverso, bensì come sempre *identico* [...]. [L'uomo] all'inizio della storia non era meno uomo di quanto lo sarà alla fine [...]. Se l'uomo di oggi fosse completamente diverso da quello di duemila anni fa, non potremmo affatto comprendere gli uomini vissuti in tempi passati [...]. E se anche noi ammettessimo che vi sia un mutamento storico nell'essere dell'uomo [...] ciò può accadere soltanto se [...] l'uomo rimane essenzialmente *identico, perché solo quanto permane può anche mutare*».²⁴¹

²⁴⁰ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 266 (trad. it. op. cit., p. 250).

²⁴¹ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, op. cit., p. 356 (trad. it. pp. 213-214; corsivo nostro).

Questa *ripetizione dell'identico* acquisisce la funzione di paradigma ermeneutico, un principio metodologico dell'antropologia filosofica, quindi la possibilità, se non dell'ottenimento, almeno di una conferma della presenza di una *Urschrift* originaria che determina ontologicamente l'uomo. Abbiamo a che fare, quindi, con una aporia, oppure il *Kulissenwechsel* cosmologico si accorda con questa ri-scoperta di una *originarietà* dell'uomo? O è semplicemente una evoluzione di pensiero e un *accantonare* il problema dell'uomo a favore di una problematizzazione (incompiuta anch'essa) circa il concetto di mondo e la *e* che lo unisce, ma non *subordina*, all'uomo? Crediamo che allo stesso Löwith il problema non si sia posto se non a grandi linee e del tutto marginali per il suo obiettivo speculativo: poco prima dell'accostamento all'opera di Valéry Löwith comprende l'uomo sempre in stretta relazione col mondo intendendo l'antropologia come una semplice declinazione della più vasta cosmologia, che è la *vera filosofia*. Il significato originario della disciplina, come abbiamo visto, è desunto da Löwith dal passo pseudo aristotelico sul cosmo, dove la filosofia è scienza celeste perché contempla il cosmo. Definire ora, circa trenta anni più tardi, l'uomo come *immutabile* nella sua natura è, riteniamo, *equipararlo* al mondo naturale stesso, poiché l'uomo è parte di questa *Umfassendheit*: Löwith si dedicherà sempre di più a discernere intorno al mondo lasciando la questione dell'uomo solo schizzata e tratteggiata a grandi linee, limitandosi ad alcuni concetti, immagini, *abbozzi*, appunto, che hanno l'intenzione solamente di descrivere l'estrema *duplicità e ambiguità* dell'uomo nei confronti del mondo, il suo essere sua creatura e prodotto ma, allo stesso tempo, ente tendente al trascendimento di sé.

Per comprendere l'uomo quale è, è necessario capire cosa sia questa trascendenza che lo muove. Per farlo, ora, dobbiamo seguire le tracce lasciate da Löwith, stando pronti, tuttavia, ad incamminarci da *soli* sul sentiero da lui preparato.

§ 7 Il ruolo dell'«incosciente» e il tentativo di una *ri*-definizione «umanistica» dell'uomo

L'intento anti-metafisico della filosofia di Löwith si presenta in modo sempre più chiaro avanzando la necessità di un «andare verso le cose stesse», cercando di accostarsi all'uomo rimanendo sempre saldi alla sua fisicità e alla sua natura. In questo punto risiede l'*attualità* del pensiero di Löwith: nell'indicarci una via e nell'affidarci una *Aufgabe*, un compito che noi tardo-moderni dobbiamo portare a termine per riscoprire la nostra stessa dignità umana messa in pericolo da molto tempo. Tale *Aufgabe*, se portata a piena realizzazione, potrebbe permettere, inoltre, di risolvere le stesse ambiguità e incompletezze dell'antropologia filosofica löwithiana in modo da comprendere veramente in quale misura l'uomo appartiene al mondo e, allo stesso tempo, se ne distacca.

È chiaro, oramai, che l'elemento *über* distingue e determina l'uomo in modo inequivocabile, non è, tuttavia, a questa trascendenza insita nella natura umana che si dovrà fare *esclusivamente* riferimento se vogliamo delineare - almeno in modo generale - una definizione dell'uomo che possa *chiarire* la situazione di confusione concettuale in cui si trova. Löwith, infatti, pensa l'uomo sempre in modo *duplice*, in modo da rispecchiare, così facendo, la stessa condizione umana di *Spaltung*: in primo luogo, l'uomo è riferito al *mondo*, inteso come cosmo che tutto regge e include (l'uomo in relazione alla *Umfassendheit*); in secondo luogo, l'uomo si rapporta necessariamente agli altri esseri - agli animali - i quali coesistono anch'essi nel mondo: l'altro nesso fondamentale conduce, quindi, alla *fisicità* e *organicità* dell'uomo. Una «correzione» moderata del pensare l'uomo sempre in relazione all'animale di Nietzsche. Questa «classificazione» - potrebbe sembrare fin troppo *scolastica, semplice* - ha però il merito, secondo Löwith, di proporre uno stato di cose che comprende l'uomo e il suo ambiente in modo immediato ed empirico, non *meta*-fisico: la natura è un *ordine eterno*, anzi, se non fosse ordinata, non sarebbe affatto un mondo, tanto meno un *cosmo*. Questo ordine, inoltre, è una *Rangordnung*, un ordine per ranghi che distribuisce gli enti in una determinata collocazione all'interno dell'essere, in modo da sottolineare sempre di più l'appartenenza di *tutti* gli esseri al *mondo*. Quale «rango» occuperà l'uomo in questa gerarchia (*naturale*) dell'essere? Löwith è chiaro nell'affermare che, presumibilmente, l'uomo occuperà un posto «ben inferiore» in confronto alla grandezza e alla totalità del mondo fisico.²⁴² Con questo riferimento gerarchico che pensa l'uomo *prima* in relazione alla sua *fisicità* e solo in un secondo momento al suo elemento *über*, Löwith supera anche quelle filosofie, le quali, in un tentativo di determinazione dell'uomo, rimangono ancora imbrigliate in una sorta di dualismo platonico, cristiano e metafisico. Löwith si riferisce a Scheler, Heidegger e Haecker, i quali, nel definire l'uomo:

«non si attengono alla natura e all'umanità dell'uomo, bensì a Dio o all'essere, che dovrebbe determinare l'essere dell'uomo, e lo superano [...]. Heidegger, Haecker e Scheler sono concordi nel ritenere che l'uomo non può essere definito partendo dal suo nesso

²⁴² Cfr. K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 287 (trad. it. p. 85), ma anche *GWM*, p. 8 (trad. it. p. 9): «Nella scala gerarchica degli esseri viventi sulla terra, la quale si eleva dalle piante fino agli animali, l'uomo è relativamente il più perfetto, ma a differenza del mondo degli astri con il suo eterno moto circolare, egli è un mortale [*ein Sterblicher*] che non riesce a ricongiungere la fine all'inizio». Cfr. su questo punto A. Covic, op. cit., p. 185, secondo il quale, in questo caso, Löwith partirebbe da un «presupposto metodologico falso», in quanto assume quale *fundamentum comparationis* esclusivamente gli aspetti *fisici* e *quantitativi* del mondo e dell'uomo per dimostrare la sua posizione gerarchica inferiore rispetto alla totalità naturale. Così facendo Löwith *separa*, piuttosto che *includere*, l'uomo dalla totalità del mondo. La critica di Covic è pertinente, anche se non dà, tuttavia, una risposta circa la collocazione dell'uomo all'interno del cosmo senza ricadere in una sorta di panteismo *spinozistico*. Löwith definisce l'uomo proprio per *via negationis*: separandolo dall'attributo della totalità e dell'eternità che spetta solamente al mondo, l'uomo si dimostra per essere semplicemente un *mortale*.

problematico con l'essere vivente a lui più affine, in quanto [...] egli "trascende" [...]. La conseguenza in tutti e tre i casi è sempre la medesima: il riferimento a qualcosa di metafisico e superiore, a Dio, e rispettivamente all'essere, diventa per la determinazione dell'uomo *più essenziale che non la conoscenza di ciò che egli è come uomo naturale per nascita, in confronto all'animale naturale per nascita e a differenza di esso*».²⁴³

Questi tentativi antropologici non ritengono decisiva la questione dell'uomo in quanto tale che si distingue su di un piano *naturale* dagli altri esseri (la vera antropologia filosofica, quindi, dovrebbe essere la riflessione circa l'elemento *naturale* che contraddistingue l'umano dall'animale) ma la chiarificazione dell'*über* che agita l'uomo, il permanere in uno status *meta*-fisico che distingue l'uomo dagli altri uomini: quelli che credono e tendono a Dio (Haecker e Scheler) e quello che pensa direttamente l'essere non lasciandosi travolgere dall'oblio occidentale di esso (Heidegger). L'elemento che accomuna i tre autori citati, è il pensare l'uomo sempre come *storicità* e non come essenza naturale, fare sempre riferimento all'immagine dell'uomo e alla sua auto-interpretazione che di volta in volta si presenta alla coscienza storica: l'uomo quale creatura di Dio che si risollewa dalla confusione morale e etica della modernità o l'uomo quale esserci autentico che pensa l'essere e anticipa la morte. «Il tentativo di determinare l'uomo muovendo dalla sua natura universale e sempre identica - considerato da questa prospettiva metafisica - non è che una banalità naturalistica».²⁴⁴

È proprio, tuttavia, su questa *banalità* che Löwith ravvisa la possibilità di una fondazione cosmologica dell'antropologia filosofica il più possibile vicina al giusto intendimento dell'uomo nell'esatta proporzione con il mondo. La *semplicità* dell'ultimo naturalismo löwithiano sembra assurgere a quella completezza, a quella facilità intuitiva e non concettuale, a quella capacità di andare direttamente «verso le cose stesse» che dovrebbe essere il vero senso della filosofia, senso che un rigido sistema concettuale formalizzato in apodittiche proposizioni metafisiche tralascia. «Su di una cosa credo di essere d'accordo con Lei [con Heidegger]: che l'essenziale è qualcosa di

²⁴³ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit. pp. 261-263 (trad. it. pp. 244-246; corsivo nostro).

²⁴⁴ Ivi, p. 263 (trad. it. pp. 246-247). Questo passaggio di Löwith esemplifica al meglio la distanza della sua impostazione filosofica (antropologica) da quella di Heidegger. In *Sein und Zeit* (è un esempio portato dallo stesso Löwith), Heidegger contesta la validità della domanda classica dell'antropologia filosofica poiché non si può domandare *che cosa* sia l'uomo come se avesse un patrimonio immutabile di caratteristiche naturali, sempre identiche e costanti in ogni epoca storica. La domanda di Heidegger, coerente con la struttura della sua analitica dell'esserci, sarà, piuttosto, *chi* e *come* l'uomo sia, poiché l'uomo non è «oggettivamente presente» come un semplice oggetto, né «utilizzabile» come uno strumento, né un semplice «essere vivente» come gli altri enti. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 41-50 (trad. it. pp. 64-73).

semplice - nel mio caso, forse, qualcosa di *fin troppo semplice*». ²⁴⁵ È questa semplicità che porta Löwith ad affermare, quasi ai limiti del dogmatismo, che «non si può d'altronde contestare il fatto che esiste una esperienza della *natura* di tutto l'essente e quindi anche dell'uomo, fenomenologicamente verificabile [...] tutto ciò che è, esiste per natura. E tale natura compare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo». ²⁴⁶ Questa filosofia dall'approccio *semplice*, tuttavia, non si sottrae certo alla problematicità di certe sue asserzioni al limite dell'unilaterale, benché Löwith si rivolga ora al primo problema fondamentale che il suo *neues Denken* ha posto fin dalla sua *Khere* cosmologica: la *e* tra «uomo e mondo». Löwith, con un procedimento comune negli ultimi scritti, non dà una soluzione definitiva al problema e si limita ad allestire la questione spiegando che una eventuale risposta ultima si muove necessariamente o tra la congettura o il paradosso - alludendo al fatto, tuttavia, che più che ad una *impasse* di ordine speculativo ci troviamo davanti ad un carattere essenziale (*ontologico*) dell'uomo, quindi, ad una sua peculiarità naturale da accettare per quella che è. Il rilievo polemico è, nuovamente, rivolto alla metafisica cristiana e a quella di Heidegger:

«Questo essere vivente che è l'«uomo» ha, tuttavia, *conforme alla sua natura*, la possibilità di oltrepassare a tal punto il fatto di essere stato generato, da potersi togliere la vita ricevuta dalla natura. Che la natura con l'uomo abbia fatto sorgere ed esistere un essere vivente che si può emancipare da ogni natura e porre di fronte e contro di essa, non è certamente meno enigmatico del paradosso teologico, per cui Dio ha potuto creare di fronte a sé una creatura che ha la libertà di porsi contro il suo creatore e di allontanarsi da lui. Che, tuttavia, un «essere» non essente abbia «fatto emergere» l'esserci dell'uomo e «abbia bisogno» per aprirsi, del nostro esserci troppo umano [...], è una mera «congettura» [...]. ²⁴⁷

Conformemente a questa *Spaltung* dell'uomo, il suo permanere sempre identico a se stesso in una natura fisica anch'essa eterna (ma possiamo benissimo scrivere, *mondo* o *cosmo*) che solamente dalle scienze fisiche e storiche viene identificata, erroneamente, con «natura moderna» - poiché essendo eterna non conosce una degenerazione o un invecchiamento, ma sono le scienze e le

²⁴⁵ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 289 (trad. it. p. 88; corsivo nostro). Questa tendenza di Löwith alla semplicità e all'uso non esasperato della logica o del concetto è un lascito *decisivo* della sua esperienza giapponese (1936-1941) e del suo incontro con lo Zen. Come discuteremo nell'*Excursus*, il «nichilismo» Zen è una possibilità di approccio all'essere alternativa alla logica occidentale (cristianesimo, filosofia della storia, teoria del progresso o della decadenza etc...) il quale non divide «natura e storia» (uomo *e* mondo, quindi) ma li pensa in un'unica totalità di senso. K. Stichweh, nel convegno di Bologna del 2004 precedentemente citato, definisce questo ritorno alla semplicità assoluta di Löwith come la sua «Gaia scienza», da contrapporre al pateticismo e ai motivi linguistici seducenti e travianti di Heidegger che potrebbero avere un «effetto nefasto» sulle coscienze dei giovani.

²⁴⁶ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 264 (trad. it. pp. 247).

²⁴⁷ Ivi, pp. 264-265 (trad. it. p. 248; corsivo nostro).

antropologie ad essere *moderne* o *antiquate* - la definizione antropologica che più si avvicina al vero carattere «fratturale» dell'uomo e che meglio lo *identifica* in questa sua caratteristica specifica senza volerla, necessariamente, *spiegare* e *comprendere* (Löwith va perfino oltre alla nota distinzione ermeneutica di Dilthey), è ancora quella aristotelica di *animal rationale* che conferma l'uomo nel suo *esser-sempre* (*enigmaticamente*)-così, nel suo palesarsi in quanto *Rätsel* (*enigma*):

«E se la particolarità dell'uomo consiste nel fatto che egli non è un semplice essere, ma un fenomeno cosmico e al *tempo stesso* un "essere-nel-mondo" esistente [...] la determinazione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* [...] ha il merito di non nascondere la problematica della connessione di natura e umanità, e di enunciare entro certi limiti l'unitario dualismo insito nella natura dell'uomo».²⁴⁸

Heidegger, nelle battute iniziali di *Sein und Zeit*, contestava l'eventuale definizione aristotelica di *animal rationale* perché questa rientra nella dimenticanza dell'essere della metafisica occidentale. Löwith, al contrario, in questa definizione riscontra un vantaggio, poiché essa: «non definisce l'uomo univocamente, uniformemente e unilateralmente per mezzo dell'anima o dello spirito, della coscienza o dell'esistenza, o in quanto "ci" (*Da*) dell'essere, ma in quanto scissione problematica (*Zwiespalt*) tra animalità e razionalità».²⁴⁹ Questo *Zwiespalt* insito nell'uomo fa sì che esso si rapporti al mondo in modo duplice (*ambiguo*), così che la sua *natura* ambivalente si riveli nella sua particolarità più distintiva: «Pensando e agendo, l'uomo si ritrova in relazione con il mondo naturale e al tempo stesso se ne allontana, perché il suo agire con ragione supera tutto quanto è dato per natura, persino nel modo in cui soddisfa i suoi bisogni più elementari».²⁵⁰

L'uomo, quindi, è capace di *distanza*, di mettere in questione sé e il dato empirico; tale presa di distanza è, poi, la possibilità dell'*avvicinamento* a qualcosa, dell'andare incontro al dato e comprenderlo: senza questa presa di distanza il mondo, infatti, non può aprirsi a noi, noi non potremmo riceverlo e non avremmo nemmeno la capacità dell'*oggettivazione*. Tale oggettivazione, inoltre, avviene riconoscendo all'uomo una delle sue più tipiche caratteristiche: il *linguaggio* che lo distingue in modo decisivo dall'animale il quale non può né parlare né tacere, essendo «muto» già mentre è in vita. Löwith intende l'uomo sempre nel suo contesto organico naturale e in

²⁴⁸ Ivi, p. 269 (trad. it. p. 253).

²⁴⁹ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage*, op. cit., p. 281 (trad. it. p. 79). Il termine tedesco «*Zwiespalt*» può essere tradotto anche con «dilemma». La radice «*zwie*» indica, infatti, la scissione tra due parti, un elemento duale. Si presta bene, quindi, alla definizione dell'uomo come *Rätsel*, come *enigma*.

²⁵⁰ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 281 (trad. it. p. 267).

contrapposizione all'animale: se vogliamo cogliere il carattere che rende *umano* ciò che comunemente definiamo «uomo», infatti, è necessario un costante riferimento a ciò che *umano non è*, quindi all'animale e più in generale alle altre sfere vitali del mondo organico. Tale presa di distanza dal mondo e il linguaggio - quest'ultimo esprime ed esteriorizza, in pratica, la stessa distanza - sembrano essere un fattore-limite fondamentale che caratterizza l'obiettivo di una ricerca antropologica. Non da ultimo, è rilevante il carattere *emozionale* dell'uomo che ha il sostrato nella sua stessa fisicità organica - un elemento che nel saggio *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* sarà ancora più determinante per la *vera* determinazione della questione dell'antropologia filosofica:

«Ogni mettere in questione, in quanto va al di là di tutto ciò che è già dato, rivela nell'uomo un'insoddisfazione originaria di sé e del mondo; essa è tanto essenziale alla natura dell'uomo che la sua umanità sarebbe manchevole se fosse soddisfatta di sé [...]. In forza di questa insoddisfazione radicata nella natura umana, l'uomo può sia porre termine alla sua propria vita che portarla al compimento [...]. La libertà di darsi la morte è una possibilità specificatamente umana, che presuppone in misura estrema distanza, oggettivazione ed alienazione».²⁵¹

L'etica sembra *subordinarsi* alla fisiologia, all'organicità; Löwith, del resto, si domanda fino a che punto la *physis* - che genera, muove, e pone fine all'uomo - s'inoltri profondamente nell'uomo stesso, così da arrivare al *nocciolo* dell'esistenza umana, all'essere *coscienti*. La possibilità del suicidio, al quale allude il passo sopra riportato, è una possibilità *innata* del tutto conforme alla natura, proprio come quella dell'auto-compimento o del sacrificio di sé per amore degli altri, che coinvolge, appunto, sia il lato cosciente che quello incosciente dell'esserci. «In queste due possibilità estreme, che sono anche le più umane, la problematica dell'umanità viene più che mai alla luce. Alla possibilità dell'auto-annientamento corrisponde la possibilità dell'auto-compimento. L'una non è indipendente dall'altra, perché la rinuncia alla vita attesta piuttosto l'incapacità di attuarla e di realizzarla altrimenti».²⁵²

²⁵¹ Ivi, pp. 288-289 (trad. it. p. 276).

²⁵² Ivi, p. 289 (trad. it. p. 277). Va da sé che questa lettura löwithiana si allontana dall'ethos cristiano e dalla sua antropologia avvicinandosi al sentire moderato della sapienza greca o a quello di uno scettico moderno come Montaigne.

È nel saggio postumo del 1975, dicevamo, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*,²⁵³ che Löwith approfondisce il ruolo della *physis* e del lato *incosciente* dell'esistenza nella conduzione della vita dell'uomo, così da problematizzarsi, e allo stesso tempo venire alla luce, il legame tra *natura* ed *etica*. Anche qui, il punto di partenza è la distinzione tra uomo e animale. Dopo la nascita l'animale in breve tempo è capace di correre, volare, nutrirsi, difendersi e svolgere autonomamente le sue funzioni vitali e ciò che gli richiede il suo sostentamento; per contro «l'uomo con il suo corpo nudo è così indifeso e bisognoso di aiuto che senza lunghi anni di cure sarebbe scomparso. Come uomo è fin da principio affidato al prossimo (*Mitmensch*)».²⁵⁴ Il ruolo dell'altro, quindi, è indispensabile per lo sviluppo e la sopravvivenza dell'uomo, tanto che il comportamento *etico* e *sociale* - l'affidarsi all'altro - sembra essere ricondotto a basi *ontologiche*, o meglio, in forza di una spiegazione naturale e biologica: per *natura* siamo esseri relazionali, nella relazione l'uomo si affida all'*altro*, in tale affidarsi pienamente all'altro risiede e prende vita l'*etica*. L'*etica* ha quindi la sue radici già nella *naturalità* dell'uomo, prima che nella società o in un aggregato di regole e codici comunemente riconosciute che determinano e garantiscono solo ulteriormente e a posteriori la sfera di senso dell'*etica*. Su basi *organiche* Löwith spiega anche altre forme del percepire interno dell'uomo di fronte all'essere o all'essente: *l'angoscia* e *l'insicurezza*. Gli animali, per esempio, hanno un loro ambiente specifico cui sono strettamente uniti (si pensi al pesce) e in cui possono sussistere tranquillamente; altre essenze viventi, quali le piante, sono ancora di più strettamente connesse e legate al proprio ambiente. L'uomo, pur essendo capace di vivere in ogni luogo e nelle più disparate condizioni, poiché «animale non fissato» ad un determinato ambiente, non gode però di altrettanta *sicurezza* verso l'esterno: «gli animali, grazie al loro essere vincolati ad un elemento specifico, hanno una sicurezza incomparabilmente più grande in rapporto a tutte le necessità della vita rispetto all'uomo [...]».²⁵⁵ L'*angoscia* e l'*insicurezza* dipendono, quindi, da questa estrema *libertà* che si rovescia, tuttavia, in una *manca* (*Mangel*) che riconduce la psicologia, e gli stati più interni dell'uomo, a questo sostrato biologico. Un altro punto di distinzione che Löwith individua tra l'uomo e l'animale sono le *sensazioni* e il *linguaggio*. L'animale ha *disposizioni* (*Stimmungen*) circa qualcosa e su qualcosa, ha *appetiti* e *voglie*, ma non prova certo gioie e dolori che contraddistinguono l'essere umano dai guaiti o latrati di una bestia. Allo stesso tempo l'animale è capace di esprimersi verso un suo simile o verso una condizione precisa imposta dal suo ambiente, ma questa forma di proto-linguaggio è intraducibile in termini e concetti, ancora meno in un'altra lingua. «Con il fenomeno della lingua si è già arrivati alla rappresentazione e al pensiero, si

²⁵³ K. Löwith, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, op. cit.

²⁵⁴ Ivi, p. 332.

²⁵⁵ *Ibidem*.

costruisce la coscienza e lo spirito, e così a ciò che è essenzialmente umano».²⁵⁶ L'esprimersi animale pecca di razionalità, è puramente *strumentale*, e, soprattutto, non conduce ad una qualità propriamente umana: alla *coscienza* (*Bewußtsein*). Tramite la coscienza, sinonimo di lucidità e dell'essere desti, l'uomo compie l'atto decisivo dell'auto-differenziarsi da tutto ciò che è altro, da ciò che garantisce del suo essere *uomo*. «La coscienza è il baratro (*Kluft*) che distingue e separa uomo e animale».²⁵⁷ Ne consegue che l'uomo, in quanto capace di estraniamento da sé, verso il mondo oggettivo e capace di *consapevolezza*, si distingue da ciò che è altro, cosa che l'animale non è in grado di fare poiché, appunto, estremamente vincolato al *suo* ambiente. Löwith sembra riconoscere, quindi, la necessità di un presupposto biologico dell'antropologia filosofica, la quale, su basi *empiriche*, tenti di dare una risposta all'«enigma uomo» tralasciando le impostazioni *metafisiche* delle precedenti antropologie.²⁵⁸

Nel 1909 il biologo Von Uexküll, nel suo *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, mostrava la coordinazione tra il patrimonio genetico degli animali e il mondo circostante, cosa non sempre presente nell'uomo. L'animale è in grado di esperire, infatti, un *proprio* mondo che riesce a ricondurre sotto di sé grazie ai suoi organi specializzati. Se vogliamo, tuttavia, andare ancora più indietro nel tempo, si può anche citare Herder e le sue ricerche storico-culturali. L'autore noto a Löwith e, comunque, un presupposto stesso dell'antropologia filosofica (soprattutto per Gehlen), definiva l'essere umano in base alla sua «manchevolezza», al suo essere «sprovvaduto», mentre l'animale è del tutto immerso nel suo ambiente godendo di una sicurezza istintuale maggiore e di modi di vita determinati. In Herder, quanto in Löwith, la sfera dell'intelligenza e della tecnica sono, quindi, costitutivi della condizione *biologica* dell'uomo, della sua struttura sensoriale. L'uomo supplisce alle sue mancanze tramite le istituzioni, la cultura, la tecnologia. L'uomo, ricorda Löwith, «può fare della notte giorno» tramite l'elettricità, può vivere in ogni situazione climatica, ma un orso polare non potrà mai scambiare il suo habitat naturale con quello di una scimmia.²⁵⁹

Il problema decisivo affrontato in questo lavoro postumo è, tuttavia, quello della *coscienza*. Analizzando dei fenomeni che avvengono nell'uomo inconsapevolmente, Löwith cerca di scardinare il principio fulcro su cui si è retta l'antropologia moderna soggettivistica: il mito

²⁵⁶ Ivi, p. 333.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ H. M. Saß, *Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie*, op. cit., a p. 12 ritiene che il naturalismo di Löwith non sia un «biologismo» né una «determinazione cosmica dell'umanità». Alla luce di questo saggio di Löwith, tuttavia, dove si dà una estrema rilevanza alla sfera biologica dell'uomo e all'influenza stessa del cosmo su di esso, la posizione di Saß sembra farsi problematica, così come la stessa di Löwith.

²⁵⁹ K. Löwith, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, op. cit., pp. 334-335.

cartesiano della validità assoluta dell'autocoscienza come strumento di comprensione tanto dell'essere quanto dell'ente. È un tema che avvicina Löwith a Valéry, al suo tentativo di comprendere l'umanità partendo dal ruolo *pre-dominante* dell'*incosciente*. L'essere coscienti umani e l'inconsapevolezza animale trovano la loro base ontologica nella scissione soggetto-oggetto da cui non si può affatto prescindere o cercare di superare. È in questo frangente che ritornano utili a Löwith le ricerche filosofiche di Schopenhauer e Rosenkranz - quest'ultimo rielabora in una chiave antropologica *ante litteram* la filosofia dello spirito soggettivo del suo maestro Hegel - e soprattutto le indagini, all'epoca innovative e originali, di autori come Carus, Kretschmers e Straus: Löwith ribadisce così, con intento critico e controcorrente, la precedenza dell'inconscio sul conscio, che non è altro, secondo noi, che una ulteriore declinazione di quello che abbiamo definito carattere *über* dell'uomo. Seguendo il filo logico di Löwith, di conseguenza, rimandiamo alla capacità dell'uomo di «prendere distanza» e di «oggettivare»: tale capacità innata dell'uomo, è, infatti, compresa dall'antropologia filosofica tramite il concetto di *Weltoffenheit*, l'«apertura al mondo», la capacità di fare esperienze svincolandosi dall'ambiente tenendosi a distanza oggettiva da esso. L'«apertura al mondo» è possibile grazie all'eccentricità dell'uomo che lo induce a prendere coscienza del suo corpo e del mondo: l'*altro*, a differenza dell'animale, diventa nell'uomo oggetto di riflessione e di confronto, di scambio e riconoscimento. Plessner, per esempio, intendeva la coscienza come quel fenomeno determinato dalla relazione tra il soggetto e l'ambiente, anzi come la loro «unità». Non ci si distanzia, riconoscendolo, solo dall'ambiente e dall'altro, ma anche da se stessi. Secondo Löwith solo grazie a questa *apertura* la coscienza umana diventa una coscienza del mondo (*Weltbewußtsein*) alla quale corrisponde una coscienza di sé. Si ha coscienza di sé solo attraverso il mondo, poiché noi gli apparteniamo *necessariamente*, proprio come l'animale, solo che quest'ultimo non ha affatto consapevolezza di questo rapporto, né potrebbe metterlo in crisi tramite un suo trascendimento. Questo *vantaggio* dell'uomo nei confronti dell'animale comporta una capacità di adattamento disparata verso il mondo non riscontrabile nell'animale; allo stesso tempo l'uomo può infrangere i ritmi temporali della giornata e «trasformare la notte in giorno», sopravvivere in qualsiasi clima, nutrirsi praticamente di qualsiasi cosa. Tale situazione favorevole, tuttavia, presenta anche l'altra faccia della medaglia: «quanto più l'uomo si civilizza, tanto più i suoi desideri e bisogni diventano illimitati e non c'è niente che non lo potrebbe stimolare, mentre gli animali limitano i loro desideri fisici ad un ambiente determinato e in quanto a ciò sono molto più selettivi dell'uomo, *senza tuttavia poter scegliere con piena coscienza di sé*».²⁶⁰ La capacità di essere coscienti di sé e del mondo produce, quindi, un effetto *civilizzatore* che moltiplica il mondo, le sue prospettive e le interpretazioni di esso, di conseguenza, anche ogni forma di appetito e di

²⁶⁰ Ivi, p. 335.

stimolo fisico. Tale processo non de-naturalizza, comunque, l'uomo; lo sviluppo estremo dei bisogni, spesso «inutili», con cui si può definire il fenomeno della civilizzazione, sembra acquisire per Löwith un carattere di necessità ontologica. Se questa che abbiamo, appunto, definito *civilizzazione* ricorre all'ausilio della tecnica per la sua soddisfazione, allora anche quest'ultima incarna di conseguenza una sfera della naturalità dell'uomo, tant'è che bisognerà chiedersi veramente se la tecnica sia l'antagonista diretta della natura, o, piuttosto una sua conseguenza necessaria.²⁶¹ Bisogni e desideri rientrano, quindi, nella fisicità dell'uomo, così come passioni, tendenze, abitudini e le *tecniche* che mirano alla loro soddisfazione.

Löwith abbozza anche una *psicologia*, o meglio, una *fenomenologia* degli stati interni dell'uomo, arrivando ai limiti di una scienza del carattere: ad ogni uomo corrisponde *per natura* una sua stretta personalità, un temperamento individuale, determinate attitudini e idiosincrasie.²⁶² Il carattere umano si spiega, quindi, in base alla sua naturalità e fisicità ed è strettamente condizionato da relazioni *cosmiche* e *siderali* (N.B. non *sociali* o *storiche*) a noi del tutto sconosciute.²⁶³ Il proprio carattere e temperamento innato non può assolutamente essere arbitrariamente cambiato; lo stato d'animo fondamentale e la tonalità nella quale si muove una vita umana è, e rimane, sempre la stessa. Discutendo questo problema con un fare quasi da moralista seicentesco, Löwith non risparmia una allusione critica al suo vecchio maestro: «e se un filosofo considera una determinata situazione emotiva (*Befindlichkeit*) - vale a dire, l'*angoscia* - come lo stato d'animo fondamentale dell'esserci umano, allora si dovrebbe ritenere che tali affermazioni hanno fondamento nel particolare carattere di questo pensatore».²⁶⁴ Conseguentemente, l'atteggiamento mentale di un uomo deriva prettamente dalla natura, anche se nel suo sviluppo possono avere un certo peso la pratica e l'educazione (*Erziehung*). Alla determinazione naturale dello spirito umano appartengono anche tutte le inclinazioni e le avversioni, le simpatie e antipatie verso certi oggetti, suoni, colori, odori, animali e uomini. Queste determinazioni dell'esistenza umana, così come le trasformazioni del nostro corpo fisico fino alla sua cessazione come attività vitale che definiamo comunemente «morte», non sono affatto un «io sempre proprio» (*Je eigenes*) della filosofia dell'esistenza, bensì determinazioni proprie ad ognuno, in quanto contrassegnano l'essenza umana in generale, la natura umana (chiara, anche qui, l'allusione ad Heidegger). Oltre ogni filosofia o analitica dell'esserci che dimentica la fisicità dell'uomo, Löwith afferma: «la nascita e la morte dimostrano che il sé sempre

²⁶¹ Cfr. M. Dabag, op. cit., pp. 222-223, dove si afferma, al contrario, che la vera antagonista alla natura, secondo la filosofia löwithiana, è la *tecnica* e non la storia.

²⁶² Löwith cita dallo scritto di E. Kretschmers, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsprobleme und zur Lehre von den Temperamenten*, Springer, Berlin 1967.

²⁶³ Cfr. K. Löwith, *Zur Frage einer Philosophischen Anthropologie*, op. cit., p. 334.

²⁶⁴ Ivi, pp. 335-336.

proprio all'inizio e alla fine della sua esistenza, non può affermarsi contro l'essenza generale della sua specie; esso segue la strada di tutti gli esseri viventi, che sorgono e scompaiono».²⁶⁵

Per sostenere il carattere prettamente inconscio e *irrazionale* delle fondamenta di tutta la vita umana e naturale, Löwith si richiama, a dir la verità velocemente e senza discutere in modo approfondito la questione, ad un antecedente famoso: *Schopenhauer*. Nella *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, infatti, il filosofo spiega come l'amore umano, in realtà, sia solo un espediente della natura affinché la generalità della specie possa riprodursi e perpetrarsi. La *volontà*, questa forza irrazionale, muove e avvicina i due sessi per la sua propria sussistenza e per il proprio scopo. La condizione dell'uomo che emerge dall'abbozzo antropologico di Löwith assume una tinta fosca, quasi *tragicamente necessaria*, perennemente in bilico tra coscienza e incoscienza: «compreso tra i due estremi del primo inizio e della fine ultima, tra nascita e morte, l'individuo vive con un più alto grado di coscienza di sé o per sé e allo stesso tempo inconsapevole come generalità particolare nella percezione della specie, e il corso della vita fisica trova precise corrispondenze nella vita dell'anima e dello spirito».²⁶⁶

Abbiamo già visto che il mondo è pensabile senza nessuna relazione con l'uomo ma non è concepibile il contrario, poiché un uomo senza mondo non esisterebbe. Scorrendo i punti fondamentali dell'antropologia di Löwith si giunge al risultato, proprio come nelle più note formulazioni di Plessner, che l'uomo prende coscienza di sé assumendo la sua *Sonderstellung*, la sua condizione eccentrica che lo determina ontologicamente. L'io dell'uomo, questo «caso» speciale, afferma se stesso attraverso il riconoscimento dell'*altro*: la posizione speciale dell'uomo ha sempre un forte carattere *relazionale*, quindi, *etico*. L'uomo pur vincolato strettamente al mondo naturale inteso come organizzazione organica e fisiologica, con le sue leggi stabilite che determinano a livello biologico l'essere vivente, ha la capacità peculiare, diversamente da tutti gli altri esseri, di *ritrarsi da se stesso*. Il «ritrarsi da se stesso» è una forma dell'auto-trascendenza che non svincola comunque mai completamente l'uomo dalla sua *fisicità e carnalità*, dalla *physis*. Tramite questo deciso rimando alla naturalità dell'uomo (che collega Löwith direttamente al *sensualismo* di Feuerbach) il filosofo sembra spiegare anche gli enigmi dell'ontologia della coscienza che hanno agitato la storia della filosofia da Cartesio fino ai nostri giorni. La stessa distinzione tra «ciò che è cosciente» e, invece, «ciò che è incosciente», è dovuta alla *physis* che controlla e determina la nostra vita. Anzi, tramite numerosi esempi Löwith evidenzia la *precedenza*

²⁶⁵ Ivi, p. 337.

²⁶⁶ *Ibidem*.

della vita incosciente su quella cosciente; l'uccello migratore non ha certo coscienza di sé, nonostante ciò, riesce a trovare la strada del ritorno seguendo la rotta del sole. Noi stessi non possiamo certo scrivere, leggere, parlare e muoverci se continuamente il nostro cervello non fosse irrorato di sangue e, di certo, questo processo non è dovuto alla nostra intenzione. «Tutti i processi vegetativi e organici si compiono nell'uomo *inconsapevolmente* per tutta la vita e nonostante ciò con la più grande naturalezza [...]. Purché si dia un mondo e una auto-coscienza, dobbiamo prima di tutto presupporre la natura, la quale ci ha prodotti, e il *caso*, che ci ha fatto venire al mondo».²⁶⁷

L'antropologia filosofica di Löwith tende alla comprensione delle premesse *naturali* e *incoscienti* di tutta la vita cosciente. Spesso l'uomo si comporta in un certo modo in forza di processi non coscienti e abitudini parzialmente consapevoli diventate la nostra «seconda natura». L'antropologia filosofica, ribadisce Löwith, non è una semplice scienza poiché non si limita nel suo significato più proprio ai tratti fondamentali e costanti della natura delle cose. Questa disciplina, avendo compreso il carattere irrazionale e incosciente della natura umana, comprende anche l'*eccezionalità* e l'*unicità* del fenomeno uomo, il suo essere un fenomeno inspiegabile pur essendo iscritto nel circolo ordinato della natura. Un fatto banale come il «sonno» esemplifica questa enorme problematicità del rapporto tra uomo e mondo, tra la sua sfera vitale e quella siderale. L'uomo si sveglia per la prima volta con il venire alla luce, con il prendere coscienza di sé e con la fondamentale distinzione dell'essere *proprio* e *altrui*. Nel passaggio dallo stato di sonno a quello di veglia si riflette nell'uomo, contemporaneamente, la vita solare e quella cosmica: esiste, quindi, una connessione cosmica e incommensurabile tra natura e cicli temporali, tra mondo naturale e stati psico-somatici dell'uomo. Löwith propone qui una implicita equiparazione tra *ontologia* e *biologia* che si affianca a quella classica tra *macrocosmo* e *microcosmo*. All'atto del voler dormire chiudiamo gli occhi e ci sottraiamo alle percezioni esterne e, normalmente, il sonno sopraggiunge in noi quando si ha il buio e la notte. «L'aprirsi degli occhi con il risveglio, a cui segue l'alzarsi, mostra il rapporto interno della coscienza desta con la luce e della vita sognante durante il sonno con l'oscurità».²⁶⁸ Per superare i limiti delle tradizionali antropologie spiritualistiche e dell'autocoscienza, è necessario ritornare proprio a *tali* fenomeni ordinari e quotidiani della vita umana, come l'essere sveglio e l'alzarsi da letto, i quali esemplificano un gioco di relazioni vitali - inconsapevoli e incoscienti - tra l'uomo e il mondo naturale, tra il micro e il macro-cosmo, instaurando una sorta di pulsione universale e cosmica tra l'uomo e l'universo. «Il fondamento permanente della nostra esistenza consapevole è la vita inconsapevole della natura di tutte le cose».²⁶⁹

²⁶⁷ Ivi, p. 341 (corsivo nostro).

²⁶⁸ K. Löwith, *SS*, I, *Anhang*, p. 484, nota 73 (la nota, in realtà, è un dattiloscritto di circa tre pagine di Löwith stesso che proseguiva il saggio in una precedente stesura).

²⁶⁹ K. Löwith, *Zur Frage einer Philosophischen Anthropologie*, op. cit., p. 341.

Questo passo in avanti nella ricerca antropologica di Löwith, l'accostarsi allo studio del lato *incosciente* dell'uomo che determina decisamente la vita umana, tuttavia, non dà, nemmeno in questo caso, delle risposte definitive circa l'enigma dell'uomo, né circa la sua origine: sappiamo essere l'uomo un *Zufall*, un caso della natura, ma niente di più. Per di più, Löwith abbandona ora la riflessione cosmo-antropologica per ritirarsi in una sorta di «auto-coscienzialismo» ispirato dallo scetticismo di Valéry. Tirando le somme dell'antropologia löwithiana ci è possibile dire di «conoscere» una fenomenologia del lato cosciente e incosciente della vita dell'uomo, sappiamo che esso non è di origine divina, tuttavia, il suo carattere *über* attesta anche la sua relativa (ma fondamentale) lontananza dal regno animale, pur essendo un «essere naturale tra gli esseri naturali». «Ma che il mondo vivente abbia potuto creare un essere come l'uomo, diventa tanto più un enigma dal momento che l'uomo stesso non ha un'origine meta-naturale né è riconducibile senza soluzione di continuità alla sua discendenza dal mondo animale, giacché la sua “natura” è fin dall'inizio una natura *umana*».²⁷⁰

Löwith, fedele alla sua attitudine scettica e moderata, lascia la questione problematicamente *aperta*, intravedendo solo la *direzione* dell'uomo, la quale conformemente al suo carattere *über*, ha un obiettivo: realizzare la sua *umanità*. Crediamo essere questo il senso del *trascendere umano* che Löwith vuole, conformemente alle *Questiones Naturales* di Seneca, in direzione del cosmo.²⁷¹ L'uomo essendo parte del cosmo, benché in modo problematico, effettua un gioco di scambi (di *relazioni*) con questo, e il cosmo a sua volta, trascende l'uomo poiché non irriducibile ad esso. La trascendenza cosmica si muove così su di un doppio binario gerarchico uomo-mondo, mondo-uomo, espressione di un'unica pulsazione universale. Ci chiediamo: come si concilia la realizzazione dell'umanità (l'«obiettivo» stesso dell'uomo) con la *naturalità* dell'uomo - che comprende, necessariamente, anche i suoi aspetti ferini, bestiali, i quali si scontrano con l'etica - e con il carattere cosmico e universale del mondo?

«L'umanità dell'uomo sembra essere non una condizione naturale determinata ma la sua “destinazione” (*Bestimmung*), la cui origine, portata e interpretazione non gli sono date per natura, ma costituiscono un compito (*Aufgabe*) e un problema. Ciò che fa dell'uomo un uomo va al di là del fatto banale e insieme stupefacente, che è sempre e soltanto un uomo a dar vita ad un altro uomo».²⁷²

²⁷⁰ K. Löwith, *ML*, p. 156 (trad. it. p. 205).

²⁷¹ Cfr. *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 293 (trad. it. p. 282).

²⁷² Ivi, p. 271 (trad. it. p. 255).

Si sollevano ora una serie di questioni che Löwith recupera in riferimento all'umanismo classico europeo di Herder e Goethe, i due umanisti che realizzarono la propria umanità conformemente alla *natura*. In realtà, già Habermas notò che il riferimento cosmologico alla natura di Löwith ha i contorni di una immagine neo-umanistica di essa, poiché «acquista la fisionomia plasmata dalla tradizione classica tedesca».²⁷³ Habermas, tuttavia, non si accorse che questo ricorso alla concezione cosmologica mediata - forse, inconsciamente, dallo stesso Löwith - dalla tradizione classica tedesca è l'antidoto alle brutture e al lato oscuro, irrazionale e selvaggio dell'uomo, una categoria che tiene a freno l'umanità e consegna l'uomo all'*umanismo*. Sullo sfondo di queste considerazioni löwithiane è chiaro l'intento polemico verso l'anti-umanismo di Heidegger (pensiamo soprattutto al *Brief über den Humanismus* - l'esequie funebri del concetto classico di uomo), nonché una sorta di ripensamento e di alleggerimento delle concezioni originarie dello stesso Löwith, il quale, negli anni Trenta, come si accorse già Strauss in una lettera precedentemente citata, si orientava «troppo» alla tradizione anti-umanista (Kierkegaard e Nietzsche) da poter optare, teoricamente e idealmente, per l'immagine dell'uomo della classicità come eventuale modello ermeneutico della modernità. Non riscontriamo tanto la presenza di una sconfessione indiretta e tardiva di una propria posizione filosofica del passato, quanto il riconoscimento che l'umanità, quindi, proprio come la intendeva Herder, si configura come un *impegno* dell'uomo da realizzare nel mondo seguendo la propria costituzione di essere naturale, poiché essa ha fondamento nella natura. L'umanità è una *Aufgabe*, il compito che la stessa storia della natura ci assegna per non cadere nella brutalità e nella bestialità sempre in agguato, essendo l'uomo un essere della natura (seppur enigmatico e capace di distanziarsi, almeno parzialmente, da questa sua sfera organica e lontana dall'etica). Il regno animale, ricorda Löwith, è un «esercizio preparatorio» verso l'uomo, un mettere alla prova l'etica che ha origine dalla sfera naturale stessa. L'altro *indice* umano conforme a natura, secondo Löwith, è Goethe, il quale «deve la sua eccezionale umanità non allo studio della storia, quanto all'impegno che durante la sua vita egli pose a comprendere adeguatamente la natura».²⁷⁴ Ancora Goethe - un *termine comparationis* sempre costante nella produzione di Löwith dall'inizio alla fine. Il riferimento alla natura è una garanzia speculativa, quindi, per distogliere l'uomo dall'eccesso e dagli estremismi, così che il suo compito di promuovere l'umanità possa venire portato a termine. Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che riferirsi alla natura in modo coerente è anche un prendere atto del suo lato distruttivo e

²⁷³ J. Habermas, *Karl Löwith stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, op. cit., p. 204 (trad. it. p. 160). Considerazioni simili in M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Alber, Freiburg-München 1971, pp. 48-49. Secondo Müller, inoltre, Löwith non riprende la concezione cosmologica greca classica ma quella dei *presocratici*.

²⁷⁴ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 274 (trad. it. p. 259).

selvaggio, incontrollabile, capace di porre fine in pochi istanti a ciò a cui ha dato forma e vita con pazienza nei secoli: questo problematico *caos* e potenziale distruttivo della natura, tuttavia, viene ricondotto al *logos* implicito nel movimento spontaneo della *physis* che organizza l'essere e l'essente in un cosmo, dove l'armonia acquieta la tempesta. L'uomo, così, orientandosi filosoficamente al cosmo, evaderà la tentazione dell'eccesso e della dismisura e, nel caso in cui commetta un passo falso o di troppo verso la non moderazione e l'esagerazione, saprà ricondursi alla quiete facendo affidamento all'intima connessione (inspiegabile, innata, ma presente e attiva) tra umanità e natura.

La discussione antropologica e cosmologica di Löwith lascia di certo al lettore delle perplessità, non essendo possibile dedurre una caratterizzazione precisa e dettagliata di questo essere *naturalmente* definito uomo, né viene ulteriormente chiarita la dinamica dei desideri umani che sembra diventare illimitata, frenata solamente da piaceri momentanei e dai ritrovati della tecnica. Anche i problemi, non solo etici, sollevati da questa accentuata determinazione biologica (che non è un «rozzo biologismo») e *non-consapevole* dell'uomo (che a sua volta non è un «rozzo irrazionalismo») che sembra tralasciare o almeno dare poca importanza ad altri fattori quale l'educazione, gli aspetti sociali, e non da ultimo l'intrinseca «ferinità umana» - possibilità sempre presente nell'uomo - rimangono del tutto non argomentati o comunque sempre discussi all'interno di quest'ultima impostazione moderata della filosofia che problematizza ma non *vuole* risolvere, quasi un ritenere un ulteriore approfondimento circa questa misteriosa relazione uomo-mondo e circa questa capacità di trascendimento dell'uomo un qualcosa di superfluo, un sovrappiù di non essenziale perché subordina la semplicità e armonia della natura - nella sua estrema *complessità*, come abbiamo visto - a complicazioni speculative inutili.²⁷⁵ Gli stessi concetti di natura, di «natura umana», così come quello di cosmo, non sono ulteriormente chiariti da Löwith e rimangono «vuoti», una «cornice», appunto, *senza quadro*. Il riferimento vago e poco discusso alle figure dell'umanismo europeo (Goethe, Herder), inoltre, non è sufficiente per un approfondimento della questione circa il *ruolo* della cultura e della natura nella formazione (nel senso di *Bildung*) dell'uomo, così che la questione tra *Natur* e *Kultur* e quella della *Sonderstellung* dell'uomo rimane insoluta. Questo riferimento all'umanismo, inoltre, non è nemmeno soddisfacente per collocare eventualmente il secondo Löwith in modo produttivo all'interno di una «corrente» di filosofia umanista che si opponga alla «morte del soggetto» annunciata e riflettuta da alcune forme di pensiero del secondo dopo guerra,

²⁷⁵ Abbiamo già ricordato la frase di Löwith quando afferma che l'«essenziale» è qualcosa di «semplice», anzi, per lui «fin troppo semplice»: cfr. *infra*, pp. 270-271 e nota 245. Cfr. M. Dabag, op. cit., p. 166: Löwith ha troppo semplificato la sua posizione, così che l'uomo assume le sembianze di un «antropoide», di una «caricatura antropologica» che si tiene lontano tanto dalla realtà sociale quanto da quella biologica.

tanto meno, è sufficiente per cercare di intavolare una discussione critica e redditizia ispirata dall'opzione löwithiana con i riferimenti guida della filosofia anti-umanista che prese il via con Nietzsche e Heidegger. Infine, in Löwith stesso, per gran parte della sua attività, si agitano due tendenze opposte: quella anti-umanista ereditata da Nietzsche e Kierkegaard, e quella umanista derivata dagli ideali della *Bildung* europea, come i già citati Herder e Goethe, ma anche Burckhardt e von Humboldt.²⁷⁶

Crediamo, tuttavia, che Löwith abbia compreso che molti «problemi» che si presentano all'uomo siano suscettibili di una «soluzione» solamente se egli, questo *fragendes Wesen*, rimane sul piano dell'interrogare spinto da una sorta di «problematicità radicale»²⁷⁷ scaturente dalla sua origine e madre, dalla *natura*. Questo interrogare radicale dovrà essere, in ogni caso, di nuovo incluso nella sfera dell'organicità e della fisicità naturale e non dovrà spingersi in considerazioni metafisiche che ricadranno inevitabilmente in un predominio del soggetto o in una nuova assolutizzazione del tempo e della storia, a discapito dell'eternità del cosmo e dell'uomo - *mortale e enigma* - in esso. Anche la stessa razionalità dell'uomo, la *ragione* - che nella storia dell'Occidente, rovesciandosi nel suo opposto, ha fatto spesso più male che bene arrivando ad un vero e proprio suo abuso - andrà ricondotta e commisurata alla natura, in modo tale che il pensiero stesso sia conforme alla natura e al cosmo: l'uomo è, infatti, *animal rationale*, poiché concilia per natura queste due sfere opposte, ambigue; ciò nonostante questa ambiguità ontologica di fondo non pregiudica un equilibrato coesistere dell'uomo, se egli, conscio di questa sua *Spaltung* non cercherà, in qualsiasi modo, metafisico, ideologico, scientifico o tecnico, di superarla o, ancora peggio, di abolirla completamente. «Siamo esseri naturali nonostante logos, lingua, riflessione e trascendenza perché la natura ha in se stessa un logos che non è mai identico con autocoscienza».²⁷⁸

Il filosofo - l'uomo in generale - si dovrà *accontentare* e dirigere il pensiero verso il quotidiano e la semplicità della natura, che, in realtà, è un orientarsi nuovamente *verso se stessi*. È un esercizio della *scepsi* e della *ricerca* che riconduce e riconcilia con il proprio sé. «Noi ci accontentiamo, quindi, della semplice constatazione che l'uomo ha una natura, in base alla quale egli non può fare a

²⁷⁶ Cfr. *infra*, p. 31, nota 81.

²⁷⁷ Ci sono analogie tra questo metodo löwithiano e il tentativo di fondazione di una teologia filosofica della modernità da parte di W. Weischedel in *Der Gott der Philosophen*, op. cit. (trad. it. op. cit.), approccio che cerca di risolvere i problemi filosofici e antropologici scaturiti dal nichilismo tramite un ripensamento concettuale e *linguistico* dell'entità di Dio, reso con l'espressione «*Von-woher*» (*da-dove*) della «problematicità radicale».

²⁷⁸ K. Löwith, *Lettera a A. Papone*, in *SS*, IX, op. cit., p. 409.

meno di *porsi la questione* della natura di tutte le cose, di sperimentare e penetrare col pensiero se stesso e il mondo come “problema”, ossia, come qualcosa di pro-posto». ²⁷⁹

²⁷⁹ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, op. cit., p. 284 (trad. it. p. 271; primo corsivo nostro).
284

Conclusione

Problemi e compiti del pensiero di K. Löwith: un indice per la filosofia del futuro

Siamo arrivati, dopo aver percorso i punti cruciali della filosofia di Löwith nonché alcuni snodi teoretici di gran parte del pensiero contemporaneo a lui coevo, alla conclusione di questo lavoro. Confessiamo di trovarci in un'*impasse* e di non sapere bene come organizzare, ora, una conclusione che dia una nostra risposta alle questioni lasciate aperte da Löwith, così come agli stessi problemi che hanno mosso la filosofia del XX secolo. Problemi, i quali, con rammarico del pensiero stesso che denuncia così un suo proprio *fallimento*, sono ancora gli stessi di oggi. Non vorremmo né forzare Löwith, cercando di attribuirgli una posizione filosoficamente e risolutamente definita, e, magari, *etichettabile* all'interno di una corrente di pensiero (in tal caso, si dovrebbe, per coerenza, coniare una etichetta nuova, poiché ognuna di essa andrebbe al filosofo stretta), né, tanto meno, distoglierci da una «resa dei conti» con la sua filosofia in modo da lasciare le questioni *troppo* aperte e di non assumerci le nostre «responsabilità» - non poche, in verità - di interpreti. Siamo costretti a *mediare*, così, proprio come Löwith, mai risoluto e estremo ma fermo nelle sue convinzioni, tra le due opzioni, cercando di tirare le somme di una filosofia ampia, la quale, criticando e corrodendo dall'interno la coscienza storica moderna, ha subito, proprio come la modernità stessa, delle svolte e delle oscillazioni che hanno, apparentemente (?), invalidato una potenziale «completezza sistematica» del suo pensiero. Non intendiamo affermare che la riflessione di Löwith sia un qualcosa d'«incompiuto» in senso stretto, alludendo così ad una incapacità o inefficienza teoretica dell'autore stesso; l'aggettivo, il quale, perlopiù, ha una valenza negativa, crediamo essere un qualcosa che non si addice all'*evento* del pensiero in generale. Un pensiero, se è veramente espressione dello spirito e se non è limitato da pregiudizi o da altre categorie di controllo, avrà necessariamente il carattere aperto dell'*incompletezza*, intesa come apertura a nuove esperienze, a stimoli esteriori, rielaborazione incessante delle proprie posizioni apparentemente consolidate. La filosofia di Löwith, un pensiero scettico, antidogmatico, con una forte tensione *etica* e che si rivolge all'*altro*, è una declinazione a tutti gli effetti di questa sorta di *incompletezza speculativa* che rende la filosofia una scienza in movimento, una disciplina che si arricchisce nel suo sviluppo e nel suo confronto con il mondo.

Nel corso del nostro lavoro abbiamo dato molta importanza al tema del *metodo* di conduzione della filosofia, all'ermeneutica stessa della ricerca filosofica. Abbiamo esposto e discusso la critica di

Löwith all'ermeneutica contemporanea e in particolare a quella di Heidegger, un pensiero «irrelato» e che disconosce la dimensione del confronto con l'altro, facendo perno solamente sull'appropriazione dell'interpretato tramite una «violenza» al testo e alla filosofia che Heidegger prende in esame; ermeneutica, inoltre, che pretende di estrapolare il «taciuto» e il «non detto» dal filosofo esaminato ai fini di una sua rielaborazione e adattamento *forzato* alla propria filosofia. Abbiamo anche dimostrato come la stessa filosofia di Löwith, molto spesso, rivolge una particolare attenzione ai modelli ermeneutici e metodologici della comprensione filosofica in generale. Il pensiero di Löwith si configura, infatti, in certi ambiti di ricerca analizzati - come per esempio il tema della *modernità* e della *coscienza storica* - come riflessione circa la metodologia di indagine del moderno e delle sue produzioni culturali e filosofiche, sondando il campo di possibilità gnoseologiche e critiche della filosofia stessa. Tale indagine di Löwith è *empirica*: nell'affrontare il problema della modernità ci mostra come il metodo *genealogico* sia quello più adeguato per una sua comprensione, poiché la storia procede in avanti lasciando dietro di sé dei «detriti» di *senso*, i quali, «immagini del fondamento», sono quelli che il filosofo deve prendere empiricamente in esame, studiando la loro funzione fondante la storia e la cultura. La storia dei concetti, infatti, ha sempre un riscontro sulla realtà, ed essi, pur mutando, mantengono sempre viva una loro capacità di influenza e di infiltrazione nella coscienza (storica) dei singoli e, di conseguenza, nelle loro creazioni spirituali. Abbiamo visto essere questo, in fin dei conti, il senso della teoria della *secolarizzazione* la quale ha per oggetto il permanere, nella modernità, di sfere di senso ritenute scomparse o superate. Il procedimento di Löwith, tuttavia, non è esente da critiche. Ne distinguiamo tre, in riferimento a tre ordini di problemi metodologici.

In primo luogo, soffermandosi su questi «detriti» di senso, si potrebbe correre il rischio di assolutizzarli e di descrivere un'epoca o una filosofia, che è certo caratterizzata da questi «detriti» - dal fondamento stesso nelle sue mutevoli «peregrinazioni fenomeniche» -, esclusivamente in riferimento a questi, tralasciando altre creazioni dello spirito e dell'uomo che si allontanano, invece, dalla corrente e dalla consuetudine. Queste creazioni culturali tralasciate potrebbero rivelare, infatti, nuove opzioni di significato e nuove possibilità di comprensione della storia, della modernità o di un problema filosofico in generale. La nostra critica si avvicina, per alcuni aspetti, alla polemica di Blumenberg che accusava Löwith di un certo «sostanzialismo storico», e, in pratica, di cogliere la modernità come *Ersatz* del cristianesimo. Intedere la modernità come *sostituzione* (non nel senso della *Umbesetzung* di Blumenberg, che, abbiamo visto, potrebbe essere modello *complementare* alla teoria della secolarizzazione di Löwith, ma, nel senso che la cristianità venga *sostituita* complessivamente nella sua sfera di senso dalla *modernità*), benché Löwith non abbia inteso la sua

interpretazione del moderno in questi termini, tuttavia, è un rischio al quale la sua lettura potrebbe incorrere nel momento in cui non si presta attenzione ad alcuni momenti della sua riflessione generalizzandola troppo, non cogliendo, cioè, che ciò che muta è il «rivestimento esteriore», l'«involucro storico» e non il fondamento stesso che giustificerebbe, quindi, il fraintendere la modernità quale *sostituta* della comprensione di senso cristiana. Riconosciamo, quindi, questa ambiguità e questa possibilità del fraintendimento sempre presente nell'avvicinarsi al metodo di Löwith e alla sua teoria della secolarizzazione. Possibilità dovuta, forse, allo stesso carattere ambiguo del moderno, e, non da ultimo, da non aver considerato appieno il «potenziale problematico» della teoria della secolarizzazione e l'uso ermeneutico di esso da parte di Löwith stesso.

In secondo luogo, la filosofia, come viene praticata da Löwith, può cadere in errore scambiando la metodologia di ricerca per l'*oggetto* stesso della filosofia, così da generalizzare troppo alcune questioni di essa e di soffermarsi esclusivamente su alcuni aspetti ritenuti rilevanti da chi mette in funzione tale metodica. S'incappa, procedendo in tal maniera, nel rischio di un «a-priorismo trascendentale», di filosofare partendo da categorie e schemi desunti a priori: la filosofia diviene una specie di «occhiale ermeneutico», un «filtro» che s'indossa nel momento dell'indagine. Lo strumento ermeneutico della secolarizzazione è un vero e proprio schermo prospettico che fa cogliere la realtà esclusivamente secondo le proprie prerogative *fondandola*: se questo «occhiale ermeneutico» è di un colore specifico, di conseguenza, vedremo tutto di questo colore. Si può parlare, quindi, di un certo «dogmatismo metodologico» che permea la filosofia di Löwith e il suo procedimento di accostarsi all'essere e all'ente, «dogmatismo» il quale, questo va riconosciuto, non è, tuttavia, un filosofare chiuso e per compartimenti stagni, né ostile a nuovi orizzonti e a nuove esperienze. Si tratta di una sorta di «schematismo concettuale» troppo rigido di Löwith che lo porta ad osservare molto spesso la modernità, e più in generale, la filosofia e la sua storia, tramite questo «occhiale ermeneutico», una sorta di prevenzione o protezione che permette di muoversi nel campo critico della modernità con una certa sicurezza. Questa particolare ermeneutica, benché utile nella ricerca filosofica e storica per guidare il ricercatore, può, tuttavia, viziare o comunque influenzare l'analisi di un «dato». È una critica che si potrebbe rivolgere allo stesso Weber e alla sua costruzione «idealtipica», un costrutto razionale a priori di indagine della realtà, il quale, tuttavia, *costituisce* la realtà storica e sociale, non limitandosi a *comprenderla*. Lo stesso Löwith ricordava che tale costrutto esprime una determinata posizione dell'uomo di fronte alla realtà, quindi, il tentativo di non essere guidati da giudizi di valore nella ricerca scientifica (l'essere *spregiudicati*)

fallisce poiché l'interpretazione della realtà è una *propria creazione*. Aspetto problematico, questo metodologico, che accomuna tanto Weber quanto Löwith.

Riassumendo entrambe queste due critiche, l'impostazione metodologica di Löwith rischia di affossarsi nelle numerose connessioni e articolazioni di un problema filosofico, concentrarsi esclusivamente su alcune sfumature di esso, senza, tuttavia, affrontare direttamente la complessità del problema stesso. La ricerca filosofica di Löwith rimane condizionata da una riflessione circa le *costellazioni e cristallizzazioni* di senso e fatica ad arrivare al fulcro *decisivo* del problema.

In terzo luogo, altre osservazioni critiche concernenti la metodologia filosofica vanno rivolte all'«ermeneutica del confronto a due» che ha reso noto Löwith distinguendo la sua filosofia. Senz'altro procedimento d'indagine suggestivo - che Löwith padroneggia in modo incomparabile anche con un uso sapiente (e a volte *ipertrofico*) delle citazioni - e produttivo entro certi limiti, un andamento dove la storia della filosofia e quella dei concetti filosofici hanno una grande rilevanza poiché si affronta un problema per mezzo di altri filosofi e altre posizioni contrapposte circa il problema stesso. Metodo, tuttavia, non esente da critiche e ambiguità. Löwith, spesso, sembra dissolversi all'interno di queste contrapposizioni filosofiche, così che il lettore si ritrovi nella condizione di non avere ben chiara la posizione di Löwith a riguardo, benché, tuttavia, riceva una immagine nitida e significativa dei «duellanti» presi in esame e del problema stesso affrontato. Tale procedimento, inoltre, corre anch'esso il rischio di assolutizzare - proprio come ricordavamo prima - solo alcuni problemi e aspetti delle posizioni filosofiche analizzate, a discapito di una loro comprensione più vasta e più generale. Questo metodo, che discute alcune posizioni di un pensatore lasciando - almeno apparentemente - sullo sfondo altre sfere problematiche del filosofo preso in esame, non permette un accesso diretto alla storia della filosofia nella sua complessità, ad una visione della stessa che si concentri anche sulle *fratture* del pensiero e degli stessi filosofi oggetto dell'«ermeneutica del confronto a due» prediligendo, in maniera spesso esclusiva, gli elementi di *continuità* tra un periodo storico e tra una posizione filosofica e l'altra. Ciò non significa che Löwith non abbia considerato le *fratture* della filosofia, tutt'altro; *Von Hegel zu Nietzsche e Weltgeschichte und Heilsgeschehen* sono degli scritti che muovono proprio dal carattere fratturale e di passaggio della modernità. L'elemento che scatena la crisi, che «spezza» e che «infrange» è ricondotto, tuttavia, alla sua *continuità* con ciò che è andato in frantumi: la modernità mantiene ancora i suoi ambigui legami con il cristianesimo che si pensava fosse del tutto dissolto e concluso dopo la critica atea del XIX secolo e il nichilismo del XX. L'ateismo e la critica della religione del XIX e del XX secolo si rivela ancora, infatti, essere un «pio ateismo» o, comunque, fortemente

condizionato da reminescenze teologiche. Questa osservazione critica, che rimanda nuovamente alla diatriba Löwith-Blumenberg, riteniamo possa essere rivolta anche al procedimento «ermeneutico del confronto a due». Il caso vuole che Löwith abbia colto nella profondità l'elemento rivoluzionario, fratturale ed *eccezionale* (nel significato di unicità) apparso nella storia della filosofia proprio nel momento in cui ha abbandonato questa metodica: il caso di Spinoza (e in parte quello di Valéry e anche quello di Nietzsche, benché all'inizio venisse teoreticamente abbinato a Kierkegaard) è, appunto, esemplare.

Altre osservazioni critiche vanno rivolte alla tensione che percorre, in particolare, l'ultima produzione di Löwith che caratterizza la sua filosofia rendendola, comunque, «produttiva». Proprio su questa tensione, infatti, il suo pensiero costruisce se stesso e i suoi concetti guida - in genere, crediamo, gran parte della filosofia contemporanea si basa su questa tensione - pagandone, però, lo scotto di una esposizione e riflessione finale dei contenuti che si rivelano con alcune ambiguità. Ci riferiamo alla tensione che prende forma circa l'interesse di Löwith per il *mondo* e per l'*uomo*, interesse che oscilla tra queste due polarità senza trovare il polo d'attrazione definitivo. L'orizzonte di senso cristiano è venuto meno, così che il trinomio metafisico *Dio, uomo, mondo* si riduca, di fatto, agli ultimi due termini, portando alla luce tutta la problematicità antropologica di questo binomio che non trova più il suo minimo comun denominatore: il *mondo* o l'*uomo*? La stessa filosofia di Löwith, così, ondeggia tra questi due parametri di senso e l'ago della bilancia non pende del tutto né verso l'uomo né verso il mondo. Inizialmente Löwith organizza la sua filosofia orientandola in una direzione antropologica: s'interessa, infatti, dell'uomo e della sua *umanità*, del suo contesto «naturale» (tra la fine degli anni Venti e inizio dei Trenta, «neutrale» e poi «sociale»), cerca di svezzarlo dalla sua *condizionatezza* (*Befangenheit*) teologica e storica. Löwith, tuttavia, in un secondo momento cerca di risolvere il mistero dell'uomo tramite il completamento dell'antropologia nella cosmologia: operazione che lascia in secondo piano proprio l'uomo, come se il filosofo si fosse accorto che argomentare troppo intorno all'uomo *possa* condurre nuovamente all'antropocentrismo di matrice teologica e alle metafisiche della soggettività. Ciò nonostante, benché Löwith abbia inaugurato una sorta di *Weltphilosophie*, la tensione tra cosmologia e antropologia riemerge continuamente nella sua complessità, e, benché la cosmologia debba *armonizzare* l'uomo e il mondo e ordinare entrambi in un'unica pienezza di senso, il concetto di cosmo assume in Löwith solamente una forma di «indice» ermeneutico e metodologico della filosofia, il quale, per di più, risulta *estraneo* alla coscienza storica moderna: il carattere *indiziale* del cosmo non garantisce, quindi, della sua effettiva utilizzabilità da parte della filosofia la quale dovrebbe adoperarsi per una migliore comprensione dell'uomo, del mondo, e del posto dell'uomo

nel mondo. Tale tensione bipolare permea la filosofia di Löwith e non sembra risolversi. Il pensiero di Löwith oscilla tra questi due fuochi concettuali senza riuscire a concretizzare uno dei due. È anche vero, tuttavia, che la divaricazione tra uomo e mondo esemplifica uno dei caratteri costitutivi - ma dalla problematicità insoluta - della contemporaneità stessa, tanto da interagire con la filosofia di Löwith, la quale, pur tendendo all'*incondizionatezza* storica (quella *Unbefangenheit* oggetto di discussione tra Löwith e Strauss negli anni Trenta) rimane comunque *toccata* dal «carattere del tempo» su molti fronti. Il mistero della relazione tra uomo e mondo, se prescindiamo dall'interpretazione teologica che tra questi due estremi inserisce il principio divino, sembra essere ancora un compito per la filosofia che s'interroga necessariamente circa questa tensione e che da essa trae alimento. L'antropologia filosofica, come abbiamo visto, nacque proprio dal carattere di tensione e frattura di questa relazione e Löwith comprese come tale tensione derivi dal *depotenziamento* della sfera di senso cristiana. Ciò nonostante, la riflessione di Löwith circa questo enigma non ha avuto la capacità di andare oltre il suo carattere di *Aufgabe* per la filosofia e l'umanità del futuro, rimanendo solamente un appoggio temporaneo a cui fare affidamento per una propria rielaborazione.

Un'altra tensione bipolare percorre la ricerca antropologica löwithiana fin dai suoi primi passi: tensione che si organizza in coppie concettuali contrapposte e intorno alle quali Löwith argomenta e discute la sua filosofia. Nei saggi degli anni Trenta abbiamo la coppia *Vita* ed *Esistenza*, in riferimento agli esperimenti filosofici e psicologici di Nietzsche e Kierkegaard - ma anche di *Heidegger* -, poi la divaricazione tra *uomo* e *mondo dell'uomo*, quella tra *natura* e *umanità dell'uomo* negli anni Cinquanta, e infine, quella che stiamo per discutere, poiché quella più problematica e più filosoficamente *produttiva* - ma anche quella più *ambigua* -, la coppia *natura* e *natura umana*. Löwith, infatti, non fa sempre un uso chiaro e distinto dei concetti di «natura» e di «natura umana», i quali, a volte, sembrano sovrapporsi o trapassare l'uno nell'altro. Abbiamo provato sempre a distinguere tra le due sfere di senso, facendo anche e soprattutto riferimento alle due fasi di pensiero che caratterizzano l'antropologia filosofica di Löwith, quella di orientamento «sociologizzante», «storicistico» e «antropocentrico»,¹ e quella successiva di orientamento cosmologico e antistoricistico. Nella prima fase, quella che arriva a metà degli anni Trenta per poi interrompersi con l'inizio della critica della filosofia della storia, quando l'interesse è ancora di ordine socio-antropologico, il concetto di «natura umana» fuoriesce dalle sue implicazioni strettamente naturalistiche e va ricondotto ad un qualcosa che determina l'uomo, alla sua essenza,

¹ Gli aggettivi sopra citati vanno presi in senso lato e non nel loro significato specifico che il glossario filosofico, per consuetudine, dona loro.

essenza umana che *muta* storicamente e che si adatta di continuo al carattere del tempo (questo benché Löwith parli, a volte, di un uomo «neutrale», quasi di un suo carattere originario e al di fuori di ogni determinazione storica). Nella seconda fase dell'antropologia filosofica, quella degli anni Cinquanta e che abbandona la dimensione «sociologizzante», il concetto di «natura umana» ha una flessione naturalistica e «fisiologica» traducendosi in quello di «natura» a tutti gli effetti, un concetto che comprende il mondo naturale e la sfera organica dell'uomo e che si completerà, poi, nel concetto di *cosmo*. Il riferimento ad una essenza dell'uomo, alla «natura umana» come veniva intesa da Löwith in polemica e in confronto con Strauss - in un modo, abbiamo visto, ai limiti dello storicismo relativista - ritorna, ciò nonostante, anche in questa fase (depurata, però, dall'accento «storicista» e «relativista»), soprattutto in riferimento all'umanismo europeo di Goethe o Herder, autori i quali conformarono e svilupparono la «propria natura» in riferimento alla «natura» in quanto *physis*, naturalità. In alcuni passi di Löwith, addirittura, la «natura umana» ha proprio i caratteri etici, estetici e filosofici dell'*umanismo europeo*, della tradizione romantica e classica tedesca, caratteri, i quali, abbiamo visto, connotano anche alcuni tratti dello stesso concetto di cosmo di Löwith, il quale, originariamente, recupera l'immagine greca di esso. Abbiamo cercato, precedentemente, di dare una spiegazione a questa nuova polarità del pensiero di Löwith che riteniamo essere la più vicina alla posizione del filosofo, così da spiegare anche l'apparente contraddittorietà nel momento in cui Löwith afferma l'eterna «mutevolezza» della natura umana (negli anni Trenta) e poi la sua, per contro, «eternità» e il suo essenzialmente non mutare mai (negli anni Cinquanta).

In riferimento alla diatriba filosofica tra Löwith e Strauss, che ci ha accompagnato per gran parte di questo lavoro, proviamo a proporre un possibile completamento del concetto di «natura umana», sfera di senso che riteniamo filosoficamente più redditizia di quella di «natura» intesa come organicità e come *physis*. È possibile pensare la categoria di «natura umana» tra Löwith e Strauss, cercando un *medium* tra le due posizioni? Crediamo che il concetto di «natura umana» indichi in Löwith - sia negli anni Trenta in cui tale concetto viene per la prima volta problematizzato, sia successivamente quando viene «completato» con quello di «natura organica» - un «qualcosa» del soggetto di comprensibile anche sul piano fenomenico, e non semplicemente un *modo* del soggetto conoscente (quasi un punto di vista idealistico trascendentale). Si potrebbe tentare di chiarire, quindi, il dialogo intrapreso da Löwith e da Strauss, precedentemente discusso, impostando il problema della «natura umana» quale pensiero della «relazione», un termine in cui, nello svolgimento della nostra ricerca, siamo incappati più volte in alcune sue declinazioni di significato. Intendiamo per «natura umana» la *modalità* in cui noi individui ci relazioniamo con la nostra

origine e la nostra essenza comune di uomini e, di conseguenza, con l'*altro*. «Natura umana» è, per così dire e in senso lato, una espressione linguistica «performante» (come la intendono, grossomodo, Austin e Peirce) che attribuisce valore di verità universale, concretezza effettiva e reale ad un concetto che esprime normalmente un qualcosa di individuale, relativo alla sfera più singolare dell'uomo, quindi che ha, a tutti gli effetti, anche una dimensione storica e contingente. Procedendo in questo modo si supera, löwithianamente, lo storicismo e il relativismo dell'età contemporanea poiché la «natura umana» diviene un *contrassegno* dell'eternità dell'uomo e non della sua semplice contingenza storica. Come collocarsi, quindi, a metà strada tra Löwith e Strauss pensando la *relazione*? Con Löwith crediamo sia necessario parlare oggettivamente - e non semplicemente metafisicamente - e affermare la presenza di una «natura umana» comune e che ha caratteristiche *immutabili*,² essendo essa una dimensione stessa dell'«essere-nel-mondo». Con Strauss, invece, bisogna attenersi, allo stesso tempo, ad un momento più contingente e probabilistico affermando che *ci deve essere* una «natura umana» e che essa è frutto della volontà (razionale, etica, politica, sociale e *linguistico/performante* nel significato sopra ricordato) dell'uomo (*di volta in volta* moderno) per conferire un *ordine* al mondo (anch'esso *di volta in volta* moderno). In Strauss, quindi, la «natura umana» non è un *a-priori* ontologico pre-esistente, bensì un costruito razionale posto dall'uomo nel momento stesso della relazione col mondo e con l'altro, quindi, un *a-posteriori*.

La «natura umana», mediando tra le due posizioni di Löwith e Strauss, non sembra essere né un concetto ontico né gnoseologico; potrebbe essere, di conseguenza, inteso come *relazionale*? Un concetto *ermeneutico*, una *metodica* con cui l'uomo (occidentale) ha dato forma al mondo e si è rapportato alla molteplicità del reale, un *paradigma di comprensione* - la «natura umana» -, quindi, una categoria di controllo dei fenomeni del mondo altrimenti non circoscrivibili né comprensibili? Ci troviamo di fronte ad un recupero di un concetto classico dell'ontologia ma adattato alle esigenze moderne, ad una sua rilettura e ri-proposizione in chiave ermeneutica e relazionale. Löwith e Strauss si sono entrambi avvicinati alla questione: *sta a noi* mediarne le posizioni in vista della *relazionalità*, *sta a noi* riscoprire i concetti classici della filosofia per ri-proporli oggi nella loro attualità. Tra questi «concetti classici» trova il suo posto anche quello dell'*uomo* che recupera la sua valenza ontologica ed etica nei confronti del nichilismo e delle filosofie della «morte del soggetto».

² La *mutevolezza* della natura umana, cui Löwith si riferisce in un passo di una lettera da noi citata, è da rinviare alla capacità di adattamento storico dell'uomo e nel ricondurre all'interno della sua «naturalità» cose, atteggiamenti e abitudini che di volta in volta divengono *naturali* all'uomo - tuttavia, come abbiamo precedentemente osservato, Löwith sosterrà, circa trenta anni dopo, l'*immutabilità* della natura umana, il suo essere perennemente la stessa. È una posizione che non sembra mutare l'impostazione e la coerenza generale del discorso di Löwith.

Pensando la «natura umana» come pensiero della relazione facciamo un passo avanti nella riproposizione di un concetto classico di umanismo rielaborato alla luce delle esigenze attuali, un concetto, appunto, «classico», ma che ha in sé il germe del nuovo e che si presenta nel momento della massima crisi del soggetto e all'apice della sua spersonalizzazione. Il mondo moderno (e la *società* moderna), del resto, pur costituito da un sistema razionale e categoriale a priori che ha la caratteristica dell'*auto-referenzialità*, rimane in vita solo in forza della relazionalità dei suoi centri di riferimento, delle sue *monadi*: degli *uomini*. Eliminato l'uomo in quanto tale, nientificato il soggetto, il sistema si dissolverebbe dall'interno: ecco perché il sistema, se vuole continuare a sussistere, dovrebbe almeno conservare un briciolo di umanità e garantire ancora uno spazio minimo all'umano.

La *relazione* crediamo sia un concetto potenzialmente produttivo da estrapolare dalla filosofia di Löwith che va rielaborata, appunto, in questa chiave: essendo il suo pensiero «aperto» e riconoscendo una grande importanza al momento discorsivo e dialogico della filosofia stessa, questo momento dell'*empatia* (*Einfühlung*) e della relazione - quale passaggio fondamentale della comprensione filosofica di un problema e dell'*altro* - caratterizza *eticamente* la filosofia di Löwith e dovrebbe caratterizzare anche la riflessione filosofica contemporanea. Il riconoscimento dell'altro, infatti, è il momento obbligato per il riconoscimento di se stessi; sul piano più tecnico dell'ermeneutica filosofica: solo affrontando un testo con la consapevolezza che ciò che abbiamo di fronte potrebbe mutare la nostra posizione e solo nel momento in cui abbandoniamo, almeno momentaneamente, le nostre convinzioni per avvicinarci a quelle del testo, avremo un vero e proprio scambio e una vera empatia che può condurre ad una esatta comprensione e al riconoscimento della specificità e della verità di un altro testo o di un altro filosofo. La filosofia, la comprensione ermeneutica, la *scienza* in senso lato, non dovrebbe mai dimenticare questo suo carattere relazionale ed etico, poiché ne va dell'uomo stesso che pratica filosofia e scienza, ne va, appunto, della sua umanità. Non tenendo conto dell'opzione empatica, l'etica soggiace ad una sorta di «dittatura dello spirito», il testo interpretato è violentato da una esegesi autoritaria e totalizzante, la Verità, che il testo (o che l'altro) include, diviene una nostra verità cadendo così nel relativismo o in una sorta di nichilismo gnoseologico. La filosofia di Löwith, abbiamo visto, attribuisce una grande importanza a questo momento *relazionale* del pensiero e dell'esegesi, tanto più che in Löwith il pensiero si configura proprio come un dialogo fra concetti e posizioni contrapposte, dove, alla fine, in modo del tutto pacato e non trionfalistico né «patetico», la posizione vincente non è quella che ha schiacciato filosoficamente l'avversario ma il pensiero stesso che *ha* argomentato e *si* è argomentato - enunciando così la «problematicità radicale» del fare filosofia. Tramite

l'«ermeneutica del confronto a due», Löwith ha saputo «nascondersi» tra i due duellanti e inserire tra loro la *sua* concezione filosofica, sempre pacata, moderata e mai esclusiva, proprio come dovrebbe essere il discorso filosofico in generale. La filosofia di Löwith è produttiva in questa direzione: nell'averci indicato una possibile strada praticabile oltre il monolitismo metafisico dell'ontologia occidentale, nell'aver aperto un orizzonte tematico che non problematizza l'altro semplicemente in quanto prolungamento del proprio io ma nella sua effettiva presenza e compresenza in questo mondo di *altri* e nella sua cornice naturale e organica. Il riconoscimento dell'altro, infatti, avviene nel momento in cui riconosciamo l'altro in quanto *uomo*, in quanto *essere naturale*. Chi non ha disprezzo dell'*umano* non può avere nemmeno disprezzo del *naturale* e viceversa.

Proprio perché, in fin dei conti, crediamo che Löwith si sia accorto delle tensioni presenti nel suo pensiero (un'altra tensione forte è quella tra tendenza all'«incondizionatezza» storica e ricaduta nella «condizionatezza» e nella storicità) e, comunque, del carattere storicamente condizionato della storia del pensiero in generale e dell'antropologia filosofica, benché declinata cosmologicamente - l'opzione cosmologica, infatti, è un risultato della nostra *perdita* del concetto di cosmo, perdita che avviene col mutamento e con l'evoluzione storica - comprendiamo l'interesse, implicito ma presente nella sua filosofia, di Löwith per la riflessione sul *senso* delle categorie storiche che abbiamo preso in esame, un ambito di ricerca da sondare e che prospetta nuovi orizzonti di comprensione del tempo, della tradizione e della cultura. A questo proposito possiamo brevemente discutere la questione in riferimento alla polemica tra Löwith e Blumenberg. Nell'analisi e nella nostra lettura della diatriba abbiamo preso le parti di Löwith, ritenendo la sua interpretazione come quella più idonea alla messa in luce del carattere ambiguo della modernità e del suo legame ancora non del tutto dissolto con il cristianesimo. Delle critiche e delle osservazioni circa il metodo genealogico e la categoria ermeneutica della secolarizzazione sono, tuttavia, possibili e richiedono una riflessione sul senso stesso di una metodologia di ricerca storica che qui possiamo solo introdurre. Blumenberg, riassumiamo, è più attento a cogliere la storia del pensiero come una serie *discontinua* di momenti di svolta, di *Epochenswelle* (*soglie epocali*), di «fratture», dove lo spirito occidentale ripensa se stesso in modo «rivoluzionario» operando, quindi, una sorta di rottura con la tradizione, con la «struttura referenziale» precedente. Löwith, per contro, si concentra sugli elementi di «continuità» della storia e dello spirito occidentale evidenziando solamente due grandi fratture, quella tra la classicità e il cristianesimo e quella tra quest'ultimo e la modernità; ciò nonostante, la riflessione löwithiana evidenzia ciò che viene *trasmesso* in questa frattura, ciò che permane e non va dissolto, lasciando in secondo piano l'elemento di rottura, l'«infrazione» stessa.

Questo non significa, tuttavia, che Löwith non colga l'elemento *innovativo* e di *autonomia* della modernità «laica» nei confronti del cristianesimo. Gli approcci scientifici di Löwith e Blumenberg sono due paradigmi alternativi, i quali, avendo per oggetto lo stesso campo d'indagine affrontano la questione in modo diverso e con un'euristica differente. La *metodologia* è il vero oggetto della contesa, diventando essa stessa un problema filosofico. Nasce, di conseguenza, in riferimento all'interpretazione di Löwith e al problema del metodo, il sospetto che la riflessione del filosofo più che rivolta al problema stesso della modernità abbia subito una deviazione che rifletta sul *senso* delle categorie ermeneutiche della scienza storica e, quindi, sulla *metodologia* dell'interpretazione della modernità. Blumenberg, al contrario, si sofferma maggiormente sulla complessità della modernità stessa, quale questione filosofica e storica effettiva.³ Se in Löwith la riflessione sulla modernità subisce, quindi, una declinazione metodologica, poiché indaga sul *senso* e sulle *categorie* (la *secolarizzazione*) di questa ermeneutica - così che la questione filosofica della modernità diviene una questione del suo metodo di lettura - allora la modernità perde in parte la sua problematicità e complessità: il suo carattere filosofico è ridotto alla *strategia* da usare nell'approccio ad uno stato di cose che l'uomo intende studiare e comprendere. La modernità stessa diviene, seguendo questo ragionamento desunto dalle riflessioni di Löwith, una «disciplina», una sorta di costrutto razionale e un filtro ermeneutico a priori per la comprensione della filosofia attuale.

Riconosciamo, quindi, la problematicità della filosofia di Löwith, la quale, pur essendosi arricchita nel corso degli anni di nuovi apporti, nuove prospettive e nuove *sfide*, non è comunque riuscita a risolvere alcuni nodi centrali del (*suo*) pensiero, né a rispondere a domande che l'uomo

³ Cfr. la *Rosenvorlesung* tenuta da F. Overbeck nel 1867 a Jena, *Über die Anfänge des Mönchtums*, ora in F. Overbeck, *Werke und Nachlass. Schriften bis 1873*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 13-37 (trad. it. *Le origini del monachesimo*, Edizioni Medusa, Milano 2006), dove si possono leggere delle considerazioni simili a quelle da noi ricavate dalle considerazioni löwithiane circa il *senso* di una ermeneutica della storia. Lo studio delle origini e dello sviluppo del monachesimo che Overbeck intraprende è, crediamo, una sorta di *éscamotage* per una riflessione sul senso della storia e delle sue categorie, così da abbozzare una sorta di ontologia del cristianesimo dal sapore proto-heideggeriano. Una riflessione sulle categorie storiche - un loro studio *metodologico* - che lo stesso Löwith, come accennavamo, sembra intraprendere nella sua analisi dei presupposti teologici della filosofia della storia. In Overbeck l'*Urchristentum* è compreso quale forma di quel cristianesimo *autentico* che, nel suo evolversi, *dimentica* la sua condizione originaria consegnandosi, così, all'*inautenticità*: questo a causa del processo di allontanamento della stessa coscienza storica dal cristianesimo. La coscienza storica, di volta in volta, si fa interpretazione sempre più *moderna* e, quindi, relativa alla comprensione dell'essere del momento. Questa forma di *inautenticità* e di *dimenticanza dell'autenticità originaria* è la cifra essenziale del cristianesimo stesso e della sua storia. Il *monachesimo*, rifacendosi a questa origine, rimane, comunque, viziato di questa *dimenticanza*, rivelandosi così anch'esso come una forma dell'*inautenticità*. Questo stato di cose crea, ovviamente, una *impasse* ermeneutica, poiché l'*Urchristentum*, proprio come l'essere di Heidegger, sembra assurgere, allo stesso tempo, a funzione storica e meta-storica, quindi ineffabile, irraggiungibile, che si cela e si rivela contemporaneamente e in tutta la sua ambiguità. Tentare una sua comprensione porta a consegnarsi all'*inautenticità*, poiché le nostre categorie interpretative sono relative e mediate dalla nostra comprensione storica, inadatte, quindi, a cogliere il *vero* in sé. Il saggio, accanto all'esegesi delle fonti, permette una considerazione filosofica sull'uso e sul senso delle categorie storiche, le quali, se ci aiutano a scavare in un fenomeno fino a intravederne la sua origine, non ci permettono sempre, tuttavia, di dire qualcosa di sensato e controllato sull'oggetto riportato alla luce.

perennemente si pone attanagliandolo e costringendolo alla ricerca. Il lettore potrebbe domandare, a questo punto, anche un po' infastidito visto questo carattere «aperto» e problematico della filosofia löwithiana, in quale misura e in quale modo Löwith abbia contribuito al pensiero del XX secolo, dove si situi, quindi, la sua «rilevanza filosofica».

Riferendoci all'opera di Löwith siamo convinti che sia appropriato usare il termine *filosofia* e non l'etichetta *storia della filosofia*, definizione, questa, spesso usata accanto a quella di *storiografia filosofica*. Il concetto di *filosofia* è stato pienamente assunto da Löwith proponendo una propria riflessione su Dio, sull'uomo e sul mondo nella loro reciproca correlazione. In riferimento a quanto detto poco sopra è nostra convinzione che l'approccio aperto e naturale al pensiero di Löwith permetta al lettore impegnato l'acquisizione della sua filosofia tramite una propria elaborazione, consentendo una riflessione personale alla luce delle questioni esposte e problematizzate da Löwith. La filosofia di Löwith si configura come un *metodo* di indagine filosofica: è Löwith stesso che ci pone delle questioni e delle obiezioni, è lui stesso che, spesso, risponde alle nostre critiche prima che esse vengano formulate (pensiamo all'«irritante sensazione» di Habermas), che chiarisce alcuni nodi problematici della storia della filosofia apparentemente senza ombre, ricostruisce il loro *background* storico culturale (l'analisi del fondamento e delle sue *maschere*) e ci dona una chiave (il *messaggio* cui abbiamo accennato nell'ultimo capitolo) per una sua, possibile interpretazione e risposta. La filosofia deve dare luogo al suo intento critico e analitico, chiarire i nessi, elevare a problema ciò che apparentemente non è problematico, sondare le faglie della storia e vedere cosa ha mosso gli eventi, quali cause hanno portato a certe conseguenze, operare una critica che non distrugga ma che «smonti» pezzo per pezzo un sistema concettuale in modo che lo si possa analizzare meglio e, dall'interno, attuare una sua comprensione così da avere una «destrutturazione» filosofica e non una «distruzione». La filosofia è il suo stesso *porsi in possibilità*. In questo crediamo che la filosofia di Löwith - ripensiamo al *Bericht* di Fink e alla sua metafora del «cavallo di Troia» - sia stata esemplare e che possa pienamente affrontare le domande di chi ne vuole testarne la *filosoficità* o meno.

Possiamo anche su di un altro fronte, prettamente speculativo, difendere la dignità filosofica di Löwith, facendo leva su due ordini di ragioni. Il filosofo, come sappiamo, il primo allievo di Heidegger, è stato anche il primo ad allontanarsi dalla sua influenza e a condurre fino alla fine della sua carriera una serrata e meditata critica e un confronto sempre personale con l'opera del suo maestro, affrontando i problemi filosofici, che sono in realtà gli *stessi* problemi che muovono la filosofia contemporanea - *Dio, uomo e mondo* - in modo autentico, originale e mai *epigonale*.

L'altro punto in cui vogliamo riconoscere un motivo teoretico della filosofia di Löwith, uno dei suoi *Leitmotiv*, è il suo tentativo di rintracciare una «strada praticabile» oltre la tradizione occidentale, oltre quel percorso dello spirito che ha condotto al *nichilismo*. Per ri-scoprire - poiché in realtà, è un «sentiero già battuto» - questa strada, immersa nelle selve della metafisica soggettivistica della volontà e del pensiero storico, Löwith intraprende una de-costruzione storica e filosofica (un'opera di *disboscamento*, se vogliamo continuare la metafora silvestre che richiama l'opera di Heidegger) del pensiero, in modo da riportare alla luce ciò che l'Occidente ha perduto. La passione per l'origine, questa ricerca dell'*Ur-grund* (*fondamento originario*) che si configura come un passare per l'*Ab-grund* (l'*abisso*), - risultato della coscienza occidentale - ha condotto Löwith ad avvicinarsi prima alle psicologie sperimentali di Kierkegaard e Nietzsche, agitate da questa ricerca dell'origine, per arrivare poi, attraverso il pensiero storico e la metafisica occidentale, de-strutturati e svelati come modificazioni fenomeniche ma non sostanziali del fondamento teologico-cristiano, alla ri-proposizione di un pensiero della natura e del cosmo, il fondamento primo ed ultimo dell'essere e dell'ente intesi, quindi, come un'unica totalità di senso. Löwith ripercorre la storia della filosofia a ritroso, la passa contro-pelo con un pettine dalle maglie strette in modo da non lasciare niente di non toccato, attuando così un vero «azzerramento» della tradizione occidentale (proprio come intuì Habermas). Questo «azzerramento», questo avvicinarsi al «grado zero», tuttavia, non è un movimento nichilistico, né una semplice filosofia della decadenza che si compiace del rammarico per ciò che è definitivamente perduto, semmai è una *ri-capitolazione*, un riportare alla luce qualcosa di nascosto. Löwith si muove sì tra le macerie del pensiero occidentale, tra questi residui che ancora portano una immagine, seppur sfocata e distorta, di un'antica saggezza e vicinanza all'essere delle cose, ma non ha lo scopo di rivangare il passato per fini apologetici o pessimistici: la sua ricerca a ritroso ha l'intenzione di ritrovare quell'«indice» di comprensione dell'universo e dell'uomo che è stata la dimensione della *physis* e della cosmologia. Anzi, abbiamo denominato quella di Löwith una *Weltphilosophie*, un tentativo di spostare la discussione sull'uomo e della sua umanità in un contesto universale, cosmico, dove l'indagine filosofica si rivolge al *mondo* e da questo ne deduce l'*uomo*. Nel momento in cui l'uomo si «svezza» delle sue premesse teologiche, considerandosi così non più un ente storico che fa la sua storia ma un ente naturale, un essere tra gli altri esseri della natura, allora è possibile una fondazione dell'antropologia filosofica che possa comprendere il rapporto dell'uomo con il mondo, e cercare di di-svelare quella «e» speculativa tra uomo e mondo senza ricorrere alla visione cristiana o a quelle visioni più moderne e secolarizzate di essa.

Alla fine del nostro lavoro c'imbattiamo nuovamente in quella questione che Löwith pose nel 1939 a guida della sua opera di de-costruzione. Nel *Vorwort* alla prima edizione di *Von Hegel zu*

Nietzsche Löwith si chiede: «l'essere e il "senso" della storia sono, in genere, determinati da lei stessa, e se questo non è vero, da che cosa allora?». Lo stesso interrogativo si riproporrà dieci anni dopo nell'altro scritto, uno scritto *gemello* per certi aspetti, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Confessiamo di trovarci, anche qui, nella condizione *non facile* di voler tentare una risposta, seguendo certo le indicazioni e le suggestioni di Löwith, il quale, tuttavia, anche in questo caso ha posto la domanda in modo preciso e in tutta la sua fondamentale pregnanza filosofica, ma, *non ha risposto*. Come abbiamo accennato precedentemente, i temi di Löwith vanno ad assumere sempre di più la forma di un messaggio e di un compito, di una *Aufgabe* che sta a noi, a chi viene dopo, tentare di risolvere. La filosofia è tale in quanto amore per la ricerca, indagine, e, soprattutto, capacità di *trascendere* il dato, noi stessi e il mondo - una caratteristica umana, forse la *più* umana. La filosofia rimane quella che è solamente nel momento in cui *pone* la domanda, la *Aufgabe*, e non nel momento in cui pone, o, spesso, *impone*, una risposta; in tal caso diventa *ideologia*, si assoggetta al carattere del tempo, si storicizza e perde quello che è, o, che almeno, dovrebbe essere: indagine e ricerca del reale e non esclusivamente *critica* e *impegno* socio-politico. Lettori di Löwith e, oramai, un po' addentro al suo sentire scettico e al suo filosofare, proviamo, ciò nonostante, ad abbozzare un'ultima riflessione circa questo «essere e senso» della storia.

La domanda di cui sopra, dopo aver compiuto un lungo percorso nella storia della filosofia occidentale, sembra, in ultima analisi, essere ricondotta all'antropologia, o meglio, alla sua *declinazione cosmologica*. Questo passaggio dall'antropologia al suo perfezionamento cosmologico risulta problematico: esso avviene, infatti, tramite l'*uomo* così che per un attimo l'essere e la sua interpretazione vengano ricondotti (ma non *ridotti*) di nuovo *antropocentricamente*. È l'uomo che discute del cosmo, della natura, e del suo posto nel mondo, e non il contrario. Solamente in forza della filosofia - attività *dell'uomo* e non del mondo - si apre la discussione antropologica e la si completa nella cosmologia. Qui sembra presentarsi un'aporia del procedimento löwithiano: l'opzione antropologica anti-anthropocentrica di Löwith che cerca il suo perfezionamento nella cosmologia, ricade e si risolve, in ultima analisi, nell'antropocentrismo? Quesito legittimo che Löwith sembra, questa volta, non essersi posto non avendo anticipato le mosse dell'avversario e del critico. Riflettendo, tuttavia, ancora intorno all'antropologia filosofica di Löwith e al *ruolo* che gioca l'uomo in essa, o meglio, nella visione cosmologica della natura e del mondo che il filosofo ripropone, proviamo a discutere il problema cercando di superare questa *impasse*. Pensiamo, infatti, al *posto*, che è un *Rang*, un rango di una gerarchia, che Löwith attribuisce all'uomo all'interno del mondo naturale: la collocazione è inferiore, subordinata al mondo della natura e l'uomo è semplicemente un essere tra gli esseri, anzi, è solo *una* parte del mondo, una infinitesimale parte

insignificante del cosmo vivo, imperituro ed eternamente in movimento. Se le cose stanno così, il rischio dell'antropocentrismo assoluto e relativistico viene, effettivamente, meno, così quello del rischio della *soggettivazione* dei punti di vista e quello della brutale *oggettivazione* del dato naturale (la sua *nientificazione*). Non è un panteismo assoluto (tanto meno, abbiamo visto, *spinozistico*) quello che Löwith sembra voglia proporre, ma la constatazione che «questo “naturalismo” non è una mitologia e non mi [Löwith] pare incerto ma piuttosto evidente».⁴

L'uomo, tuttavia, prodotto non di un Dio ma della natura, viene veramente ad espressione solo attraverso un «punto di vista», una «interpretazione»: nel momento in cui l'uomo, *per natura*, prende distanza da sé e dal mondo nasce la *filosofia*. L'uomo, in misura più o meno maggiore, è essenzialmente un uomo che pensa e pone in questione, e, tra le cui possibilità, c'è quella più alta che è il *filosofare*. Attraverso il filosofare si pone speculativamente e problematicamente anche il rapporto uomo-Dio-mondo, rapporto il quale, almeno per pochi istanti, nel momento in cui sembra essere ricondotto all'uomo, *accenna* a lasciare cadere il suo alone di mistero e ineffabilità che lo avvolge per avvicinarsi a chiarezza concettuale. Benché il tentativo, perlopiù, fallisca, lo scopo principale della riflessione filosofica è cercare di portare ad espressione l'inesprimibile, anche se questo «inesprimibile» potrebbe condurci al silenzio e allo sbigottimento del rimanere senza risposte alle domande sollevate da noi stessi. La filosofia può farci retrocedere senza certezze dinanzi all'incapacità di una risposta, tanto più se riguarda l'uomo in quanto tale - una domanda che non ha risposta è un assurdo silenzio che rende l'uomo sordo.

Tale *silenzio* che la filosofia sembra imporci, poiché essa stessa è inadeguata a trovare sempre una risposta definitiva e soddisfacente a tutte le questioni, è un monito che desumiamo da Löwith e che ricorda la saggezza orientale e la sua capacità di accettare l'esistenza, l'essere e l'ente, nella loro *complessità* e *semplicità* allo stesso tempo, al di fuori della logica razionalistica occidentale che *intende* e *vuole* trasformare il dato. Questo atteggiamento, che non pretende troppo dalla filosofia né dall'uomo che la pratica, è una vera e propria *etica del limite* che Löwith ha elevato a suo contrassegno filosofico. Löwith è consapevole che l'uomo non migliorerà la sua situazione disperandosi o scegliendo la via della radicalità o dell'esagerazione ma, esclusivamente, mantenendosi nella *misura*, in quella *mediocritas* che accetta l'esistente e lo *status quo* per quello che è, e, ciò nonostante, resiste e si contrappone stoicamente e criticamente ad esso mantenendosi *a distanza*. Il significato di questa etica del limite risiede nel suo carattere *attivo*, benché all'apparenza possa essere scambiato come un atteggiamento del tutto passivo e di sottomissione all'esistente.

⁴ K. Löwith, *Lettera a A. Papone*, in *SS*, IX, op. cit., p. 409.

L'azione risiede nel carattere critico, ma non risoluto e sconsiderato, del condurre la propria vita, e, nel caso dell'intellettuale, di porsi sempre nei confronti del tempo e della storia ad una «distanza di sicurezza» che tiene al sicuro dall'eccesso.

Per concludere, ancora un breve accenno alla posizione di Löwith nei confronti dell'antropologia filosofica e al suo apporto critico alla stessa. Riteniamo Löwith, pur nella sua singolarità e nelle sue oscillazioni di interessi e di contenuti, a pieno titolo un esponente della disciplina. La storia della critica si è concentrata quasi esclusivamente intorno alle posizioni di Scheler, Plessner e Gehlen, i nomi tutelari di questa disciplina, non soffermandosi sul fondamentale apporto *metodologico* di Löwith alla stessa che rende la sua antropologia filosofica - benché, come già detto, solo abbozzata e comunque non esente da critiche - coerente con i suoi principi e con le sue intenzioni iniziali: è *necessario de-costruire e abbandonare* la concezione dell'uomo quale *ente storico*, quale padrone della storia e suo artefice, *prima di passare* ad una sua fondazione antropologica, la quale, in primo luogo, è di tipo *cosmologico*, aspetto che, nell'antropologia filosofica degli autori sopra citati, non è fondamentale né mantiene coesa la filosofia stessa come nella lettura di Löwith. In questo modo si spiega perché mai Löwith si sia dedicato per circa un ventennio - interrompendo la ricerca antropologica iniziata ufficialmente nel 1928 con la pubblicazione di *Das Individuum* - alla critica della filosofia della storia, del pensiero occidentale e delle sue forme storicizzate: per depurare il campo dal falso mito storicista della modernità e preparare una piena riscoperta dell'*homo natura* e del suo *cosmo* (questo *indice*), o almeno, per un suo recupero a livello ideale e concettuale che possa donarci un riferimento paradigmatico per la comprensione della nostra *Stellung* (che è un *Rang*) nel mondo. Un vero *ritorno* alla comprensione cosmologica e filosofica classica è per Löwith, tuttavia, impossibile, poiché tale ritorno si assegnerebbe all'*inautenticità* che non tiene affatto conto dell'evoluzione storica e culturale che si è frapposta tra noi e l'*homo natura*, un ideale, secondo questa interpretazione, che potrebbe essere già non del tutto «puro» nella visione classica dei Greci, poiché anche quest'ultima è frutto di un percorso storico e culturale che muta e si adatta nel suo svolgersi nel tempo.

Grazie a questa opera di *depurazione* dai falsi miti della modernità e dall'azione de-naturalizzante dello storicismo, comprendiamo, quindi, anche il ricorso di Löwith - ricorso, apparentemente svincolato dalla precedente produzione löwithiana - nel suo ultimo scritto del 1971 all'esercizio di pulizia concettuale antidogmatica e anti-storica di P. Valéry. L'ultimo lavoro di Löwith, una profonda immersione mimetica nell'opera e nel sentire stesso dello scrittore francese (immersione non esente da critiche per il «disprezzo competente» di Valéry circa la *natura* e le sfere

dell'*umano*), è il passo che conclude l'antropologia filosofica - «fuori dagli schemi» - di Löwith. La monografia, un'opera del tutto disincantata, tanto asciutta quanto a volte tediosa, è la definitiva presa di distanza dalla modernità e dalle sue esagerazioni, congedo da una visione antropologica che non coglie l'uomo nella sua essenza eterna ma, esclusivamente, nelle sue forme storiche e relativistiche. La filosofia «anti-filosofica» di Valéry, quindi, è un possibile *nuovo inizio* che indica all'uomo della tarda modernità la possibilità di intraprendere nuovamente una vita serena, pacata, oltre le brutture del tempo, una *gaia scienza*, in modo che egli, questo essere naturale tra esseri naturali, ora ripulito delle sue vestigia storiche e dogmatiche, possa condurre la sua vita e guardare all'orizzonte - senza illusioni né aspettative di un senso ultimo e risolutore della sua esistenza - cogliendo nuovamente il suo trascendere. *Trascendere* che, a fondamento stesso del pensiero occidentale, sembra essere oggi anche l'unica opzione possibile per una ri-comprensione della dignità e del valore tanto del pensiero quanto dell'umano. *Trascendere* che, a tramonto avvenuto dell'Occidente cristiano, sembra ritornare nella direzione da cui è arrivato: se il pensiero occidentale non è scaturito da se stesso, ma ha assunto, almeno a livello incipiente e primordiale, delle nozioni-matrici della saggezza orientale che non divide mondo e storia e riconosce ancora alla dignità umana una sua relazione col mondo naturale (questo, ovviamente, oltre le brutture politiche di alcuni stati dell'Asia, i quali, infatti, sono pervertiti dalle ideologie razionaliste di matrice occidentale, quindi, da uno *straniante*, da qualcosa di non originario) che ha il suo punto più alto, ad esempio, nell'annullamento Zen della personalità (del proprio *Ego*) nella totalità dell'essere, è allora in questa direzione che dobbiamo incamminarci, in quanto uomini ed *europei*, per un ultimo tentativo con noi stessi e con la nostra epoca di sfide. Nel momento dell'apertura all'*altro* che non conosce l'opprimente ontologia dell'Occidente, potremmo ricevere, se non la salvezza, almeno una sorta di assoluzione per le (*nostre*) colpe della logica razionalistica occidentale.

La filosofia di Löwith diviene così un *indice* che il pensiero di oggi dovrebbe almeno prendere in considerazione per far sì che la stessa modernità, le nostre convinzioni, i nostri miti, i nostri prodotti culturali, le nostre paure e speranze, si rivelino, in definitiva, per quello che sono veramente: delle *maschere* di qualcosa di ben più celato nelle nostre coscienze, qualcosa che l'uomo e il mondo ripropongono a se stessi per tener testa al *trascendere* che penetra l'essere fino in fondo. La filosofia di Löwith è, quindi, una *meta-riflessione*, un pensiero che riflettendo sulle proprie categorie e su quelle del pensiero moderno, va oltre se stessa e indica una possibile direzione al nostro pensiero. A Löwith va il merito di aver organizzato questa *meta-filosofia del profondo*, di averci lasciato aperta la possibilità di un suo approfondimento, comprensione, e ri-elaborazione. A Löwith va il merito, inoltre, dell'apertura di una «strada praticabile» nella filosofia occidentale che

conduce oltre di essa, oltre la metafisica e in direzione dell'umanità e del mondo. Oltrepassare la metafisica è, infatti, il passaggio obbligato nel riconoscimento del mondo e dell'uomo nella loro reciproca presenza senza pretendere di eliminare la *problematicità* costitutiva ed essenziale di questa relazione.

Excursus

Abbozzo di una prospettiva (filosofica) interculturale alla luce del pensiero di Löwith e del suo esilio giapponese.

L'intenzione è di occuparci brevemente del soggiorno di K. Löwith in Giappone (1936-1941) soffermandoci, soprattutto, sul carattere speculativo di questa esperienza, in modo da appurare la presenza, o meno, di un confronto, di una «apertura» della filosofia löwithiana alla più antica saggezza orientale, rappresentata, in questo caso, dal pensiero giapponese.

Prima di soffermarci sulle riflessioni di Löwith circa il Giappone - da ricordare, sono riflessioni di un Giappone oramai del passato, il quale, già nel periodo del soggiorno löwithiano andava profondamente trasformandosi sotto l'influsso culturale, economico e tecnico dell'Occidente - precederanno alcune nostre considerazioni di carattere generale, solo abbozzate, intorno al problema (filosofico) del confronto tra culture. Queste nostre riflessioni, scaturite tanto dalla lettura della filosofia scettica e non sistematica löwithiana quanto dalla sua esperienza personale in estremo Oriente, e, soprattutto, dal carattere dinamico e di scambio della nostra epoca, potrebbero intavolare un discorso fruttuoso circa il problema dell'interculturalità e dell'incontro di Löwith con il Giappone, nonché aprire, eventualmente, nuove prospettive circa il dibattito interculturale che sempre va accrescendosi e accogliendo nuove sfide.¹

I.

L'«apertura» alla quale, in riferimento alla riflessione di Löwith, abbiamo alluso, vorrebbe essere *interculturale*. L'interculturalità è un problema sempre più presente e urgente che, nella nostra epoca, c'impegna tutti - o almeno, dovrebbe impegnarci tutti - a cercare un dialogo con le culture *altre*, ricordandoci che anche la nostra cultura si configura come *altra* per un osservatore non

¹ Un contributo all'antropologia filosofica in chiave interculturale e con costante riferimento all'opzione naturalistica e cosmologica di Löwith è stato intrapreso da R.A. Mall, nel saggio, *Löwith oder die natürliche Anthropologie und die "Kritik der geschichtlichen Existenz"*, in Id., *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 168-183. Tutta la raccolta di saggi è ispirata dall'antistoricismo e dall'anti-anthropocentrismo di Löwith; cfr. in particolare la *Einleitung. Einige heuristischen Thesen*, pp. 1-5 e l'*Epilog: Die große Natur als Richtschnur für Mensch und Geschichte oder wider die Anthropozentrik - eine interkulturelle Perspektive*, pp. 184-190.

appartenente al *nostro* mondo occidentale, e che anche a lui, di conseguenza, spetta l'onere dell'apertura e del dialogo.

La vera interculturalità deve essere, infatti, una via di scambio a due o a più vie: chi si apre alla cultura altrà, allo stesso tempo, si apre a se stesso, alla eventualità che tale apertura all'altro possa cambiarlo, arricchirlo e mutarlo. Una apertura all'altro che non metta in conto la possibilità dell'arricchimento e del ricevere qualcosa prima che, semplicemente, dare qualcosa all'altro, non è un vero scambio interculturale ma semplicemente uno sguardo in avanti con delle forti remore e pregiudizi che ostacolano il vero scambio. Il momento del *ricevere* è il vero primo momento dell'interculturalità che permette quello successivo del *dare* che assume la forma del *ricambiare*.

A questo movimento *dialettico* segue la relativizzazione non dogmatica ma razionale dei punti di vista che comporta necessariamente anche quella dei valori. Un procedimento di questo tipo ci sembra essere un punto saldo in un'ermeneutica interculturale e dell'alterità: mettendo in discussione noi stessi, noi *europei* e noi *extra-europei*, e relativizzando la nostra cultura, preveniamo il rischio del pre-giudizio, del giudizio affrettato e di quello sommario, rendendoci così pronti a *ricevere* l'altro.

Il *rischio* dell'interculturalità è la perdita della nostra *specificità* (europea ed extra-europea), della nostra memoria storica e della nostra tradizione. A questa paura del perdere ciò che è «più proprio», paura, la quale, è in effetti presente e possibile - non c'è cosa che spaventa di più l'uomo che l'essere sradicato dal suo *habitus* sociale, culturale, naturale, dalla sua *memoria storica* - si può rispondere semplicemente con lo stesso esempio della storia che produce certamente cultura e tradizione, ma, allo stesso tempo, la distrugge, la livella, la modifica e la dissolve. La storia, la quale *in primis* è sempre storia delle idee e della cultura - movimento che crea e annulla sempre nuovamente valori, usi e costumi - si ripete continuamente, aggiornando costantemente la tradizione. L'apertura interculturale va intesa, quindi, come una richiesta e una esigenza che *c'impone* lo stesso sviluppo storico, sviluppo organizzato non certamente da uno spirito assoluto o da una entità trascendente, quanto dall'uomo e dalle sue produzioni culturali, sociali, politiche. L'uomo stesso produce e dissolve la tradizione aggiornando sempre e continuamente la sua cultura. L'interculturalità sembra essere la *tradizione di oggi*. Non è qualcosa che possiamo contrastare o ritardare, semmai va favorita per permettere che se ne renda meno dolorosa e più veloce la sua assimilazione nelle coscienze dei singoli. Per far questo dobbiamo, prima di tutto, *comprendere l'interculturalità*.

L'*interculturalità*, termine che preferiamo a quello di *multiculturalità*, dovrebbe comprendere questo principio del continuo dissolvimento storico delle culture e delle tradizioni canonizzate, e, da qui, prospettare la costruzione di un'ideale comune *interculturale* che si elevi al di sopra delle differenze *culturali*. Abolita la *cultura (tradizione)* si avrà una *intercultura comune* a tutti.

Il problema sorge nel momento in cui ci si chiede su quale *fondamento* possa reggersi questa *intercultura*. In riferimento all'antropologia filosofica di Löwith, il concetto di natura intesa come *physis* e la sua organizzazione in un *cosmo* perfetto che include tutto, uomo e mondo, potrebbe essere una risposta che non sia semplicemente una digressione metafisica per pochi specialisti? Oppure, il concetto di *natura umana*, ripensato non alla luce delle varie culture storiche differenti tra loro, ma in un'ottica universale che accomuni quanto l'uomo ha di condivisibile, potrebbe essere una alternativa? Sono quesiti che richiedono una riflessione e che denotano tutta la loro urgenza e *filosoficità*. Forse, un fondamento comune all'uomo, è proprio la particolarità del pensare e del pensiero, la capacità di dare vita alla cultura e alle produzioni dello spirito.

II.

Cerchiamo ora di organizzare la questione «Löwith e il Giappone» - o meglio la sua recezione della cultura Zen e giapponese in senso lato - intorno ad alcuni nuclei teorici, in modo poi da tentare una loro discussione alla luce degli scritti, pochi in realtà, di Löwith circa questo tema:

1. Nella filosofia di Löwith non è presente, riteniamo, una questione interculturale come la s'intende oggi comunemente. Più in generale la causa va desunta da varie ragioni, non relative necessariamente al filosofo, ma di ordine storico, sociale e politico. Il mondo, infatti, si era appena «aperto» alle culture *altre*, le grandi emigrazioni erano appena iniziate grazie anche ai nuovi *boom* economici-industriali dell'Occidente, ciò nonostante le frontiere non erano facilmente valicabili come oggi e gli stessi paesi, comunemente «ospiti», stavano uscendo o dovevano ancora uscire dal secondo conflitto mondiale e dalle sue conseguenze.

2. Lo stesso interesse di Löwith verso le culture altre, in questo caso extra-europee, non è dettato tanto dalla curiosità e dalla tensione al conoscere, o da caratteri più scientifici, ma dalla situazione storica e politica, quindi, dalla *necessità* che lo spinse, dal 1936 fino al 1952, all'esilio e alla lontananza dall'Europa. Successivamente al soggiorno giapponese (1936-1941), preceduto da circa due anni passati in Italia, trascorse all'incirca undici anni negli USA (dal 1941 al 1952).

3. C'è, tuttavia, un tentativo di confronto teoretico tra Löwith e l'Oriente, in particolare, con la «mentalità» giapponese nella sua declinazione Zen. La caratteristica di questo confronto è che esso ha luogo più che altro con gli usi e costumi del Giappone in generale e molto meno con i suoi rappresentanti del pensiero speculativo, i quali, vengono sì citati e ricordati, ma non affrontati *filosoficamente*. Non c'è un vero e proprio dialogo tra Löwith e la filosofia giapponese quanto una riflessione - organizzata spesso intorno ad elementi visivi, fatti, eventi, che vengono registrati quasi con una curiosità «turistica» - sul Giappone e la sua cultura in generale.

4. Questo incontro con la cultura giapponese è l'occasione per una autocritica dell'Europa e dell'essere europeo, tanto più profonda poiché l'Europa si trovava esattamente all'apice del suo declino nichilistico e culturale.

5. Alla luce della spiritualità giapponese Löwith intraprende un magistrale ripensamento dei grandi classici della filosofia occidentale, i quali, grazie alla distanza stessa di Löwith dall'Europa, possono essere letti e compresi in un contesto più ampio e con un orizzonte meno limitato.

6. *Der europäische Nihilismus* (1940) e *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) sono i due lavori diagnostici che analizzano il tracollo europeo con il filtro dell'esilio e della lontananza dall'Europa stessa. I due scritti, crediamo, sono tra i lavori di autocritica filosofica di valore più alto mai raggiunto dalla filosofia occidentale. Löwith mette l'Europa e la sua cultura davanti al proprio specchio, così che essa si rifletta e osservi direttamente i suoi nodi problematici, i suoi falsi miti e i suoi pregiudizi.

7. Nella *vacuità* Zen e nella sua filosofia a-concettuale Löwith scorge un diverso approccio all'essere e all'ente che si allontana da quello della metafisica occidentale, «borghese-cristiana», che si è involuta in un predominio assoluto del soggetto sull'oggetto, divide natura e storia, e si perde, infine, nel baratro negativo del *Nichts* che *nientifica*.

III.

Nell'affrontare il problema e i brevi testi che Löwith ha dedicato al suo «confronto» con la «mente giapponese», espressione del filosofo stesso che indica che il suo è un contributo sul *sentire* in generale giapponese e *non* una indagine filosofica e critica sulla filosofia di questo paese, è necessario, fin dall'inizio, discostarsi da due letture circa il caso «Löwith e il Giappone»: due letture che pongono l'accento critico su questa *manca* di Löwith nei confronti del pensiero speculativo

giapponese. G. Carchia, il filosofo recentemente scomparso, legge il soggiorno giapponese di Löwith come una esperienza che non ha mutato radicalmente il suo pensiero (la definisce una «parentesi» della sua biografia spirituale), avendo avuto questa, infatti, semplicemente un ruolo di ripensamento meditato e approfondito della cultura occidentale e in particolare di quella classica tedesca.² Il frutto di questo ripensamento dalla lontananza (non solo fisica) del Giappone circa la nostra cultura è un capolavoro come *Von Hegel zu Nietzsche*, il quale ripercorre, appunto, la nostra cultura occidentale, o meglio la scomparsa dell'idea di *Bildung* e la sua trasformazione nella cultura massificata per tutti. Sono temi, questi, che hanno distolto Löwith da un vero confronto critico con il Giappone e che lo hanno portato a disinteressarsi della effettiva speculazione orientale per concentrarsi solamente sui suoi lati più esteriori, quelli più visibili all'occhio europeo. Crediamo, in realtà, che la posizione di Carchia vada, per alcuni aspetti, rivista; siamo d'accordo nel ritenere che un confronto critico su basi filosofiche sia venuto meno, nel senso di un dialogo tra Löwith e la filosofia giapponese; tuttavia, Löwith ha conosciuto e apprezzato alcuni elementi della *sensibilità* nipponica, elementi i quali, pur non appartenendo strettamente a quella sfera esperienziale che comunemente, noi occidentali, definiamo «filosofia», fanno parte, tuttavia, di un «sentire comune», di un approcciarsi comune dell'uomo giapponese all'essere: lo Zen buddista e la sua semplicità - quasi disarmante per un occidentale abituato ad un sistema rigidamente concettuale e formalizzato - la sua *paradossalità* e il suo *nichilismo positivo* che è una pienezza di senso, è un orientamento dell'esistenza che si adatta perfettamente al naturalismo e allo scetticismo di Löwith che il filosofo accoglie pienamente facendo suo. Leggendo Löwith alla maniera di Carchia,³ si corre il rischio di rendere il filosofo esclusivamente un apologeta dello spirito critico occidentale di stampo hegeliano senza, appunto, soffermarsi sulle *semplici e notevoli* concordanze con la *mente giapponese*.

² Cfr. G. Carchia, *Introduzione* a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 7-22, qui p. 8. L'edizione italiana di questi saggi comprendono (nell'ordine) i seguenti riportati nel vol. II delle *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart 1981-1988, pp. 532-601 (d'ora in avanti citati con *SS*), e precisamente, *Japan's Westernization and Moral Foundation*, pp. 541-555; *The Japanese Mind*, pp. 556-570 (l'edizione italiana di questo saggio in inglese è parziale e si discosta molto dal testo; non ci sono indicazioni in proposito); *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, pp. 571-601; *Nachwort an den japanischen Leser*, pp. 532-540. Citeremo, riferendoci a questi saggi, riportando il volume delle *SS* e il numero di pagina, tra parentesi la pagina corrispondente all'edizione italiana. La traduzione italiana è stata, a volte, modificata. Su Löwith e il Giappone cfr. W. Wilhelm, *Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil II: Karl Löwith*, in «Jahresmitteilungen der Japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai», 2, 1985, pp. 25-45; W. Schwenker, *Karl Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 76, 1994, pp. 415-449 e *Karl Löwith in Japan. Alles so lassen*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 1.2.1995; B. Stevens, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, in «Revue philosophique de Louvain», 1994, pp. 508-545; B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft: jüdische Erfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith*, Iudicium, München 1999; A. Muschg, *Meine Japanreise mit Karl Löwith*, in K. Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001, pp. 111-155; dello stesso Löwith cfr. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986 (trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988); *Japan revisited. Herbst 1958*, dattiloscritto, Carona, giugno 1959 (inedito; nel *Nachlass* di Löwith sono presenti anche due diari del periodo giapponese); *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, op. cit.

³ Cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997, p. 212.

Critiche simili sono quelle di B. Stevens: Löwith, anche in questo caso, non ha colto i veri aspetti del pensiero giapponese, rimanendo, di conseguenza, un «honnête commentateur des ouvrages classiques», il quale, «retenu à l'intérieur du cercle auto-limitatif du logos occidental-hégélien, il ne pouvait entendre le “logos” japonais». ⁴ Löwith, inoltre, è molto ricco e penetrante nel descrivere il nostro *Zeitgeist* nichilistico-occidentale, ma estremamente povero e scarno nel descrivere quello giapponese. In questa scarsità di contenuti e in questo incontro mancato, Stevens coglie un pregiudizio «eurocentrico» di Löwith che sbarra l'accesso ad una svolta del suo pensiero e all'approfondimento, in particolare, della filosofia di Nishida, attento conoscitore della filosofia europea che ha tentato di portare a chiarezza concettuale la speculazione buddista, così da poter affrontare criticamente, e sul suo stesso piano, il pensiero occidentale. Ci domandiamo su quale presupposto lo Stevens possa muovere questa critica, quando Löwith stesso ricorda che la chiarificazione e la comprensione *concettuale* è qualcosa di estraneo alla dimensione speculativa orientale, poiché tipicamente hegeliano-occidentale. Löwith, in proposito, cita il Prof. Harada del Museo Imperiale d'Arte che conferma la sua impressione: «La nostra capacità di osservazione è intuitiva più che analitica e alla logica siamo scarsamente portati», e, ancora, le parole del massimo esponente del buddismo giapponese dell'epoca, D. T. Suzuki: «La nostra è una filosofia che si regge sull'intuizione e non sulla manipolazione dei concetti». La domanda allora è se Stevens abbia tenuto conto di queste affermazioni, totalmente al di fuori della logica speculativa occidentale, e se lo stesso sforzo di Nishida - al quale lo Stevens dedica molto spazio nel suo saggio - di portare alla chiarificazione concettuale il pensiero *a-concettuale* dello Zen, non sia una contraddizione in termini o uno dei tanti paradossi fondanti la stessa cultura giapponese. ⁵

Löwith nel suo *excursus* circa la «psicologia» e la cultura nipponica, non si limita ad osservazioni sommarie, ma offre al lettore delle analisi personali, degli schizzi di vita quotidiana giapponese che, pur non avendo l'intento del rapporto scientifico, chiariscono il *background* storico e culturale del Giappone che poggia su di una *sostanziale ambiguità*. Il Giappone moderno (ricordiamo che Löwith sta parlando del Giappone degli anni Trenta e Quaranta), che si sta ergendo a potenza imperialistica mondiale accanto alla Germania, si basa su due livelli di esistenza che lo fondano e caratterizzano contrapponendosi: «La vita giapponese riceve la sua forma dalle direzioni dell'antico Oriente ma anche dalle invenzioni del moderno Occidente, è perciò una vita a due livelli». ⁶ Questa tensione non si riscontra solamente nella vita esteriore, così che al Kimono possa contrapporsi l'abito scuro da

⁴ B. Stevens, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, in «Revue philosophique de Louvain», 1994, pp. 508-545, qui pp. 543-544.

⁵ Cfr. K. Löwith, *SS*, II, pp. 559-560 (trad. it. in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, op. cit., p. 49).

⁶ Ivi, p. 543 (trad. it. p. 28).

occidentale in carriera o che alcuni giapponesi nelle spoglie e semplici case tradizionali tengano un angolo organizzato e arredato all'europea, bensì è presente anche a livello del pensiero. Löwith spiega che per comprendere l'interazione fra queste due direttrici, che all'occidentale possono apparire antitetiche, ma che al giapponese, portato alla sintesi e alla mediazione, sono fortemente compenstrate, è necessario comprendere il problema della transizione da una comunità patriarcale ad una nazione fortemente industrializzata e, quindi, «moderna». La causa di questa duplicità va ricercata nelle vicende storiche del Giappone oltre che nel suo spirito. Il Giappone, nel 1868, al momento dell'apertura ad Occidente, fu improvvisamente catapultato in un rivolgimento eccezionale dello stato di cose che lo avrebbe trasformato in una potenza industriale e militare mondiale. La velocità di questi cambiamenti fu tale da far credere alla giovane generazione nipponica di aver dato veramente vita ad una nazione moderna, del tutto lontana dalle convenzioni del passato e con lo sguardo rivolto in direzione dell'Occidente; questi giovani, tuttavia, nel momento in cui ebbero l'occasione di confrontarsi con lo stesso Löwith loro professore, furono ben delusi quando si fece notare «che si erano limitati ad adottare la lettera senza impadronirsi dello spirito della nostra filosofia e della nostra arte, dei nostri metodi e delle nostre istituzioni».⁷ L'ambiguità del Giappone si presentava agli occhi di Löwith anche nel mondo accademico; la filosofia e la letteratura occidentale erano studiate in modo approfondito, quasi ossessivo e nella loro lingua originale, tuttavia, tutti «quei libri restavano libri e basta, senza nessun rapporto con il quadro storico di provenienza o relazione con la *forma mentis* giapponese».⁸ L'assimilazione e lo studio della cultura occidentale era qualcosa di passivo che non conosceva una vera e propria integrazione, un ripensamento critico e una interazione con l'oggetto studiato: gli studenti e gli studiosi giapponesi erano mossi dalla stessa curiosità che spinge noi, oggi, a osservare gli animali allo zoo dietro alle sbarre, senza, tuttavia, voler minimamente entrare in relazione diretta con loro. La *curiosità*, in questo caso, non era seguita da una volontà di vera e propria *acquisizione critica*, il carattere che ci distingue in quanto *europei* e che distingue la nostra *filosofia*. Ciò che Löwith contesta è la mancanza di *spirito critico* - tanto meno quello di *autocritica* - nella mentalità giapponese: una delle caratteristiche tipiche dell'Occidente che ha forgiato la sua stessa cultura sulla quale, in definitiva, si regge. Che cos'è la nostra filosofia e la nostra letteratura (o almeno, che cosa *sono state*), se non una enorme riflessione critica sui propri fondamenti e presupposti che continuamente vengono messi in discussione, ripensati, «digeriti» e poi, nuovamente e in modo inesausto, portati ad espressione? Conferma Löwith:

⁷ Ivi, p. 544 (trad. it. p. 29).

⁸ Ivi, p. 546; cfr. p. 595 (trad. it. p. 33; cfr. pp. 85-86).

«Lo spirito europeo è prima di tutto critico, uno spirito che sa distinguere, confrontare e decidere. È vero che la critica appare come qualcosa di puramente negativo, essa, però, ha in sé quella forza positiva di negazione che tiene in movimento quel che si è tramandato e quel che ancora sussiste, lavorando per il loro ulteriore sviluppo. La critica è il principio del nostro progresso proprio in quanto libera e spinge in avanti passo passo l'esistente. *L'Oriente non sopporta una critica così radicale, esercitata su di sé e verso gli altri*».⁹

Il Giappone degli anni Trenta ad un primo livello presentava una vera e propria volontà di emancipazione dal passato e dalla tradizione per una propensione verso il razionalismo occidentale, senza, tuttavia, mettere in dubbio quello che Löwith chiama il «perno immobile dei Giapponesi come nazione»: il culto per l'imperatore. Le abitudini di obbedienza e fedeltà, infatti, sono molto più forti e radicate di un occasionale disprezzo - dettato da un interesse fugace per le novità - per il passato e per la tradizione: l'intera adozione della civiltà occidentale e delle sue forme da parte del Giappone, avvenne, infatti, per *obbedienza* all'imperatore. L'occidentalizzazione del Giappone, la sua modernizzazione, non è frutto di un processo evolutivo, di un *progresso* che si realizza prima sul piano dello spirito e poi, per riflesso, su quello sociale e economico, ma di un editto imperiale suggellato da una cieca fedeltà popolare all'autorità dell'imperatore. Un fenomeno come quello tipicamente occidentale dell'Illuminismo è qualcosa che il Giappone non ha mai conosciuto, quindi, che non ha potuto canalizzare e organizzare certe esigenze di rinnovamento, sia spirituale che pratico, in quello che l'occidentale definisce *progresso*, un movimento catalizzatore di energie e di sforzi dell'umano in ogni ambito. Non c'è stato nessun movimento spontaneo di innovazione, nessuna spinta di emancipazione di tipo sociale, culturale o economica che abbia attuato la repentina trasformazione del Giappone in una potenza occidentalizzata, ma, al contrario, è stata la profonda abitudine del popolo alla sottomissione e all'abnegazione, alla fedeltà e al sacrificio che ha reso il Giappone «moderno». Il fautore del progresso è stato l'imperatore, incarnazione vivente della tradizione, di conseguenza, la paradossalità che «tutti i moderni successi del paese sono stati favoriti dal fatto che la sua grande rivoluzione fu allo stesso tempo una restaurazione della fedeltà all'imperatore».¹⁰ La civiltà occidentale, quindi, è stata oggetto da parte della civiltà giapponese di una appropriazione ambigua, parziale e in un'unica direzione: pienamente compiuta e con successo sul piano della civiltà materiale, economica e industriale, del tutto mancata e fallita, però, - poiché in realtà *non voluta* - una adozione del nostro spirito occidentale e dei nostri codici morali ed etici.¹¹

⁹ Ivi, p. 538 (trad. it. pp. 106-107; corsivo nostro).

¹⁰ Ivi, p. 544 (trad. it. p. 30).

¹¹ Cfr. Ivi, p. 547 (trad. it. p. 34).

I due livelli di vita, secondo Löwith, non hanno quindi lo stesso potenziale né portata; poiché l'uno è soltanto un mezzo diretto a fini tutti giapponesi, l'altro è un fine in sé. La sensibilità, la vita, il pensiero veramente giapponese non è stato, tuttavia, investito dall'ondata dell'occidentalizzazione, e la natura, con i suoi fiumi, laghi e montagne, sono ancora sede di un paganesimo e un politeismo antichissimo. Un Giappone definito *moderno* «è, dunque, una contraddizione in termini perché quel che è moderno è occidentale, e quel che è “*nippon seishin*” (autenticamente giapponese), non è moderno ma antichissimo».¹² È particolarmente in questi passi che l'«eurocentrismo» e i «pregiudizi» dell'occidentale Löwith - comunque presenti, ma non nella loro accezione primariamente *negativa* quanto, invece, paradigmi della specificità occidentale - si dimostrano più acuti, tanto da poter mandare parzialmente fuori strada interpreti come Carchia e Stevens che considerano l'esperienza extra-europea di Löwith come quella di uno fra i tanti incontri *mancati* fra cultura occidentale e saggezza orientale, per di più, impulso per una forte riaffermazione della propria specificità europea tramite il ripensamento dei suoi classici. Ciò nonostante, dobbiamo riconoscere che lo spirito a-critico e contemplativo dell'estremo oriente è inconcepibile agli occhi del *vecchio* europeo, soprattutto se si considera che quella del Giappone non è una vera sintesi né una vera integrazione socio-culturale, ma

«una integrazione mancata, un vivere costante su due piani, il superiore, semi-occidentalizzato, e l'inferiore tutto giapponese [...]. Incapaci di assimilare pienamente la civiltà occidentale, per un verso ne dipendono e per l'altro, se ne sentono superiori; alternano al disprezzo, l'ammirazione e la volontà di imitare. Ammirano l'energia razionale dell'uomo bianco, la sua capacità d'inventare, la sua forza creativa, la dinamica della nostra storia».¹³

All'ammirazione per la cultura occidentale, tuttavia, il Giappone affianca anche un certo disprezzo per essa: il materialismo, la corsa per il vantaggio personale, gli agi, le comodità, la preoccupazione eccessiva che diamo alla salute, alla ricchezza, in poche parole, la nostra *troppo ampia considerazione* per la vita. Lo spirito orientale, se vogliamo parafrasare Weber, è una «profezia esemplare», una visione ascetica e lontana dal mondo e che non si interessa di esso, mentre lo spirito europeo è una «profezia di missione», è qualcosa che forgia e che crea il mondo, poiché esso è «essenzialmente uno spirito “interessato”, uno spirito cioè che vuole, separa e distingue, che discorre e discute. Esso scompone il con-creto, ciò che è concreciuto, nelle sue componenti

¹² Ivi, p. 545 (trad. it. p. 31).

¹³ Ivi, pp. 545-546 (trad. it. p. 32).

astratte». ¹⁴ Citando brani dalla *Logica*, dalle *Lezioni di filosofia della storia*, e dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel - tra i primi lavori europei che intravidero almeno la possibilità di un «dialogo», seppur parziale e a volte errato, basato su alcuni fraintendimenti e comunque pregiudiziale, con la saggezza orientale in generale; lavori i quali, tuttavia, hanno avuto il pregio di offrire a noi stessi e agli *extra*-europei una perfetta quanto precisa descrizione del *nostro* spirito occidentale - Löwith ricorda che la speculazione orientale si è sì fondata sull'essere assoluto e sull'identità con il nulla assoluto, tuttavia, essa non è stata capace di sviluppare il suo principio e di metterlo in azione. La metafisica orientale, continua Löwith parafrasando ancora Hegel, difetta, infatti, della forza negativa dell'intelletto che tutto mette in movimento e della ragione cosciente di sé. Lo spirito orientale, e specialmente quello di impronta buddista, al contrario, ignora questo atteggiamento astrante e oggettivante nei confronti di sé e del mondo, questo impulso alla conoscenza che dà *forma* al mondo, poiché esso non è mediato da se stesso, ma è ancora immerso nell'immediatezza della natura, non realizzando la distinzione di «sostanza» e «soggetto». È proprio ora che l'*occidentale* Löwith, tuttavia, scorge delle possibilità di senso del pensiero orientale in generale che collimano con il suo pensiero d'impronta naturalistica, possibilità che Carchia e Stevens, per esempio, hanno trascurato. L'Oriente, benché non abbia prodotto una vera e propria *filo-sofia* nel senso greco ed europeo del termine, ovvero, nell'accezione di *episteme theoretike*, e difetti, quindi, di capacità concettuale e di tutta la sistematicità tipica del nostro pensiero, ha un approccio all'essere che è comunque filosoficamente e significativamente *produttivo*; Löwith distingue nelle *mancanze speculative* dello Zen giapponese un certo «vantaggio e una sottile superiorità consistenti nel riconoscere l'indeterminato e l'indeterminabile *come tali*, per assumerli proprio nella loro indeterminatezza a rappresentare il risultato e il fine adeguati di un sapere divenuto perfettamente sferico». ¹⁵ L'analogia impostazione pacata e semplice al pensiero, un approccio *naturale*, continua; il nichilismo buddista - così lontano da quello distruttore, corrosivo e storico dell'Occidente, anzi inconcepibile su queste premesse -, che è allo stesso tempo un «vuoto assoluto e assoluta e positiva pienezza», affascina Löwith, esattamente come la forma di *riflessione* orientale che, al contempo, è proprio la *negazione* della riflessione come la intende l'Occidente: un completo «svuotamento di se stessi» che ha luogo nella meditazione profonda attraverso il raggiungimento di una «completa vacuità», un vuoto che permette di raggiungere il vero carattere delle cose, accogliendo «in sé, intatto, tutto ciò che è». ¹⁶ Tutto ciò, ricorda Löwith, è lontano ed

¹⁴ Ivi, p. 600 (trad. it. p. 92).

¹⁵ Ivi, p. 601 (trad. it. p. 93).

¹⁶ Cfr. Ivi, p. 582 (trad. it. p. 68). Questo rimando alla meditazione, quale metodica per un perfetto svuotamento di sé, ritorna in un saggio (postumo) redatto alla fine degli anni Sessanta: *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* (1975), in *SS*, vol. I, pp. 329-341, lo scopo del quale, è, infatti, superare l'ontologia e l'antropologia filosofica della (auto) coscienza occidentale. Löwith, a p. 341, afferma: «Se si vuole raggiungere una maggiore consapevolezza di

estraneo alla mentalità dell'Occidente: se non c'è un attivismo l'occidentale s'immerge nell'ozio e nella pigrizia, mentre l'orientale ha l'alternativa della compostezza del corpo e dello spirito e quella di una calma perfetta. I tanti paradossi dello Zen indicano una *vacuità*, considerata la condizione mentale più positiva; la *vacuità* è, infatti, la condizione *mentis*, la sorgente di ogni agire, di ogni azione, che diviene così perfetta tanto da farci immergere nel tutto. Il *nulla*, in tal caso, non è il nostro *Nichts* fonte del *nichilismo* occidentale, crisi di ogni fede e valore, preludio del dominio autonomo della tecnica e capace di trovare una realizzazione storica e brutale in Europa nel nazismo, bensì è il nulla Zen della spiritualità giapponese che non si ispira né all'ideale cinese di un comportamento conforme all'ordine dell'universo, né ad un eros platonico o ad una fede ultramondana, e ancora meno all'impulso tipicamente hegeliano-occidentale di conoscere e sapere. «Veramente essa [la cultura giapponese] non ha un principio definibile, vive di un accordo di fondo, che può essere espresso solo per paradossi».¹⁷ Questi *paradossi*, di cui Löwith ci ricorda i più *significativi* - questo aggettivo, tuttavia, è fin troppo occidentale per esprimere il *non senso sensato* dello Zen, poiché rimanda ad una logica e ad una razionalità, anche del linguaggio stesso, così come ad una sfera di senso, completamente sconosciuta al pensiero orientale - non fanno altro che rimandare alla *vacuità*, perfetta condizione d'esistenza, che realizza ciò che, per principio, è irrealizzabile e che esprime l'inesprimibile.

I fondamenti dello Zen, essendo *paradossali* e non avendo base logica o razionale, celano, tuttavia, una potenza creativa da non sottovalutare. In ciò che all'occidentale sembra poco più che una sciocchezza senza senso, il colto orientale identifica «un'iperconcentrazione di senso che sfugge invece allo straniero». Qual è, chiede il saggio maestro orientale, «la forma più pura di verità»? La risposta è: «il muro intorno alla latrina». E questo significa che la verità, se è veramente verità, «accoglie in sé ogni cosa», anche la più spregevole e infima. È da qui che nasce, agli occhi di Löwith, una sensibilità acuta - distante dall'individualismo occidentale borghese di ascendenza cristiana - per la vanità della nostra stessa «vita individuale»,¹⁸ un atteggiamento che si affianca alla semplicità e alla moderazione della filosofia di Löwith e alla modalità con cui ha condotto la sua vita, sicuramente non facile e dettata spesso dall'urgenza e dalla necessità. Come accennato precedentemente, non ci sembra affatto che la posizione di Löwith sia quasi da etichettare di *colonialismo* o di *eurocentrismo*, di chiusura verso la cultura giapponese e orientale in generale, come affermano Carchia e Stevens; al contrario, nelle riflessioni di Löwith si scorge una sua ferma

pensiero, si può anche non pensare; deve irrompere involontariamente qualcosa nella mente; i pensieri devono avvicinarsi e convergere ad uno fino ad unirsi. Nessun pensiero è frutto di costruzione razionale».

¹⁷ Ivi, pp. 582-583 (trad. it. p. 69).

¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 554-555 e p. 564 (trad. it. p. 45. e p. 52).

ma ponderata capacità critica, la quale, pur essendo totalmente distante dal tipo di cultura che a lui viene offerta, lo mette in condizione di potersi confrontare con essa. Löwith, nel momento in cui si presenta la necessità di un confronto veramente critico e senza pregiudizi che metta in atto una *appropriazione* di qualcosa a noi estraneo, ritiene indispensabile allontanarsi da se stessi, e da questa distanza così guadagnata, avvicinarsi e appropriarsi dell'*altro* - senza volontà di prevaricazione - come *estraneo*. L'appropriazione spirituale deve essere, infatti, una *elaborazione* dell'elemento estraneo che scompare in quanto tale poiché *assimilato*.¹⁹ Questo lavoro di appropriazione e elaborazione, non è assolutamente giapponese ed estraneo all'intera mentalità orientale. Le critiche rivolte al presunto *eurocentrismo* di Löwith danno, quindi, l'impressione di trascurare del tutto non solo la superiorità che il filosofo riconosce alla sensibilità giapponese per «l'indeterminato e l'indeterminabile», ma persino, e tale lacuna è a nostro avviso la più grave, l'esito scettico (tipico nel filosofo) del naturalismo di Löwith, il suo interesse per il silenzio del mondo e della sapienza buddista, nonché, «la portata della sua critica alla “teologia filosofica” di Hegel».²⁰ Non a caso, lo stesso Löwith ancora negli scritti degli anni Sessanta, ricordava, in riferimento al «disprezzo» hegeliano per la natura, che a differenza del cristianesimo altre religioni non si «elevano» affatto ad uno spirito che si sa e si vuole, ma al contrario si immergono consapevolmente nell'Uno e Intero di un “nulla” positivo irraggiunto dalla coscienza e dal sapere e da qualsiasi dialettica».²¹ L'ammirazione per la sapienza orientale, inoltre, è segno di una ulteriore vicinanza di Löwith a questo «sentire», indicazione rilevante poiché esemplifica uno degli scopi stessi della sua filosofia. Ci riferiamo ad un possibile superamento di uno dei miti fondatori della modernità: il predominio assoluto dell'esistenza storica di ascendenza cristiana e del pregiudizio che vuole l'uomo quale centro e fine del mondo (anch'esso di matrice cristiana), superamento che ha luogo anche nel paganesimo scintoista - o sacralizzazione spontanea di tutte le cose naturali e quotidiane. Lo scintoismo permette a Löwith, *paradossalmente*, una comprensione più profonda e più adeguata di alcuni aspetti della religione politica e del paganesimo greco-romano, quindi, di una delle stesse matrici della nostra cultura e tradizione occidentale. «L'elemento comune è il timore e la venerazione per tutte le potenze onnipresenti e sovrane che in giapponese 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».²²

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 536 (trad. it. p. 104).

²⁰ O. Franceschelli, op. cit., p. 212.

²¹ K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion* (1962), in *SS*, V, op. cit., pp. 116-166, qui p. 163 (trad. it. in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 5-71, qui pp. 64-65; una precedente trad. in K. Löwith, *Saggi sulla storia*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 9-56, qui p. 53).

²² K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, op. cit., pp. 146-157, qui pp. 151-152 (trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, op. cit., pp. 191-204, qui p.198).

La necessità di un dialogo, in questo caso tra Occidente e Oriente, era avvertita, anche alla luce dell'alleanza militare tra *Germania* e *Giappone*, proprio dallo stesso pensiero europeo, quindi, da Löwith figlio di questa cultura - *in declino*, come ricorda il filosofo stesso; il filosofo, sicuramente lontano dall'essere euro-centricamente colonialista, era spinto al confronto consapevole che «colui che non si sia confrontato e messo in relazione (*Berührung*) con l'altro e con l'estraneo non avrà neppure conoscenza di se stesso»,²³ e conoscere se stessi, in questo caso, era avere conoscenza e *coscienza* dell'Europa e della sua *crisi*. L'alleanza tra Germania e Giappone,²⁴ inoltre, non può non sollevare problemi e domande nella e alla coscienza europea che si è sempre considerata (erroneamente) come la civiltà dominante al mondo e l'unica in grado di portare a compimento dei fini universali (discorso ancora più significativo in riferimento proprio alla Germania; si è sempre riconosciuta, infatti, come nazione *guida* del futuro e destino europeo). Una alleanza di questo tipo, con un popolo considerato fino a poco prima come inferiore, prescindendo da opzioni di mero opportunismo politico ed economico, relativizza la propria posizione culturalmente e tradizionalmente «egemone» dell'Europa. L'Europa stessa inizia a scoprirsi e a intendersi come *altra e estranea*, nel momento in cui si (*s*)contra con una cultura e una tradizione pari ed eguali alla sua, e, per certi aspetti, perfino superiori.

L'incontro con il Giappone, per quanto non mediato dalla tradizione filosofica di questo paese ma - in linea generale e per questo più *diretta* - conosciuto tramite il *sentire* e il *percepire* giapponese nei confronti dell'essere e dell'esistenza, un approccio, quindi, non strettamente filosofico ma che si consegna a quella pacatezza, tranquillità e semplicità, quasi *quotidianità*, del filosofare löwithiano, permette al filosofo di fare un passo avanti nel suo tentativo di ri-pensare l'Occidente in modo non metafisico, fuoriuscendo dal predominio del soggetto nichilistico, della logica razionalistica e della volontà di potenza. Un processo che corre *parallelo* ma *contrario* allo spirito filosofico dell'Occidente e che si ricollega direttamente al tentativo - del tutto originale e troppo *avanti* per i suoi tempi - di Spinoza di pensare, anzi *equiparare*, il divino e il naturale, così da fuoriuscire dalla stessa tradizione logico-razionalistica dell'Occidente. Il naturalismo scettico, silenzioso e alieno di Löwith, è in perfetta sintonia con il *silenzio* e la *pacatezza* del Buddha, con la *vacuità* Zen e con la *vanità* della vita individuale, nonché con la stessa speculazione di Nishida sul nulla, inteso come supremo e perfetto grado dell'essere. Proprio come Spinoza, l'Oriente, secondo Löwith, è una

²³ K. Löwith, *SS*, II, p. 572 (trad. it. p. 56).

²⁴ Alleanza, per alcuni aspetti, inspiegabile: la Germania che riscopre o reinventa le proprie radici culturali *völkisch* si allea con un paese totalmente estraneo a questo approccio ricostruttivo di una fantomatica riscoperta delle origini «ancestrali» e della tradizione. La *tradizione*, infatti, in Giappone è semplicemente il pane quotidiano e il sostrato fondamentale dell'uomo giapponese, non qualcosa da riscoprire o reinventare e adattare alle esigenze storiche del momento.

possibilità del tutto non percorsa - anzi, del tutto da intraprendere nella sua epoca - dello spirito umano di ripensare se stesso in modo da potersi salvare dal dominio del soggetto, della storia e del tempo: i tre fattori cruciali che hanno gettato l'Occidente nella catastrofe del *nichilismo attivo*, la nostra «ultima parola» di occidentali.²⁵

L'esempio dell'Oriente viene accostato, così, a quello della Grecia classica, poiché «paradigma» di possibilità dell'«umano» non contemplate e non riconosciute dal pensare storico di matrice cristiano-borghese.²⁶ Riteniamo che l'Oriente in generale assuma, per Löwith, il valore di un secondo «indice» - accanto al concetto di *cosmo* dell'antichità classica - per una più esatta comprensione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Sebbene mentalità estranea alla nostra la saggezza orientale ha pensato l'uomo, il mondo e il divino nella loro stretta connessione in modo non conflittuale, bensì *mediato*: è comune al pensiero orientale la coscienza fondamentale di essere parte del tutto e, soprattutto, è estraneo all'idea di una *creatio ex nihilo* voluta da un Dio trascendente che porta alla problematicità insolubile del legame uomo-mondo. «La differenza astratta tra Oriente e Occidente riguarda la concreta comprensione di Dio, del mondo e dell'uomo nel suo complesso».²⁷

Essere parte del tutto e avere coscienza di questa unione è pensare se stessi e l'essere che ci circonda come qualcosa di *indiviso*, quindi, in modo *naturale*.

«L'uomo che pensa in maniera naturale all'inizio è preso dallo stupore che le cose siano così come sono. Lo stupore indica che esse sono divenute per noi sorprendenti e problematiche [...]. Prima di diventare sapienti, dice un famoso detto buddista Zen, i monti e i fiumi sembrano essere semplicemente monti e fiumi e null'altro. Quando si è raggiunto un certo grado di intendimento, essi cessano di essere semplici monti e fiumi. Divengono cose differenti sotto diversi rispetti. Ma una volta pervenuti ad un intendimento completo, il monte tornerà ad essere il semplice monte e il fiume ridiventerà il semplice fiume».²⁸

²⁵ Cfr. Ivi, p. 533 (trad. it. p. 100).

²⁶ Cfr. G. Carchia, *Introduzione* a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, op. cit., p. 10; cfr., inoltre, K. Löwith, *On Speech and Silence* (1946), in *SS*, vol. I, pp. 342-348, qui pp. 347-348.

²⁷ K. Löwith, *SS*, II, p. 571 (trad. it. p. 55). Continua Löwith: «nell'antico pensiero cinese, così come in Grecia, la giusta e legittima disposizione del mondo umano si immagina conformemente all'ordine incrollabile del mondo celeste».

²⁸ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *SS*, vol. I, pp. 259-294, qui p. 294 (trad. it. *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 239-283, qui p. 283).

È in questo riconoscimento della necessità, dell'esser-così-e-non-altrimenti, in cui secondo l'europeo Löwith, a conferma piena del suo stesso naturalismo a-creazionistico, il mondo e l'uomo «si rivelano in modo originario e definitivo».²⁹

Il rapporto tra Occidente e Oriente, problematico, conflittuale e continuamente in sviluppo, non è una semplice questione che si lascia risolvere entro formule predefinite, modelli e stereotipi già confezionati, poiché la storia proseguendo muta anche la visione degli uomini di essa, quindi, lo stesso concetto di tradizione e cultura che prende forma dalla storia stessa. È lo stesso Löwith che ci ragguaglia circa la pericolosità del procedere per stereotipi nel raffronto tra tradizioni o nell'analisi della *propria* tradizione. Löwith, crediamo, intende la tradizione (che è sempre una *cultura*) come qualcosa in divenire, in continua evoluzione e formazione, che acquisisce se stessa anche e soprattutto nel momento dell'*apertura* a ciò che è estraneo fino alla sua assimilazione. Questo processo di assimilazione, abbiamo visto, essere specificatamente europeo, poiché l'Europa stessa è una unità e una fusione storica di apporti diversi. La «nostra» *superiorità*, il *nostro* senso di auto-critica estraneo all'orientale, è nel riconoscere e problematizzare questo processo di formazione, questa miscellanea disomogenea di tradizioni diverse che ha reso - e continua a rendere - omogenea l'Europa dando forma alla sua *tradizione*. Löwith, in queste note circa il Giappone, sembra mettere in discussione e sottoporre a critica lo stesso concetto di «tradizione» comunemente inteso come un concetto stabile, forte, chiuso e non suscettibile di variazioni, quindi, *storicamente* (quasi in un senso a cavallo tra la storia *monumentale* e quella *antiquaria* di Nietzsche) fondamentale per l'Europa di un tempo e per il Giappone di oggi. Löwith si domanda:

«Che significa, ora, però, “occidentale”, se il cosiddetto Occidente si nutre di tradizioni tanto diverse come il paganesimo greco e romano, il cristianesimo latino e la tecnologia moderna? L'accettazione e l'elaborazione di una frattura entro la tradizione greco-romana ad opera della Chiesa cristiana e della teologia, non è mai diventata un'opera concorde [...] entrambi le tradizioni, la classica e la cristiana, hanno prodotto insieme la ricchezza poliedrica della cultura europea, esse però proseguono una loro povera esistenza [...]»

poiché la vecchia Europa - intesa come *umanismo* - e il vecchio cristianesimo originario sono oramai appannaggio di pochi individui ai limiti del fanatismo i quali non riconoscono la necessità dell'evoluzione storica che cancella e forma continuamente una nuova tradizione. Tale situazione, si presenta, tuttavia anche per l'Oriente:

²⁹ Cfr. Ivi, p. 294 (trad. it. p. 283).

«Altrettanto in discussione rispetto all'unità e alla continuità della tradizione cristiana, lo sono quelle della tradizione orientale, al punto che l'opposizione schematica tra Oriente e Occidente merita una revisione di fondo. Anche il Giappone, la Cina e l'India [...] non sono più quelli di un tempo. L'Europa non è più la vecchia Europa e l'Oriente, l'antico Oriente [...]. Così, con l'ausilio di pochi, vecchi concetti, diventa sempre più difficile tracciare confini precisi tra queste due metà del mondo».³⁰

Il problema del confronto tra culture e tradizioni diverse è, quindi, un problema filosofico *nuovo*, di conseguenza, Löwith rivendica l'esigenza di un rinnovamento e di una revisione del linguaggio e delle modalità d'espressione filosofiche che vogliano avvicinarsi a questo problema. Oltre cinquanta anni fa Löwith si interrogava sulla validità stessa del nostro linguaggio metafisico *concettuale* nell'approcciarsi ad un altro tipo di linguaggio *non concettuale* come quello dell'estremo Oriente: è chiaro che un vero scambio e un vero raffronto potrà avere luogo solamente nel momento in cui una delle due parti rinunci alle sue metodiche analitiche e linguistiche ritenute assolute e imprescindibili, o, caso migliore e da augurare, ma, di fatto, il più difficile e il più utopico da realizzare, si organizzi un nuovo linguaggio della filosofia che faccia da *medium* tra le culture.

Secondo Löwith, tuttavia, un primo confronto, in questo caso, tra il Giappone e l'Occidente, sembra essere già fallito oltre un secolo fa, poiché basato, da parte giapponese, su di un *fraintendimento* acritico, e da parte occidentale, sulla nostra *decadenza*. L'appropriazione della nostra cultura, infatti, è stata pregiudicata da un errore di fondo, di cui noi stessi occidentali siamo stati colpevoli: l'Occidente, che il Giappone ha conosciuto, è quello nichilistico e della decadenza, immagine grigia e sfocata, quanto, tuttavia, veritiera, profonda e sofferta, di una Europa dello spirito e della *Bildung* che non c'è più:

«Quando [...] il Giappone entrò in contatto con noi e s'impadronì [...] dei nostri "progressi," la cultura europea era già in decadenza, sebbene sembrasse il contrario e il suo potere imperasse su tutta la terra. Ma, a differenza dei Russi del XIX secolo, i Giapponesi non si sono confrontati criticamente con noi, assorbendo subito in modo acritico e ingenuo tutto ciò che i nostri spiriti più acuti, da Baudelaire a Nietzsche, avevano aborrito perché, da Europei, avevano scrutato fino in fondo se stessi e l'Europa. Il Giappone ci ha conosciuto solo quando era oramai troppo tardi, quando, di fatto, non credevamo più nella nostra civiltà

³⁰ Entrambe le due citazioni in K. Löwith, *SS*, II, p. 577 (trad. it. pp. 62-63).

e la nostra migliore professione risiedeva in un'autocritica, della quale il Giappone non si accorse». ³¹

Löwith stesso, dopo circa sedici anni passati tra il Giappone e gli USA, non riconosce più l'Europa della *Bildung* che si apprende, oramai, solamente dai libri e dalle testimonianze del passato, da chi, quindi, ha lasciato qualcosa di veramente grande *dello* (e *allo*) spirito europeo. L'esperienza dell'Oriente sembra confermare, in Löwith, la presa di coscienza definitiva della irripetibilità di un passato che mai si riproporrà nella sua grandezza; anche il suo recupero «ideale» o «paradigmatico» è qualcosa di problematico se non viene rielaborato, poiché le nostre coscienze sono oramai disadattate a certi schemi di pensiero e a certe atmosfere. La stessa *Sehnsucht* per una patria dello spirito è oramai sostituita dal pensiero meccanico e dall'affanno di dover risolvere nuovi problemi e nuove urgenze; tutto ciò lascia poco spazio ad attività che non siano esclusivamente pratiche o fonti di guadagno e rendimento.

Attraverso l'Oriente, Löwith ha ripensato l'Occidente e la storia del suo spirito, scorgendo nuove possibilità di comprensione filosofica; possibilità le quali, portate da Löwith fino in fondo o meno, hanno iniziato un dialogo che sta poi all'uomo del futuro concretizzare e portare avanti.

«Per comprendere la relatività storica della storia posta in modo assoluto e, di conseguenza, guadagnare una ulteriore prospettiva circa la questione sul "senso" della storia universale, è necessario e salutare estraniarsi per una volta da ciò che è europeo, affinché ci si riconosca da un altrove nella propria limitata specificità. L'esperienza dell'Oriente offre a questo proposito un'occasione». ³²

L'analisi dell'Occidente di Löwith, passato a setaccio tramite l'esperienza (e l'esilio) giapponese, permette al filosofo, inoltre, di rileggere l'Europa ancora sotto il vecchio sigillo *umanista* di Goethe ed Hegel, i due padri di ciò che noi tardo-moderni ancora includiamo nel concetto di *cultura classica europea* e in quello di *Bildung*. Goethe ed Hegel sono i due emblemi che si situano subito al di qua del declino della cultura europea: declino accelerato e portato a compimento da Nietzsche - l'ultimo filosofo tedesco in cui fosse ancora vivo lo «spirito europeo» - in previsione di un suo superamento. Superamento che si è rovesciato, tuttavia, in due conflitti mondiali.

³¹ Ivi, pp. 533-534 (trad. it. pp. 100-101).

³² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1950), in *SS*, II, pp. 240-279, qui pp. 241-242.

«Questa nuova Europa, però, che ora ovunque sparge la sua civiltà micidiale [...] *non è l'Europa della quale ho scritto, a cui, come tedesco appartengo, e di cui parlo e scrivo.* Gli europei, nel senso vero e antico della parola, esistono oggi come una realtà insulare e frammentata; solo pochi individui dell'attuale generazione [...] possiedono ancora in sé l'immagine di quell'Europa che diede al nostro pianeta, da Omero a Virgilio, fino a Dante e Shakespeare, Goethe ed Hegel, il tono fondamentale del suo spirito».³³

Solo pochi «vecchi europei» sono sopravvissuti a questo immane rivolgimento dello spirito, conservando la loro specificità occidentale e mantenendo, allo stesso tempo, una prospettiva aperta al futuro che non disconosce la grandezza del passato. E Löwith è uno di loro, un filosofo che, pur conscio dell'irrecuperabilità del passato (dell'Occidente) e delle sue grandi produzioni culturali, guarda in avanti e in direzione dell'Oriente quale possibilità di una ri-comprensione critica e veritiera delle proprie radici e dell'umanismo europeo.

³³ K. Löwith, *SS*, II, p. 540 (trad. it. p. 109; corsivo nostro).

BIBLIOGRAFIA

§ 1 Opere di Karl Löwith:

§1.1 Opere complete: *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart 1981-1988.

[Riportiamo i singoli volumi della raccolta, ricordando che i curatori hanno optato per un ordine **tematico** e non cronologico]

Vol. I *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, 1981, a cura di K. Stichweh und M.B. de Launay.

Vol. II *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, 1983, a cura di B. Lutz.

Vol. III *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1985, a cura di B. Lutz.

Vol. IV *Von Hegel zu Nietzsche*, 1988, a cura di B. Lutz.

Vol. V *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber*, 1988, a cura di B. Lutz.

Vol. VI *Nietzsche*, 1987, a cura di B. Lutz.

Vol. VII *Jacob Burckhardt*, 1984, a cura di H. Ritter.

Vol. VIII *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1984, a cura di B. Lutz.

Vol. IX *Gott, Mensch und Welt - G.B. Vico - Paul Valéry*, 1986, a cura di H. Ritter.

La tesi di dottorato di Löwith, *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, München, settembre 1922, mai data alle stampe, non è stata inclusa in *SS*. Una copia del testo si trova nel *LN*, un'altra, la quale differisce per qualche dettaglio, presso la Universitäts-Bibliothek di Monaco.

§1.2 Memorialistica, diari, scritti autobiografici non inclusi in *SS*

Fiala, Die Geschichte einer Versuchung, dattiloscritto, Marburg 1926, ediz. parziale in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1997, pp. 136-167 [trad. it. in «MicroMega», 4, 1999, pp. 297-306; altre parti dello scritto sono apparsi solo in versione italiana in Th. W. Adorno *et al.*, *Napoli, L'ancora del Mediterraneo*, Napoli 2000, pp. 61-66].

Japan revisited. Herbst 1958, dattiloscritto, Carona, giugno 1959 [in *LN* - inedito].

Altri due diari che comprendono il periodo giapponese [in *LN* - inediti].

Nel 1986 è uscito il noto scritto autobiografico di K. Löwith *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986 [trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988]. Una nuova edizione, con un nuovo apparato critico e con i nomi che nella precedente edizione erano indicati tramite iniziali ora riportati per esteso, è appena uscita, sempre presso l'editore Metzler, Stuttgart-Weimar, 2007; noi faremo riferimento, comunque, alla prima edizione].

Nel 2001 viene pubblicato un altro scritto autobiografico di K. Löwith: il diario di viaggio *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001.

§1.3 Epistolari

D. Papenfuss, O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, pp. 27-39 [sono riportate tre missive di Heidegger a Löwith del 19 agosto 1921, del 20 agosto 1927 e un frammento del 18 luglio 1937].

K. Löwith, L. Strauss, *Correspondence concerning Modernity*, in «Independent Journal of Philosophy», 4, 1983, pp. 105-119 e 5-6, 1988, pp. 177-192 [trad. it., *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994; è apparsa successivamente una scelta più ampia dell'intero carteggio in «Cités. Philosophie, Politique, Historie», 8, 2001, pp. 173-227; l'edizione integrale del carteggio è contenuta in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 607-697].

Per il 2008 è prevista l'uscita dell'epistolario integrale tra K. Löwith e M. Heidegger e, in lingua italiana, tra K. Löwith e L. Strauss. Una scelta dell'intero epistolario di K. Löwith è in corso di pubblicazione in Germania.

§ 1.4 Singole pubblicazioni

[La bibliografia più completa e affidabile è quella di K. Stichweh in *Appendice* a K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1986⁹, pp. 465-499. Lo stesso Stichweh, Ivi, p. 465, fa notare la difficoltà di organizzare in modo esaustivo una bibliografia löwithiana, stato di cose dovuto al suo peregrinare, e *pubblicare*, in tre continenti diversi, al suo padroneggiare varie lingue - tedesco, italiano e inglese - e al suo aver ulteriormente dato alle stampe lavori in altre lingue - giapponese, spagnolo e francese]

Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen, (Diss.), München [Settembre 1922, tesi di dottorato non pubblicata].

Recensione a L.F. Clauss, *Rasse und Seele*, [1926], in *SS*, I, pp. 198-207.

Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages, [1927], in *SS*, VI, pp. 7-52.

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, [1928; seconda edizione con lievi modifiche, 1962], in *SS*, I, pp. 9-197 [trad. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007].

Recensione a S. A. Kahler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, [1928], in *SS*, I, pp. 208-215.

Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie [1930], in *SS*, III, pp. 33-95 [trad. it. in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, pp. 29-110].

Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie [1930], in *SS*, III, pp. 1-32 [trad. it. in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, op. cit., pp. 111-151; una precedente trad. it. in S. Poggi, P. Tommasello (a cura di), *Heidegger*, Led, Milano 1995, pp. 95-130].

Recensione a J. Volket, *Das Problem der Individualität* [1930], in *SS*, I, pp. 216-218.

- Hegel und Hegelianismus* [1931], in *SS*, V, pp. 27-45.
- Theorie und Praxis als philosophisches Problem* [1931], in *SS*, V, pp. 46-61.
- Recensione a M. Thust, *Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiösen* [1931], in *SS*, III, pp. 385-390.
- Max Weber und Karl Marx* [1932], in *SS*, V, pp. 324-407 [trad. it. in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-90].
- Existenzphilosophie* [1932], in *SS*, VIII, pp. 1-18.
- Die geistige Situation der Zeit* [1933], in *SS*, VIII, pp. 19-31.
- Kierkegaard und Nietzsche* [1933], in *SS*, VI, pp. 75-100 [trad. it. in «Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani», V, 2005, pp. 259-281].
- Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [1933], in *SS*, VI, pp. 53-74 [trad. it. in «Humanitas», 2, 1997, pp. 230-247].
- Die Philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert* [1933], in *SS*, III, pp. 96-161.
- L'achèvement de la Philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard* [1934-35], in *SS*, IV, pp. 491-526.
- Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, die Runde, Berlin 1935 [sec. ed. riveduta ed ampliata *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1956], in *SS*, VI, pp. 101-384 [trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982].
- Politischer Dezisionismus*, in «Revue internationale de la théorie du droit», 9, 1935, pp. 101-123 [trad. it. in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», VIII, 1935, pp. 58-83; altra ed. in K. Löwith, S. Valitutti, *La politica come destino*, Bulzoni, Roma 1978, pp. 7-40]; in *SS*, VIII, pp. 32-71 in forma ampliata e rivista con il titolo *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* [1960] [trad. it. in K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-166].
- Kritik der bisherigen Darstellungen von Nietzsches Lehre*, Berlino 1935 [volume ad uso accademico non pubblicato].
- Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* [1935], in *SS*, I, pp. 219-242.
- La conciliation hégélienne* [1935-36], in *SS*, IV, pp. 527-538.
- Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [1936], in *SS*, VII [trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991].
- Nietzsche, der Philosoph unserer Zeit*, [1936], in *SS*, VI, pp. 385-395.
- Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel*, in *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstag am 26. Juli 1935*, Buske, Leipzig 1936, pp. 50-74.
- Descartes' vernünftiger Zweifel und Kierkegaards Leidenschaft der Verzweiflung*, in R. Beyer (a cura di), *Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, Hermann & C., Paris 1937, pp. 75-79.
- Recensione a K. Jaspers, *Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophieren* et al. [1937], in *SS*, VI, pp. 489-492.
- Burckhardts "Kultur"- Geschichte* [1937], in *SS*, VII, pp. 363-366.
- Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*, [1938], in *SS*, I, pp. 243-258.
- Doitsu no Rekishitetsugaku ni okeru Yohroppa no Idee*, in «Bunka», 1, 1938, pp. 82-101 [trad. it. in «Rivista di Filosofia», 1, 2003, pp. 1-17].
- Max Weber und seine Nachfolger* [1939-1940], in *SS*, V, pp. 408-418 [trad. it. in «MicroMega», 2, 1987, pp. 197-205].

- Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940], Metzler, Stuttgart 1986 [trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988; nuova edizione tedesca, con modifiche, Metzler, Stuttgart-Weimar 2007].
- Der europäische Nihilismus. Betrachtung zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieg* [1940], in *SS*, II, pp. 473-540 [trad. it. *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Laterza, Roma-Bari 1999; del saggio, qui contenuto, *Postfazione per il lettore giapponese*, esiste una precedente trad. in *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 99-111].
- Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941 [trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949], ed. riveduta con il titolo *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* [1950], in *SS*, IV, pp. 1-490 [trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1993¹⁰].
- Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001.
- Zwei Rezensionen von Herbert Marcuse Vernunft und Revolution* [1941-1942], in *SS*, V, pp. 62-69 [trad. it. in «MicroMega», Almanacco di Filosofia, 1997, pp. 223-235].
- M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1942-1943, pp. 53-77 [ed. ted. leggermente modificata, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol. XII, 1958, pp. 161-188; ora in *SS*, VIII, pp. 72-101 [trad. it. in «aut-aut», 222, 1987, pp. 76-102].
- On the Historical Understanding of Kierkegaard*, in «The Review of Religion», 7, 1942-1943, pp. 227-241.
- Japan's Westernization and Moral Foundation* [1942-1943], in *SS*, II, pp. 541-555 [trad. it. parziale in *Scritti sul Giappone*, op. cit., pp. 25-47].
- The Japanese Mind. A Picture of Mentality that We Must Understand if We are to Conquer* [1943], in *SS*, II, pp. 556-570 [trad. it. parziale in *Scritti sul Giappone*, op. cit., pp. 49-54].
- The Historical Roots of European Nihilism*, in «Christianity and Society», 3, 1943, pp. 27-37.
- Friedrich Nietzsche (1844-1900)* [1944], in *SS*, VI, pp. 396-414.
- Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence of the Same*, in «Journal of History of Ideas», 6, 1945, pp. 273-284.
- Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in «Les Temps Modernes», 14, 1946, pp. 343-360.
- The Theological Background of the Philosophy of History*, in «Social Research», 13, 1946, pp. 51-80.
- On Speech and Silence* [1946], in *SS*, I, pp. 343-348.
- Heidegger: Problem and Background of Existentialism* [1948], in *SS*, VIII, pp. 102-123.
- Réponse a M. De Waelhens*, in «Les Temps Modernes», 35, 1948, pp. 370-373.
- Can there be a Christian Gentleman?* [1948], in *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, pp. 28-36 [trad. ted. leggermente modificata *Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals*, in *SS*, III, pp. 163-170; trad. it. in «La società degli individui», 12, 2001, pp. 5-14].
- Philosophy of History*, in *Library of the xth International Congress of Philosophy (Amsterdam 11-18.8.1948)*, North Holland Publishing, Amsterdam 1948, pp. 364-365.
- Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 [trad. ted. rivista *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der*

- Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, in *SS*, II, pp. 7-239; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1998].
- Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1950], in *SS*, II, pp. 240-279.
- Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte*, in «Die Welt als Geschichte», 10, 1950, pp. 143-155 [trad. it. parziale in *Archivio di Filosofia*», 2, 1954, pp. 103-119].
- Background and Problem of Existentialism*, in L.J. Guerrero (a cura di), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1950, vol. I, pp. 390-399 [trad. spagnola, ivi, pp. 399-407].
- The Theological Implication of the Philosophy of History*, in L.J. Guerrero (a cura di), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, op. cit., vol. III, pp. 1700-1705 [trad. spagnola, ivi, pp. 1705-1709].
- Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* [1952], in *SS*, II, pp. 296-329 [trad. it. parziale in F. Bianco (a cura di), *Il dibattito sullo storicismo*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 273-288].
- Heidegger. Denker in dürrtiger Zeit* [1953-1960²], in *SS*, VIII, pp. 124-234 [trad. it. *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974].
- Man's Self Alienation in the Early Writings of Marx* [1954], in *SS*, V, pp. 70-93.
- Wissen, Glauben und Skepsis* [1956], in *SS*, III, pp. 197-273 [trad. it. in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 3-120].
- Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894-1954)* [1956], in *SS*, VI, pp. 345-384 [trad. it. in *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., pp. 199-233; versione ampliata di *Kritik der bisherigen Darstellungen von Nietzsches Lehre*, op. cit.].
- Sinn der Geschichte* [1956], in *Handbuch der Weltgeschichte*, a cura di A. Randa, Band II, Otto Walter Verlag, Olten 1956, colonne 2679-2683.
- Nietzsche nach sechzig Jahren* [1956-60], in *SS*, VI, pp. 447-466 [trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 163-198].
- Natur und Humanität des Menschen* [1957], in *SS*, I, pp. 259-294 [trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 239-283].
- Marxismus und Geschichte* [1958], in *SS*, II, pp. 330-345.
- Eine Erinnerung an E. Husserl* [1959], in *SS*, VIII, pp. 235-241.
- Die immer gleiche Natur des Menschen im Wandel seiner geschichtlichen Existenz*, in AA.VV., *Gefährdung und Bewahrung des Menschen im Umbruch der Zeit*, Otto-Wilhelm-Barth, München-Planegg 1959, pp. 29-50.
- Antrittsrede* [1959], in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1958-59, pp. 23-27, ora con il titolo *Curriculum Vitae* in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, op. cit., pp. 146-157 [trad. it. *Curriculum Vitae*, in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, op. cit., pp. 191-204].
- Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 [trad. it. parziale *Critica dell'esistenza storica*, op. cit.].
- Mensch und Geschichte* [1960], in *SS*, II, pp. 346-376 [trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 201-238].
- Welt und Menschwelt* [1960], in *SS*, I, pp. 259-328 [trad. it. in *Critica dell'esistenza storica*, op. cit., pp. 317-359].
- Bemerkungen zur Unterschied von Orient und Okzident* [1960], in *SS*, II, pp. 571-601 [trad. it. parziale in *Scritti sul Giappone*, op. cit., pp. 55-97].
- La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1960 [successivamente ed. tedesca, *Die hegelische Linke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962].

- Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra* [1960], in *La sinistra hegeliana*, op. cit. pp. 439-470.
- Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* [1960], in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 4, 1960.
- K. Löwith, *Vom Sinn der Geschichte* (1961), in *SS*, II, pp. 377-391 [trad. it. *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, op. cit., pp. 123-142 che riprende, a sua volta, la precedente traduzione apparsa in *Saggi sulla storia*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 57-72].
- Hegels Aufhebung der christlichen Religion* [1962], in *SS*, V, pp. 116-166 [trad. it. in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 5-71].
- Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode* [1962], in *SS*, I, pp. 399-417 [trad. it. in «MicroMega», 1, 1999, pp. 202-220].
- Heideggers Vorlesung über Nietzsche* [1962], in *SS*, VIII, pp. 243-257.
- Das Verhängnis der Fortschritt* [1963], in *SS*, II, pp. 392-410 [trad. it. in *Storia e fede*, op. cit., pp. 143-170].
- Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 3, 1964.
- Max Webers Stellung zur Wissenschaft* [1964], in *SS*, V, pp. 419-447 [la trad. it. con il titolo *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Marx Weber Schmitt*, op. cit., pp. 93-121, segue in realtà, con lievi modifiche all'inizio, K. Löwith, *Die Entzauberung der Welt*, in Hans-Werner Barths et al., *Kerigma und Mythos. Hermeneutik - Technik - Ethik*, VI, 3, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1968, pp. 76-94, una delle versioni di questo saggio più volte stampato].
- Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1966.
- Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* [1966], in *SS*, V, pp. 186-220.
- Geschichte und historisches Bewußtsein* [1966], in *SS*, II, pp. 411-432.
- Dilthey und Heideggers Stellung zur Metaphysik* [1966], in *SS*, VIII, pp. 258-275 [trad. it. in A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 283-302].
- Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [1967], in *SS*, IX, pp. 1-194 [trad. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000; l'ultimo capitolo su Spinoza già apparso in edizione separata col titolo *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1994].
- Voltaires Bemerkungen zu Pascals Pensées* [1967], in *SS*, I, pp. 426-449.
- Die Entzauberung der Welt*, in Hans-Werner Barths et al., *Kerigma und Mythos. Hermeneutik - Technik - Ethik*, op. cit. pp. 76-94.
- Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie* [1968], in *SS*, III, pp. 449-383.
- Atheismus als philosophisches Problem* [1968], in *SS*, III, pp. 331-347.
- Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg* [1968], in *SS*, II, pp. 452-459 [trad. it. in «aut-aut», 222, 1987, pp. 60-66].
- Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen* [1968], in *SS*, IX, pp. 195-227 [trad. it. in A. Corsano et al., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 75-112].
- Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* [1969], in *SS*, VIII, pp. 276-289 [trad. it. in G. Anders et al., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 75-88].
- Wahrheit und Geschichtlichkeit* [1969], in *SS*, II, pp. 460-472 [trad. it. in «De Homine», 38-40, 1971, pp. 55-68].

Permanence and Change. Lectures on the Philosophy of History, Haum, Cape Town 1969.

Die Freiheit zum Tode [1969], in *SS*, II, pp. 418-425.

Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna [1969], in *SS*, I, pp. 463-465 [trad. it. *Discorso pronunciato in occasione del conferimento della laurea ad honorem in filosofia presso l'Università di Bologna*, in «Il cannocchiale», 1-3, 1976, pp. 63-65].

Wozu noch heute Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith, in «Der Spiegel», 43, 1969, pp. 204-211.

Martin Heidegger im Zeugnis [1969], in R. Wisser (a cura di), *Martin Heidegger im Gespräch*, Alber, Freiburg-München 1970, pp. 38-41 [trad. it. in *Colloquio con Heidegger*, Città Nuova, Roma 1972, pp. 46-49].

Philosophische Weltgeschichte? [1970], in *SS*, V, pp. 249-276 [trad. it. in *Hegel e il cristianesimo*, op. cit., pp. 111-153].

Aufsätze und Vorträge 1930-1970, Kohlhammer, Stuttgart 1971.

Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens [1971], in *SS*, IX, pp. 229-400 [trad. it. *Paul Valéry*, Celuc, Milano 1986].

Aktualität und Inaktualität Hegels [1971], in *SS*, V, pp. 277-323.

Zur Frage einer philosophischen Anthropologie [1975], in *SS*, I, pp. 329-342.

Atomenergie und menschliche Verantwortung, in «Neue Rundschau», XCV, 1-2, 1984, pp. 54-59.

§ 2 Letteratura critica

[La letteratura critica concernente Löwith è molto vasta - spazia da contributi in lingua francese, inglese, italiana, spagnola, giapponese, norvegese e olandese, per citare solo le pubblicazioni più note - presentando sia monografie o saggi riguardanti Löwith stesso, che brevi note e studi presenti in altri lavori di contenuto più generale o in monografie su altri autori. La presente bibliografia non ha, ovviamente, pretesa di completezza assoluta. Si seguirà l'ordine **alfabetico**, riportando all'inizio i dati dell'autore del contributo]

Anonimo, *Jacob Burckhardt als Zeuge*, in «Die Weltwoche», 19.1.1939.

Anonimo, *Hegel, Marx und der Marxismus. Kritische Betrachtungen zu einer Kasseler Vortragsreihe*, in «Kasselere Neueste Nachrichten», 4.3.1931.

Anonimo, *Überwindung des Nihilismus*, in «Neue Zürcher Zeitung», 23.7.1933.

Anonimo, *Eine Deutung Nietzsches*, in «Reinische Landeszeitung», 12.8.1935.

Anonimo, *Hinweise auf ein paar philosophisch-religiöse Neuerscheinungen*, in «Mannheimer Tageblatt», 4.7.1935.

Anonimo, recensione a *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in «Philosophische Hefte», 5, 1936, pp. 104-105.

Anonimo, *Fackelzug für Prof. Löwith*, in «Rhein-Neckar-Zeitung», 10.1.1957.

R. d. A. Almeida, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1976.

C. Altini, *Una storia della naturalezza. Riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in «La società degli individui», 28, 2007/1, pp. 53-66.

- V. Altomare, *Una profezia meta-cristiana sulla "fine della storia"*. Rilettura di Karl Löwith, in «Studi storici e religiosi», 1, 1999, pp. 111-124.
- J.A. Barash, *Karl Löwith et la politique de la secularisation*, in «Critique», 607, 1997, pp. 883-903.
- G. Barletta, *Temporalità e fondamento: a proposito di «Nietzsche e l'eterno ritorno» di Karl Löwith*, in «Paradigmi», 1983, pp. 137-150.
- H. Barth, *Der Fall Nietzsche*, in «Neue Zürcher Zeitung» (non datato).
- H. Barth, *Jacob Burckhardt und das Problem der Apolitie*, in «Neue Zürcher Zeitung», 25.10.1936.
- T. Baumeister, *Il pensiero di Löwith tra "distruzione" e superamento del nichilismo*, in «Rivista di Filosofia», 2, 1999, pp. 253-272.
- H. Becker, recensione a *Max Weber und Karl Marx*, in «The Annals», 167, 1933, p. 244.
- F. Bianco, *Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger*, in «Colloquium Philosophicum», III, 1998, pp. 145-162.
- R. Boehm, *Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie, Kritische Betrachtungen anhand der Werke: Von Hegel zu Nietzsche; Weltgeschichte und Heilsgeschehen; Heidegger*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 10, 1956, pp. 94-109.
- M. Bormuth, *Mimesis und Der christliche Gentleman. Erich Auerbach schreibt an Karl Löwith*, Verlag Ulrich Keicher, Warmbronn 2006.
- H. Braun, *Die Rückkehr nach Deutschland und die Heidegger Jahre*, relazione al convegno internazionale su Karl Löwith, Goethe-Institut Roma, 30-31 gennaio 1997 (dattiloscritto).
- H. Braun, M. Riedel (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967.
- W. Brock, recensione a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 5, 1930, pp. 151-161.
- E. Brunner, recensione a *Kierkegaard und Nietzsche*, in «Scholastik», VIII, 1933, pp. 437-438.
- J. Busche, *Denken im Belagerungszustand. Karl Löwith über Jacob Burckhardt*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 2.10.1984, p. 25.
- M. L. Calvene, *Natura e storia nel pensiero di Karl Löwith*, (Diss.), Milano 1990.
- A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Napoli 1974 [2^a ed. Morcelliana, Brescia 1997].
- G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in «aut aut», 222, 1987, pp. 67-70 [numero monografico dedicato a K. Löwith].
- G. Carchia, *Introduzione*, in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, op. cit., pp. 7-22.
- G. Caribbe, *Rileggendo il Nietzsche di Löwith*, in «Nuova antologia», 1991, 3, pp. 404-411.
- L. Ceppa, *Identità ebraica e cultura tedesca: i casi di G. L. Mosse e K. Löwith*, in «Studia Patavina», 2, 1993, pp. 401-410.
- A. Cera, «*Nel mezzo della storia*» e oltre: *l'antropologia löwithiana alla luce di un confronto con Jacob Burckhardt*, in «Archivio di storia della cultura», XVI, 2003, pp. 271-293.
- A. Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, (Diss.), Napoli 2005 (in stampa).
- C. Cesa, *Karl Löwith e la sinistra hegeliana*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, op. cit., pp. V-XXVII.
- P. Chiodi, recensione a *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, in «Rivista di filosofia», 4, 1953, pp. 464-467.
- J. Chytry, *Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger*, in D. Papenfuss, O. Pöggeler (a cura di), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, op. cit., pp. 87-99.

- G. Colombo, *Atarassia e quietismo borghese. La teoria metafisico-fisica di Karl Löwith*, in «Sociologia», 2-3, 1977, pp. 193-226.
- A. Covic, *Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur "natürlichen Welt"*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1, 1997, pp. 181-192.
- R. Cristin, *Teoria e Scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in «aut aut», op. cit., pp. 109-125.
- P. Crosilla, *Pensiero e storia nel confronto fra Karl Löwith e Martin Heidegger* (Diss.), Trieste 1997/1998.
- M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Brockmeyer, Bochum 1989.
- G.H. Dietrich, *Das Verständnis von Natur und Welt bei R. Bultmann und K. Löwith*, (Diss.), Hamburg 1986.
- E. Donaggio, *La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di K. Löwith*, in «La società degli individui», 4, 1999, pp. 43-53.
- E. Donaggio, *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1, 2000, pp. 37-48.
- E. Donaggio, *L'individuo e il tribunale del mondo. Antropologia e filosofia della storia in Karl Löwith*, in «La società degli individui», 8, 2000, pp. 29-37.
- E. Donaggio, *L'ultimo filosofo europeo. Löwith e Nietzsche prima del 1933*, in «Preprint» 27, 2005, pp. 13-20 [il numero della rivista è una versione parziale degli Atti del Convegno Internazionale *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, tenutosi a Bologna nel 2004].
- E. Donaggio, *Karl Löwith: Europa aus der exzentrischen Perspektive des Exils*, in L. Hagedorn - H.R. Sepp (a cura di), *Der Beitrag der Phänomenologie zur Europa-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (in stampa).
- E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.
- W. Emmerich, *Heilsgeschehen und Weltgeschichte-nach Karl Löwith*, in «Sinn und Form», 6, 1994, pp. 894-915.
- R. Esposito, *Sull'orlo del precipizio*, in K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, op. cit., pp. VII-XXVII.
- Ot. F., *Ein Nietzsche-Forscher*, in «Prager Presse», 6.10.1935.
- H. Fahrenbach, *Karl Löwith in der Weimarer Zeit (1928-1933)*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 53, 6/2005, pp. 851-869.
- F. Fellmann, *Ein Philosoph im trojanischen Pferd*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 2.3.1988.
- F. Fergnani, *Il "bifrontismo" di Hegel e la sinistra hegeliana (a proposito dell'antologia di Karl Löwith)*, in «Il pensiero critico», 2-3, 1961, pp. 69-96.
- I. Fetscher, *Der Mensch lebt frei in der Theorie. Zum 75. Geburtstag von Karl Löwith*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 10.1.1972.
- J. Figl, *«Tod Gottes» und «Ewige Wiederkehr des Gleichen». Zu Löwith Verhältnisbestimmung dieser beiden zentralen Themen Nietzsches*, in «Preprint», op. cit., pp. 21-28.
- E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*, in *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, in «aut aut», op. cit., pp. 103-105.
- O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997.
- O. Franceschelli, *L'approdo non nichilistico dell'ateismo*, in K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, op. cit., pp. VII-XXVII.
- O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, op. cit., pp. VII-XXXVIII.

- H. U. Franck, *Marx und Hegel. Materialistische und idealistische Geschichtsauffassung*, in «Kassler post», 1.3.1931.
- W. Fratticci, *Per un'antropologia della relazionalità. Saggio su Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen di Karl Löwith*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 1, 1999, <http://mondodomani.org/dialegesthai/wf01.htm>, (ISSN 1128-5478).
- K. Friedemann, recensione a *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 47, 1934, pp. 519-521.
- E. Feuter, recensione a *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in «Schweizerische Hochschulzeitung», dicembre 1938, p. 294.
- D. Fusaro, *Filosofia e Speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Saonara 2005.
- G. Gabetta, *La scepsi verso la storia. Sul "Valéry" di Löwith*, in «aut aut», op. cit., pp. 39-50.
- H.G. Gadamer, *Ich und Du (Karl Löwith)*, in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Mohr, Tübingen 1987, pp. 234-239.
- H.G. Gadamer, *Karl Löwith (9.1.1897-24.5.1973)*, in «Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 6, 1974, pp. 80-82.
- H.G. Gadamer, *Karl Löwith, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, pp. 231-239 [trad. it. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 189-195].
- H.G. Gadamer, «Previde il baratro che ci inghiotte», in «La Repubblica», 7 ottobre 1989.
- C. Gallo, *Natura e storia nel pensiero di Karl Löwith*, (Diss.), Trieste 1995-1996.
- C. Galli, *Prefazione a K. Löwith, Il nichilismo europeo*, op. cit., pp. VII-XXXVIII.
- C. Gentili (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2007 [Convegno Internazionale].
- C. Gentili, *Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il "nichilismo europeo"*, in «Preprint», op. cit., pp. 29-37.
- A. Giacconi, *Karl Löwith: dalla critica allo storicismo alla teoria dell'«eterno ritorno»*, in AA.VV., *Storicismo ed epistemologia. Atti del XXVI Convegno di assistenti universitari di Filosofia*, Gregoriana, Padova 1982, pp. 153-163.
- G. Gloege, *Karl Löwith Kritik der geschichtlichen Existenz*, in «Theologische Literaturzeitung», 87, 1962, pp. 81-90.
- J. Göransson, recensione a *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in «Lychnos», 1938, pp. 446-447.
- E. Grassi, *La teoria dell'eterno ritorno in Nietzsche*, in «Sophia», 4, 1936, pp. 191-200.
- E. Greblo, *Nota introduttiva al saggio di Löwith su Heidegger e Rosenzweig*, in «aut aut», op. cit., pp. 71-75.
- B. Groethuysen, recensione a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in «Deutsche Literaturzeitung», 46, 1929, pp. 2192-2194.
- G. Guida, *Löwith e Nietzsche*, in «Esercizi filosofici», 1, 1992, pp. 325-357.
- G. Guida, *Croce e Löwith*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 191-200.
- G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996.
- J. Habermas, *Karl Löwith stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein (1963)*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 195-216 [trad. it. *Karl Löwith la rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 151-171].
- B. Heiderich, *Zum Agnostizismus bei Karl Löwith*, in H.R. Schlette (a cura di), *Der moderne Agnostizismus*, Patmos, Düsseldorf 1979, pp. 92-109.

- W. Heise, *Aufgeklärte Gegenauflärung. Bemerkungen zu Karl Löwith: Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 16, 1968, pp. 1347-1355.
- D. Henrich, *Sceptico sereno. Rede am 9.1.1967*, in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, op. cit., pp. 458-463.
- H. Hermann, *Nietzsche und das 19. Jahrhundert*, in «Deutsche Zukunft», 14.7.1935.
- H. Hofmeister, *Karl Löwiths Skepsis gegenüber aller Heilsgeschichte*, in «Evangelische Theologie», 59, 1999, pp. 435-443.
- S. Hosoya, *Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu Karl Löwith*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), op. cit., pp. 156-177.
- M. Iofrida, *Natura e nichilismo: Löwith e Merleau-Ponty fra Schelling, Nietzsche e Heidegger*, in «Preprint», op. cit., pp. 39-49.
- M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995.
- M. Jaeger, *Goethe oder Nietzsche. Karl Löwith philosophische Goethe-Rezeption*, in «Goethe-Jahrbuch», Band 112, 1995, pp. 321-331.
- M. Jaeger, *Karl Löwith in Sendai: »Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts«*, in Id., *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005², pp. 516-545.
- M. Jaeger, *Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens*, in G. Palmer, Chr. Nasse, R. Haffke, D. C. v. Toppelkich (a cura di), *Torah-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Verlag Vorwerk 8, Berlin 1999, pp. 123-149.
- H.R. Jauss, *Karl Löwith und Luigi Pirandello ("Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" - wiedergelesen)*, in «Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes - Romanische Zeitschriften für Literaturgeschichte», 1-2, 1996, pp. 200-226.
- D. Kaegi, *"Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden". Zwei Briefe von Löwith und Jaspers*, in «Heidelberger Jahrbücher», XLI, 1997, pp. 258-296.
- F. Kaufmann, recensione a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in «Kantstudien», 37, 1932, pp. 150-151.
- A. Keller, *Jacob Burckhardt in unserer Zeit*, in «Luzerner Tagblatt», 21.11.1936.
- K. Korn, *Warum schweigt Heidegger?*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 14.8.1953.
- R. Koselleck, *Vorwort*, in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, op. cit., pp. IX-XV [trad. it., *Prefazione*, op. cit., pp. 7-14].
- F. Kraus, *Das Rätsel Nietzsche*, in «Frankfurter Zeitung», 7.7.1935.
- H. Kunz, recensione a *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in «Schweizeren Annalen», novembre 1935, pp. 76-79.
- H.L., *Glaube und Wille*, in «Vossische Zeitung», 29.10.1933.
- A. Dal Lago, *L'autodistruzione della storia*, in «aut aut», op. cit., pp. 3-20.
- A. Dal Lago, *Löwith, il filosofo in fuga*, in «Il Mulino», 1988, pp. 722-726.
- M. Landmann, recensione a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in «Philosophische Rundschau», 1, 1953-1954, pp. 232-241.
- P. L. Landsberg, recensione a *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in «Recherches Philosophiques», V, 1935-1936, pp. 535-537.

- K. Leese, recensione a *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1, 1935, pp. 94-95.
- K. Leese, recensione a *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 4, 1935, pp. 377-379.
- G. Lehmann, recensione a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in «Archiv für angewandte Soziologie», 3, 1929, pp. 141-142.
- W. Lepenies, *Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners "Gesammelte Schriften"*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 13.10.1981, p. 17.
- J. L. Leube, *La philosophie hégélienne de l'histoire selon Karl Löwith*, in Louis Rumpf (Hrsg.), *Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1977, pp. 148-161.
- C. E. Lewalter, *Wie liest man 1953 Sätze von 1935?*, in «Die Zeit», 13.8.1953.
- B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
- A. Löwith, *Nachbemerkung*, in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, op. cit., pp. 158-160 [trad. it. cit., pp. 205-207].
- H. Lubasz, *Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, in «History and Theory», 2, 1962, pp. 209-216.
- G. Mahr, *Zu den Griechen zurück*, in «Die Zeit», 8.6.1973.
- C. Maietich, *Il socialismo ateo di Marx nell'interpretazione di Löwith*, in «Prassi e teoria», 2, 1979, pp. 221-238.
- R.A. Mall, *Löwith oder die natürliche Anthropologie und die "Kritik der geschichtlichen Existenz"*, in *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 168-183.
- M. Matzka, *Ich und Du, Welt und Staat. Untersuchungen zum Denken von Karl Löwith*, Wien, Diplomarbeit, 1994.
- H. Mayer, recensione a *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 2, 1937.
- E. Mazarella, *Esistenza storica e virtù della terra: uomo e natura in Karl Löwith e Martin Heidegger*, in Id., *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 149-167.
- R. Mehring, *Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das "Ende der Geschichte"*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 3, 1996, pp. 231-248.
- A. H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, (Diss.) Augustinus, Würzburg 1977.
- G. Moretto, *Intersoggettività e natura in Karl Löwith*, in Id., *Sulle tracce del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 179-199.
- G. Moretto, *Introduzione*, in A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 7-18.
- E. Moroni, *Nichilismo e politica in Karl Löwith e Leo Strauss*, in «Hermeneutica», 2002, [in] *Attualità del politico*, pp. 167-182.
- A. Muschg, *Meine Japanreise mit Karl Löwith*, in K. Löwith, *Von Rom nach Sendai*, op. cit., pp. 111-155.
- H. Nakagawa, *Karl Löwith sensei*, in «Risou», 487, 1973, pp. 71-74.
- E. Nolte, *Prefazione*, in K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, op. cit., pp. VII-XXI.
- R. Pagliarini, *Prospettive sulla storia (Löwith e Moretti-Costanzi)*, in «Ethica», 1965, pp. 123-131.
- B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft: jüdische Erfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith*, Iudicium, München 1999.
- A. Papone, recensione a *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, in «Il pensiero», 12, 1967, pp. 221-225.

- A. Parente, *Presunta origine tomistica del "verum et factum" vichiano in un saggio di Karl Löwith*, in «Rivista di studi crociani», 4, 1974, pp. 377-388.
- M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.
- H. Plessner, recensione a *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in «Geistige Arbeit», 20.12.1936, p. 15.
- H. Plessner, *Brief an Karl Löwith*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), op. cit., pp. 7-9.
- E. F. Podach, *Ein neues Jacob Burckhardt-Buch*, in «Nationalzeitung», 7.12.1937.
- H. Pross, "Das Relativste: die Geschichte." *Karl Löwiths "Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts"*, in «Mercur», 3, 1991, pp. 245-249.
- C. Quarch, *Der Geschichte zum Trotz. Karl Löwiths Plädoyer für eine philosophische Skepsis*, in «Evangelische Kommentare», 30, 1997, pp. 32-33.
- L. Quattrocchi, *Il pensiero di Karl Löwith*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 38, 1959, pp. 259-266.
- H. R., *Neuere Versuche über Nietzsche*, in «Germania», 18.5.1935.
- M. Regnier, *Karl Löwith. In memoriam*, in «Archives de philosophie», 37, 1974, pp. 177-180.
- M. Riedel, *Karl Löwiths philosophischer Weg*, in «Heidelberger Jahrbücher», XIV, 1970, pp. 120-133.
- W. Ries, K. F. Kiesow, *Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 1, 1996, pp. 79-99.
- W. Ries, *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart 1992.
- B. P. Riesterer, *Karl Löwiths View of History. A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, The Hague 1969.
- P. Rossi, *Prefazione*, in K. Löwith, *Significato e fine della storia*, op. cit., pp. 9-18.
- M. Rossi, *La filosofia e l'uomo in due scritti recenti di K. Löwith e F. Lombardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 42, 1963, pp. 522-543 [cfr. anche «De Homine», 1, 1962, pp. 19-66].
- M. Rossini, *Introduzione a Karl Löwith "Kierkegaard e Nietzsche"*, in «Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani», IV, 2005, pp. 259-263.
- M. Rossini, *Dio e uomo nell'epoca della desacralizzazione. Karl Löwith e il superamento del cristianesimo*, in: «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 15, gennaio-giugno 2004, pp. 187-196.
- M. Rossini, *Löwith: persona e individuo tra Dio e nulla. Il turbine dell'esistenza tedesca e la pacatezza della mediocritas*, in: «Itinerari», 2004, n. 3, pp. 71-80.
- M. Rossini, *Frammenti di un'Europa perduta. Stefan Zweig, Karl Löwith e il «mondo di ieri». Un abbozzo*, in: «Segni e Comprensione», a. XX, n. s., 58, Maggio- Agosto 2006, pp. 145-152.
- M. Rossini, *Il destino dell'Europa. Löwith interprete di Nietzsche e Weber*, in: «Aquinas», 2-3, 2006, pp. 579-596.
- M. Rossini, *Karl Löwith, i teologi e l'escatologia heideggeriana. Note critiche*, in: «Filosofia e Teologia», 1/2006, pp. 51-63.
- M. Rossini, *Tre figure del radicalismo tedesco nella filosofia di Karl Löwith*, in: «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 3/2006, pp. 97-120.
- U. Ruh, "Weltgeschichte und Heilsgeschehen". *Karl Löwiths Säkularisierungsthese und ihre Vorgeschichte*, in *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg 1980 (Diss.), pp. 199-277.
- G. Sadun Bordoni, *Löwith e il nichilismo politico europeo*, in «Humanitas», 2, 1997, pp. 248-267.

- O. K. Saebø, *Sekulariseringen av den kristne historieforståelsen. Teorier om millenaristike og eskatologiske motivers betydning for moderne historieforståelse og totalitære ideologier hos Norman Cohn og Karl Löwith*, in «Ung teolotidsskrift utg». Av det Teologiske Meningsfakultets studenter Oslo, 31, 1998, pp. 45-61.
- H. M. Saß, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwith kritische Theorie*, in «Philosophische Rundschau», 1-2, 1974, pp. 1-23.
- D. Sawayanagi, *Löwith jiken*, in «Sekai», 54, 1950, pp. 107-114.
- C. G. Schweitzer, *Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths "Hegels Aufhebung der christlichen Religion"*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 5, 1963, pp. 248-262.
- C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas», 5, 1950, pp. 927-931.
- J. Shibata, *Karl Löwith kyoju no koto*, in «Tosho», 289, 1973, pp. 20-23.
- H. Schnädelbach, *"Sinn" in der Geschichte? Über Grenzen des Historismus*, in *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 127-149.
- E. Schneider, *Die Persönlichkeit in der Geschichte*, in «Magdeburgische Zeitung», 27-28.2.1937.
- W. Schwenker, *Karl Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 76, 1994, pp. 415-449.
- W. Schwenker, *Karl Löwith in Japan. Alles so lassen*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 1.2.1995.
- W. Stegmaier, *"Einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben". Nietzsche nach Löwith und Heidegger*, in «Preprint», op. cit., pp. 63-76.
- D. Sternberger, *Perikles und Zarathustra*, in «Frankfurter Zeitung», 24.3.1935.
- B. Stevens, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, in «Revue philosophique de Louvain», 4, 1994, pp. 508-545.
- K. Stichweh, *Dialogue philosophique sur fond politique*, in «Cités. Philosophie, Politique, Histoire», 8, 2001, pp. 173-181.
- H.L. Stoltenberg, recensione a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 87, 1929, pp. 138-141.
- L. Strauss, recensione a *Von Hegel bis Nietzsche*, in «Social Research», 8, 1941, pp. 512-515.
- E. Sturm, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Paul Tillich und Karl Löwith*, in G. Hummel (a cura di), *Truth and history - a dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt a.M.*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 239-254.
- C. Sung-Sik, *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber*, (Diss.), Köln 1993.
- J. Texier, *Note de lecture sur «Max Weber und Karl Marx» de Karl Löwith*, in «Actuel Marx», 11, 1992, pp. 113-118.
- M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1977².
- H. Timm, *Karl Löwith und die protestantische Theologie*, in «Evangelische Theologie», 11, 1967, pp. 573-594.
- H. Timm, *Amor fati? Karl Löwith über Christentum und Heidentum*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 1-2, 1977, pp. 78-94.
- F.S. Trincia, *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in «La cultura», 1, 1994, pp. 83-110.
- A.M. Tripodi, *Löwith e l'Occidente*, Marsilio, Venezia 1997.
- W. Klaghofer-Treitler, *Skepsi-Resignation-Frage. Zum 100. Geburtstag Karl Löwiths*, in «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», 44, 1997, pp. 355-367.
- P. Ulmer, *Karl Löwith*, in «Heidelberger Jahrbücher», XLI, 1997, pp. 263-265.
- T. Violante, *La storiografia filosofica di Karl Löwith* (Diss.), Milano 1993.

- G. Volger, *Karl Löwith - der illusionslose Denker*, in «Berliner Debatte Initial. Zeitschrift für sozialwissenschaftlichen Diskurs», 10, 1999, Heft 2, pp. 94-97.
- F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli "Scritti" e dell'"Autobiografia"*, in «aut aut», op. cit., pp. 21-37.
- H. Vorwahl, recensione a *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in «Theologische Literaturzeitung», 10, 1938, pp. 190-191.
- R.M. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate*, in «New German Critique», 22, 1981, pp. 63-79.
- T.H. Wayne, *An appraisal of Karl Jaspers and Karl Löwith. Their views of history*, (Diss.), Chicago 1972.
- L. Weissberg, *Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933 - das Beispiel Karl Löwiths*, in «Exil Forschung, Erkenntnis, Ergebnisse» 18, 2, 1998, pp. 14-23.
- W. Wieland, *Karl Löwith in Heidelberg*, in «Heidelberger Jahrbücher», XLI, 1997, pp. 267-283.
- W. Wilhelm, *Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil II: Karl Löwith*, in «Jahresmitteilungen der Japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai», 2, 1985, pp. 25-45.
- K.H. Weger (a cura di), *Karl Löwith*, in Id., *Religionskritik von der Aufklärung bis zu Gegenwart*, Herder, Freiburg 1988⁴, pp. 199-200.
- R. Wolin, *Karl Löwith and Martin Heidegger - Contexts and Controversies: An Introduction*, in K. Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Columbia University Press, New York 1995, pp. 1-25.
- R. Wolin, *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton Univ. Press, New York 2001.
- P. Wotling, *Religion athée et métaphysique physique? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith*, in «Preprint», op. cit., pp. 87-98.
- H. Zabel, *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, (Diss.), Münster 1968, pp. 194-231.
- A. Zanardi, *Heidegger e il naturalismo di Löwith*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 24, 1969, pp. 312-324.
- F. Zavaroni, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, in «Annuario filosofico», 18, 2002, pp. 221-258.
- F. Zavaroni, *Evento e senso dell'esistenza. Martin Heidegger nell'interpretazione di Alberto Caracciolo e Karl Löwith*, in «Annuario filosofico», 14, 1998, pp. 323-366.
- G. Zehm, *Ein Philosoph auf dem Wege nach Arkadien. Zum 75. Geburtstag von Karl Löwith*, in «Die Welt», 8-9.1.1972, p. 15.

§ 3 Altri scritti

[Riportiamo libri, passi di opere, saggi da noi citati, nonché altri studi non citati ma attinenti all'argomento o presi in esame. Anche qui si fa riferimento alle edizioni effettivamente usate e consultate]

AA. VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

Anteile. Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.

F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

- E. Albrecht, *Über den Gegensatz von dialektischen-materialistischen und idealistischer Interpretation der Beziehungen von Sprache und Bewusstsein*, in «Hegel-Jahrbuch», 1970, pp. 125-141.
- P. Flores d'Arcais, *Il disincanto tradito*, in «Micro-Mega», 2, 1986, pp. 81-144.
- H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, USA 1958 [trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1999].
- H. Arendt, *We refugees*, in «Memorah Journal», XXXI, 1943, pp. 69-77 [trad. it., in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, pp. 35-49].
- H. Arendt, *The Aftermath of Nazi-Rule. Report from Germany*, in «Commentary», 10, 1950, pp. 342-353 [trad. it. *Ritorno in Germania*, Donzelli, Roma 1996].
- H. Arendt, H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, Piper, München-Zürich 1996.
- H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998 [trad. it. *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001].
- R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955 [trad. it. *L'oppio degli intellettuali*, Editoria Nuova, Milano 1978].
- A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931.
- R. Celada Ballanti, *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale*, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 146-147.
- K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, in «Zwischen den Zeiten», 2, 1933, [trad. it. in Id., *Volontà di Dio e desideri umani*, Claudiana, Torino 1986, pp. 11-44].
- K. Barth, *Der Römerbrief*, Kaiser, München 1924 [trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962].
- M. Bauer, *Passage Marburg. Ausschnitte aus vierundzwanzig Lebenswegen*, Jonas Verlag, Marburg 1994.
- V. Bernardi, *Lo "Heidegger-Streit" degli anni trenta*, in G. Semerari (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Dedalo, Bari, 1992, pp. 7-32.
- D. Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, Pazzini Editore, Verucchio 2007.
- E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin 1918 [trad. it. *Nietzsche. Per una mitologia*, il Mulino, Bologna 1988].
- R. Buchbinder, *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Hegel*, Schmidt, Berlin 1976.
- W. Bröcker, *Hellenismus, Nihilismus und ewige Wiederkunft*, in «Philosophische Rundschau», 5, 1957, pp. 34-43.
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), in *Gesamtausgabe*, vol. V, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977 [trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994].
- E. Bloch, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968 [trad. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990].
- E. Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1969 [trad. it. *Karl Marx*, il Mulino, Bologna 1972].
- H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997³ [trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992].
- H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979 [trad. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985].
- J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekte*, Alber, Freiburg-München 1970.

- U. Böge, *Die Inbesitznahme Goethes durch die Philosophie: Goetherezeption bei deutschsprachigen Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, (Diss.), Kiel 2002.
- A. Bolaffi, *La mortale ambiguità weberiana*, in «MicroMega», 1987, 2, pp. 191-196.
- A. Bolaffi, *Il sogno tedesco. La nuova Germania e la coscienza europea*, Donzelli, Roma 1993.
- O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.
- P. Boschini, *Escatologia senza storia. Storicismo e antistoricismo nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Clueb, Bologna 1988.
- É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Lettre à M. le Directeur de la «Revue des Deux-Mondes», 15 octobre 1914*, in *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin 1925.
- M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994 [trad. it. *Il principio dialogico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993].
- R. Bubner, W. Mesch (a cura di), *Die Weltgeschichte - das Weltgericht?*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001.
- R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Mohr, Tübingen 1958 [trad. it. *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989].
- R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Mohr, Tübingen 1933 [trad. it. *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977].
- J. Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen*, Hallweg, Bern 1941 [trad. it. *Meditazioni sulla storia universale*, Sansoni, Firenze 1959].
- H. Braun, *Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt*, in F.J. Wetz, H. Timm (a cura di), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 387-408.
- G. Cantillo-R. Viti Cavaliere, *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Loffredo, Napoli 1994.
- D. Cantimori, *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959.
- D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Einaudi, Torino 1991.
- L. Colletti, *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989.
- L. Colletti, *Prefazione a E. Nolte, Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991, pp. V-XVI.
- L. Colletti, *Fine della filosofia*, in «MicroMega», Almanacco di Filosofia, 1996, pp. 263-278.
- P. Casini, *La filosofia a Roma*, in «Rivista di filosofia», 2, 2003, pp. 215-284.
- L.A. Coser, *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, Yale University Press, New Haven 1984.
- B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.
- B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945.
- B. Croce, Recensione al *Discorso di Rettorato* di M. Heidegger, in «La Critica», XXXII, 1, 1933, p. 69.
- L. De Boor, *Tagebuchblätter aus den Jahren 1938-1945*, Biederstein, München 1963.
- O. Cullmann *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ-Verlag, Zürich 1962 [trad. it. *Cristo e il tempo*, il Mulino, Bologna 1965].
- W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1922), in *Gesammelte Schriften*, vol. I, cap. 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito: tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Milano, Bompiani 2007].
- F. Decher-J. Hennigfeld, *Anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, in *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 11-19.

- F. Dostoevskij, *Politische Schriften*, Piper, München 1917.
- O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen*, E. Hoffmann, Berlin 1903.
- A. Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Franco Angeli, Milano 1994.
- A. Fabris, *I paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2002.
- U. Fadini, *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *Le filosofie speciali*, in *La filosofia*, UTET, Torino 1995, vol. I, pp. 495-523.
- V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati-Boringhieri, Torino 1988.
- F. Fellmann, *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos "Neue Wissenschaft"*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 41, 1987, pp. 43-60.
- M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Fabbri-Bompiani-Sonzogno, Milano 1989.
- E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 [trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973].
- G. Figal, *Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jünger Schrift Über "die Linie" (1950)*, in *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, a cura di H.-H. Müller und H. Segeberg, Fink, München 1995.
- G. Figal, *Erörterung des Nihilismus. Ernst Jünger und Martin Heidegger*, «Etudes Germaniques», 4, 1996.
- G. Fornero, *Postmoderno e filosofia*, in N. Abbagnano (a cura di), *Storia della filosofia*, Vol. X, *La filosofia contemporanea IV*, TEA - UTET, Torino 1994, pp. 3-41 e pp. 343-367.
- O. Franceschelli, *Modernità e reificazione. L'agire comunicativo nel pensiero di Habermas*, in «Sociologia», gennaio-aprile 1986, pp. 23-66.
- H.G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in «Philosophische Rundschau», 9, 1961, pp. 241-276 [trad. it. *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1995, pp. 373-409].
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960 [trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983].
- H.G. Gadamer, "Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic", in «la Repubblica», 2.9.1999, pp. 36-37.
- C. Galli, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1979, pp. 81-160.
- F. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, Diederichs, Jena 1924.
- F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Vorwerk, Stuttgart 1953 [trad. it. *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana Brescia 1972].
- F. Gogarten: *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Schneider, Heidelberg 1952 [trad. it. *L'uomo tra dio e mondo*, Dehoniane, Bologna 1971].
- F. Gogarten, *Das abendländische Geschichtsdenken*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 51, 1954, pp. 270-360.
- C.M. Geer, *Hartford Seminary 1834-1934*, Brainard Press, Hartford 1934.
- A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940 [trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983].
- A. Gehlen, *Ende der Geschichte*, in *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, pp. 115-133.
- A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, Freiburg-München 1974.
- C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Casale Monferrato 1998.
- C. Gentili, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001.

- P. Gregor (a cura di), *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur. Beiträge zur Literatur und Philosophie in Japan und zum Japanbild in der deutschsprachigen Literatur*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1987.
- J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr, Tübingen 1999.
- E. Gundolf, K. Hildebrandt, *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, F. Hirt, Breslau 1923.
- F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, The Free Press, Glencoe 1952 [trad. it. *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1967].
- A. von Harnack, *Wesen des Christentum*, Hinrichs, Leipzig 1900 [trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003].
- S. Hauerwas, *Geschichte als Skandal. Wie in Amerika aus der "Rechtfertigung aus Glauben" Anthropologie und Geschichte wurde*, in M. Beintker (a cura di), *Rechtfertigung und Erfahrung. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 1995, pp. 269-286.
- J.W. Howe, *Is History a theological problem?*, in «Journal of religious thought», 26, 1969, pp. 81-99.
- E. Heftrich, *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967.
- G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg 1955 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967].
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Hamburg 1996 [trad. it. *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino 2001].
- G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, vol. VIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999].
- M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, vol. LVI-LVII, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987 [trad. it., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993].
- M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" (1919-1921)*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 1-44 [trad. it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471].
- M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Klostermann-Piper, Frankfurt a.M.-München-Zürich 1990.
- M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1989 [trad. it. *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998].
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 [trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1999].
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol. III, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 [trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985].
- M. Heidegger, *Was ist das Metaphysik?*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, op. cit., pp. 103-122 [trad. it. *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, op. cit., pp. 59-77].
- M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, op. cit., pp. 123-175 [trad. it. *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, op. cit., pp. 79-131].
- M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*, in *Gesamtausgabe*, vol. XVI, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 107-117 [trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-34*, Il melangolo, Genova 1988].
- M. Heidegger, *Über den Humanismus*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, op. cit., pp. 313-364 [trad. it. *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 2006].
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol. XL, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1969].

- M. Heidegger, *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, vol. VI/I-II, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996-1997 [trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994].
- M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989 [trad. it. *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991].
- K. Heim, *Ontologie und Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1, 1930, pp. 325-338.
- W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg 1955 [trad. it. *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano 1985].
- W. Hennis, *La problematica di Max Weber*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 197-249.
- E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, Barth, München-Planegg 1951 [trad. it. *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1975].
- M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XV, Fischer, Frankfurt a.M. 1995.
- M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M. 1969 [trad. it. *La dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997].
- M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, in Id., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
- E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», I, 1991, pp. 289-340 [trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994].
- E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in *Husserliana*, vol. IX, Nijhoff, The Hague 1962.
- E. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in «Husserl-Studies», 11, 1994 [trad. it. *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997].
- E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Husserliana*, vol. XXVII, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, pp. 164-181 [trad. it. in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pp. 189-207].
- W. Jäger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart 1953 [trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1982].
- E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseat, Hamburg 1932 [trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 1991].
- E. Jünger, *Die totale Mobilmachung (1930)*, in *Blätter und Steine*, Hanseat, Hamburg 1934 [trad. it. *La mobilitazione totale*, in *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-135].
- E. Jünger, M. Heidegger, *Über die Linie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950 [trad. it. *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1995].
- E. Jünger, *Die Schere*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990 [trad. it. *La forbice*, Guanda, Parma 1996].
- G.W. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a.M., Klostermann 1993.
- K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, W. de Gruyter, Berlin 1931 [trad. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982].
- K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932 [trad. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978].
- K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophieren*, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1936 [trad. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996].
- K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, Piper, München 1960³ [trad. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971].
- K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Schneider-Artemis Verlag, Heidelberg-Zürich 1946 [trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1996].

- W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, Kaiser, München 1976.
- E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Bondi, Berlin 1920 [trad. it. *La professione della scienza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996].
- W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*, Bibliographisches Institut-Hochschultaschenbücher Verlag, Mannheim 1969.
- H. Kiesel, *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*, Manutius Verlag, Heidelberg 1994
- L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier, Bonn 1972.
- L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Bouvier, Bonn 1977.
- I.S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss*, Akademie Verlag, Berlin 1964, Band I.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 [trad. it. *Introduzione alla filosofia di Hegel*, Adelphi, Milano 1996].
- M. Konitzer, *Ernst Jünger*, Campus, Frankfurt/New York 1993.
- R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1989 [trad. it. *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1996].
- R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- P. Koslowski, (a cura di) *Der Mythos der Moderne: die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*, Fink, München 1991.
- W. Kranz, *Kosmos*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», Bouvier, Bonn 1958.
- E. Kretschmers, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsprobleme und zur Lehre von den Temperamenten*, Springer, Berlin 1967.
- P. Kristeller, *La vita degli studi*, in «Belfagor», 2, 1991, pp. 153-169.
- C. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart 1958.
- G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, in *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Alber, Freiburg-München 1958, pp. 97-126.
- G. Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1, 1929, pp. 28-57.
- G. Kuhlmann, *Krisis der Theologie?*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1, 1931, pp. 123-146.
- H. Kuhn, F. Wiedman (a cura di), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, A. Pustet, München 1964.
- J. Herf, *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1990. [trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, il Mulino, Bologna 1988].
- L. Landgrebe, *Das philosophische Problem des Endes der Geschichte*, in *Phänomenologie und Geschichte*, Mohn, Gütersloh 1968, pp. 182-201 [trad. it. in *Fenomenologia e storia*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 235-260].
- F. A. Lange *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866.
- G. Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument, Hamburg-Berlin 1993.
- A. Dal Lago, *Il nuovo politeismo*, in G. Vattimo (a cura di) *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari, XII, pp. 133-148.
- T. Litt, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1956, pp. 24-26.
- F. Lombardi, *L'uomo, il pensatore e la morte*, in «De Homine», 51-52, 1979, pp. 185-226.

- F. Lombardi, *Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, in «Logos», 1, 1935, pp. 234-272.
- D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1987.
- D. Losurdo, *La comunità la morte l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati-Boringhieri, Torino 1975.
- H. Lübke, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg-München 1965 [trad. it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970].
- G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Luchterhand, Neuwiedt 1960 [trad. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959].
- G. Lukács, *Geschichte und Klassbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied 1970 [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1978].
- G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, in *Werke*, vol. VIII, Luchterhand, Neuwied 1962 [trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960].
- J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris 1979 [trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981].
- J.F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, Ed. Galilée, Paris 1988 [trad. it. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987].
- T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer 1918 [trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997].
- T. Mann, *Der Zauberberg*, Fischer, Berlin-Wien 1925 [trad. it. *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano 1998].
- H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in *Schriften*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, pp. 7-44 [trad. it. *Cultura e società*, Einaudi 1969, pp. 3-41].
- H. Marcuse, M. Heidegger, *Briefwechsel*, in P.-E. Jansen, *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse*, Verlag 2000, Offenbach 1990, pp. 135-139 [trad. it. in «Reset», 50, 1998, pp. 100-103].
- O. Marquard, *Mythos und Dogma*, in M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, W. Fink, München 1971, pp. 527-547.
- O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973 (1997⁴).
- G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- G. Marramao, *Idola del postmoderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della Storia*, in «Filosofia' 87», a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 163-181.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- W. Marseille, *Beiträge zur Untersuchung der den graphologischen System von J.H. Michon und L. Klages zugrunde liegenden Begrifflichkeit* (Diss.), Marburg 1926.
- B. Martin (a cura di), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- K. Marx, F. Engels, *Das kommunistische Manifest*, Dietz, Berlin 1970 [trad. it. *Manifesto del partito comunista*, Newton Compton Editori, Roma 1994].
- E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli 2000.
- R. K. Maurer, *Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie*, in «Philosophisches Jahrhundert», 76, 1968/69, pp. 88-122.
- S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1990.

- E. Mazzarella, *Assiologia e ontologia del nichilismo. Su Jünger e Heidegger*, in Id., *Storia Metafisica Ontologia. Per una storia della metafisica tra Otto e Novecento*, Morano, Napoli 1987.
- H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der "Begriff des Politischen"*, Metzler, Stuttgart 1988.
- H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.
- M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*. Adelphi, Milano 1999.
- G. L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Indiana Univeristy Press, Bloomington 1985 [trad. it. *Il dialogo ebraico-Tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1988].
- G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975.
- W. Müller-Lauter, "Der Wille zur Macht" als Buch der "Krisis" philosophischer Nietzsche Interpretation, in «Nietzsche-Studien», 24, 1995, pp. 223-260 [trad. it. in *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Parnaso, Trieste 1998, pp. 67-97].
- M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Gründzuge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Alber, Freiburg-München 1971.
- H. Nakano, *Kuki Shuzo and "The Structure of Iki"*, in T. Rimer, *Culture and Identity. Japanese Intellectuals during the interwar Years*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 261-272.
- L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbeck 1989.
- F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, in *Werke*, voll. IV/II e IV/III, W. De Gruyter, Berlin 1967 [trad. it. *Umano, troppo umano*, in *Opere*, voll. IV/II e IV/III, Adelphi, Milano 1967].
- F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Werke*, vol. VI/I, W. De Gruyter, Berlin 1968 [trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, in *Opere*, vol. VI/I, Adelphi, Milano 1968].
- F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in *Werke*, vol. VI/III, W. de Gruyter, Berlin 1969 [trad. it. *L'anticristo*, in *Opere*, vol. VI/III, Adelphi, Milano 1970].
- F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in *Werke*, vol. VI/III, W. de Gruyter, Berlin 1969 [trad. it. *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, vol. VI/III, op. cit.].
- F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, vol. V/II, W. de Gruyter, Berlin 1973 [trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V/II, Adelphi, Milano 1965].
- F. Nietzsche, *Briefwechsel*, vol. III/V, W. de Gruyter, Berlin-New York 1984.
- G. Noller, *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Kaiser Verlag, München 1967.
- E. Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Frankfurt a.M. 1990 [trad. it. *Nietzsche e il nietzcheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991].
- A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna 1990.
- M.M. Olivetti, *Il problema religioso nel pensiero di Franco Lombardi*, in *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1993, pp. 125-144.
- F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (1919), in *Werke und Nachlaß*, vol. VI/I, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996 [trad. it. *Cristianesimo e cultura*, Trauben, Torino 2000].
- F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, in *Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, vol. I, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994 [trad. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, ETS, Pisa 2000].
- W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

- P.J. Opitz, *Eric Voegelins Nietzsche - Eine Forschungsnotiz*, in «Nietzsche Studien», 25, 1996, pp. 172-190.
- H. Ott, *Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit*, in «Theologische Rundschau», 2, 1953, pp. 63-96.
- H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M. 1988 [trad. it. *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Sugarco, Milano 1990].
- W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 [trad. it. *Epistemologia e Teologia*, Queriniana, Brescia 1975].
- H.W. Petz, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt a.M. 1983 [trad. it. parziale in G. Neske, E. Kettering (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992, pp. 139-149].
- A. Pellegrino, *La città piena di Idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa 2005.
- G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo*, Rusconi, Milano 1997.
- A. Pfeiffer, *Franz Overbeck Kritik des Christentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.
- P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966.
- G. Piovesana, *Filosofia giapponese contemporanea*, Patron, Bologna 1968.
- H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981 [trad. it. *I livelli dell'organico e l'uomo*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006].
- H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Niehans, Zürich-Leipzig 1935, ripubblicato con il titolo *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, pp. 7-223.
- M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island*, Rowohlt, Berlin 1995.
- M. Plümacher, *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*, Rowohlt, Reinbeck 1996.
- O. Pöggeler, «Praktische Philosophie» als Antwort an Heidegger, in *Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein compendium*, a cura di B. Martin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 62-92.
- O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990 [trad. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991].
- O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1992.
- J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den Usa*, Bertelsmann, Düsseldorf 1971.
- H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*, Europa Verlag, Zürich 1938 [trad. it. *La rivoluzione del nichilismo*, Armando, Roma 1994].
- A. Rizzi, *Postfazione a Storia ed escatologia*, in R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, op. cit., pp. 205-212.
- E. B. Ricco, *Modelli di pensabilità del rapporto uomo-natura*, in «Protestantesimo», 46, 1991, pp. 256-268.
- F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, München-Berlin 1920 [trad. it. *Hegel e lo Stato*, il Mulino, Bologna 1976].
- F. Rosenzweig, *Die Stern der Erlösung*, in *Sämtliche Schriften*, Nijhof, The Hague 1976, vol. II [trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985].
- P. Rossi, *Naufrahi senza spettatore - L'idea di progresso*, il Mulino, Bologna 1995.
- P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, il Saggiatore, Milano 1991.
- P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.
- R. Rossi, *Tempo e sacralità in Nietzsche e Overbeck*, Abete, Roma 1985.
- P.M. Rutkoff, W.B. Scott, *New School: a History of the New School for Social Research*, Free Press, New York 1986.

- R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München-Wien 1994 [trad. it. *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996].
- G. Sasso, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «Nord e Sud», XX, 1974-1975, 1.
- G. Sasso, *Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «La cultura», 1, 1992, pp. 119-124.
- G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, il Mulino, Bologna 1993.
- G. Sasso, *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. Documenti e aneddoti*, in «La cultura», 1, 1995, pp. 35-45.
- G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1984.
- M. Scheler, *Der formalismus in der Ethik und die Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Francke, Bern-München 1954⁴.
- M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Damstadt 1928 [trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004].
- E. v. Schenk, *Die historische Existenz in Nietzsche Anschauung*, in «Studia philosophica», 5, 1945, pp. 38-43.
- W. Schieder, *Carl Schmitt und Italien*, in «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», 37, 1989, pp. 1-21.
- W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- W. Schluchter, *Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf*, in *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 9-70.
- C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1996 [trad. it. in *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86].
- C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1932³ [trad. it. in *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 87-165].
- C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen*, op. cit., pp. 66-81 [trad. it. *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 167-183].
- W. Schmid-Biggeman, *Säkularisierung und Theodizee. Anmerkungen zu geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit in den fünfziger und sechziger Jahren*, in «Studia philosophica», 45, 1986, pp. 51-67.
- H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Alber, Freiburg-München 1974 [trad. it. *La filosofia della storia dopo Hegel*, Morano, Napoli 1990].
- H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.
- H. Schnädelbach, *Politischer Existentialismus - zur philosophischen Vorgeschichte von 1933*, in *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 346-355.
- H. Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- K. Schuhmann (a cura di), *Edmund Husserl. Briefwechsel*, vol. II, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994.
- H.R. Sepp (a cura di), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Alber, Freiburg-München 1988².
- L. Sichirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «aut aut», 91, 1966, pp. 3-15.
- U. Sieg, *Die Marburger Universitätsgeschichte. Probleme und Perspektiven ihrer Erforschung*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», XXXVIII, 1988, pp. 211-226.
- U. Sieg, *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*, Hitzroth, Marburg 1988.
- E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.
- G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1907 [trad. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995].

- F. Gräfin zu Solms (a cura di), *Max Graf zu Solms. Ein Lebensgang. Brief - Selbstzeugnisse - Berichte*, B. G. Elwert, Marburg 1982, pp. 229-230.
- M. Sommer, *La secolarizzazione come metafora in Blumenberg*, in «Fenomenologia e società», anno XII, 2, 1989, pp. 25-37.
- W. Sparn, *Interpretazioni della secolarizzazione nella teologia tedesca*, in «Fenomenologia e società», anno XII, 2, 1989, pp. 9-24;
- O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Beck, München 1923 [trad. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Guanda, Parma 1991].
- O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, Beck 1931 [trad. it. *L'uomo e la tecnica. Contributo ad una filosofia della vita*, Guanda, Parma 1992].
- B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1955.
- B. Spinoza, *Breve trattato*, Japadre, L'Aquila 1986.
- W. Stegmeier, *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
- D. Sternberger, *Der verstandene Tod*, Hirzel, Leipzig 1934.
- D. Sternberger, *Gang zwischen Meistern*, in *Schriften*, vol. VIII, Insel, Frankfurt a.M. 1987 [trad. it. *Maestri del '900*, il Mulino, Bologna 1992].
- M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, Leipzig 1845 [*L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979].
- L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in *Gesammelte Schriften*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, vol. III, pp. 217-238 [trad. it. in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 279-299].
- L. Strauss, *Natural Rights and History*, Ill. Univ. Press, Chicago 1953 [*Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova 1990].
- L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press Publishers, Glanville 1952 [trad. it., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990].
- L. Strauss, *Korrespondenz Karl Löwith-Leo Strauss*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, op. cit., pp. 607-697 [trad. it. parziale, R. Esposito (a cura di) *Dialogo sulla modernità*, op. cit.].
- L. Strauss, *The German Nihilism*, in «Commentary», 86, 1999, pp. 352-378 [trad. it. in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di) *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 111-138].
- L. Strauss, *Political Philosophy and History*, in «Journal of the History of Ideas», 1, 1949, pp. 30-50 [trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 89-115].
- L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago University Press, Chicago 1989, pp. 27-46 [trad. it. in *Gerusalemme e Atene*, op. cit., pp. 357-378].
- L. Strauss, *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, in *Gesammelte Schriften*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, vol. I, pp. 5-54 [trad. it. in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321].
- J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern 1947 [trad. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997].
- J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur, Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, a cura di A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich e W. Menninghaus, Fink, München 1996 [trad. it. con modifiche *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001].
- M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin 1970.

- F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Akademie Verlag, Berlin 1990 [trad. it. *Il culto di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998].
- F.S. Trincia, *Filosofi e totalitarismi in Italia e Germania*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 1996, pp. 217-268.
- E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Oldenburg, München-Berlin 1911 [trad. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Scandicci 1974].
- A. Udolf, *Rosenzweig's Heidegger Reception and the re-Origination of Jewish Thinking*, in W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, vol. II, Alber, Freiburg-München 1988, pp. 923-950.
- G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.
- G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- G. Vattimo, *Le mezze verità*, ed. La Stampa, Torino 1988.
- G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.
- G. Vattimo, *La filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990.
- G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.
- G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002.
- G. Vattimo, R. Rorty, *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano 2005.
- J. Vahland, *Entzauberung. Max Weber und seine Interpreten*, in «Kant-Studien», 90, 1999, pp. 410-433.
- F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- E. Vietta, *Heidegger Sätze von 1935*, in «Die Zeit», 20.8.1953.
- K. Voigt, *Zuflucht und Widerruf. Exil in Italien 1933-1945*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989 [trad. it. *Il rifugio precario. Gli esuli italiani dal 1933 al 1945*, La Nuova Italia, Firenze 1933].
- F. Volpi, *Heidegger e il nazismo: vecchie storie e nuovi documenti*, in «MicroMega», 1992, 1, pp. 211-215.
- F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.
- G. Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag, Remagen 1960.
- P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, Niemeyer, Tübingen 1956.
- M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Mohr, Tübingen 1920-1921 [trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982].
- M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in *Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen 1992, vol. XVII, pp. 71-111 [trad. it. *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997].
- M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), in *Gesamtausgabe*, op. cit., pp. 157-252 [trad. it. *La politica come professione*, Armando, Roma 1997].
- M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1920 [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991].
- Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen 1926 [trad. it. *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995].
- R. Wehrli, *Alter Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Theologischer Verlag, Zürich 1977.
- E. Weil, *Le cas Heidegger*, in «Les Temps Modernes», 22, 1947, pp. 128-138 [trad. it. *Il caso Heidegger*, in «Belfagor», XLIX, 1, 1994, pp. 55-64].
- R. Weiland (a cura di), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Beltz Athenäum, Weinheim 1995.

- O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Braumüller, Wien 1903 [trad. it. *Sesso e carattere*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992].
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971-1972, [trad. it. *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, Il melangolo, Genova 1988-1994, in 3 voll.]
- C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Hirzel, Stuttgart 1990.
- P. Wild, *Die Selbstkritik der Philosophie in der Epoche von Hegel zu Nietzsche*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1994.
- R. Wisser, (a cura di) *Martin Heidegger im Gespräch*, Alber, Freiburg-München 1970.
- H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, R. Piper & Co. Verlag, München 1966 [trad. it. *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Queriniana, Brescia 1984³].