



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Ethos della teoria.  
Ricostruzione e analisi della filosofia di Karl Löwith**

**Dipartimento di Filosofia  
Dottorato in Filosofia**

**Flavio Orecchio  
Ciclo XXXV**

Supervisor  
Prof. Stefano Bancalari

Prof. Marcello Mustè

A.A. 2022-2023



## INDICE

INTRODUZIONE	1
1. ESORDI FILOSOFICI E QUESTIONE DEL FONDAMENTO	7
1.1 Vita, finitezza e intersoggettività	7
1.1.1. Genesi della questione antropologica tra «riduzione trascendentale» e «ermeneutica della fatticità»	14
a) Primi contatti con la fenomenologia: il confronto con Heidegger e Husserl	17
b) Solipsismo e alterità nel <i>Fiala</i>	21
1.1.2 Il ruolo di Feuerbach e il metodo fenomenologico	28
1.1.3 L'intersoggettività come dimensione originaria	38
1.2 Estensione dell'analisi duale: prime considerazioni sul rapporto tra uomo, mondo e storia	52
1.2.1 Il primo confronto con Burckhardt e la critica dell'ontologia fenomenologica	55
1.2.2 Natura umana: tra esistenzialismo e nichilismo	66
a) Kierkegaard e Nietzsche	67
b) Primi scambi con Leo Strauss	72
1.2.3 Max Weber e Karl Marx: razionalismo, disincanto, alienazione	75
1.2.4 Il decisionismo occasionale di Schmitt e Heidegger	88
1.3 La ricerca di un «punto archimedeo» come compito del pensiero	96
1.3.1 Il confronto con Nietzsche. L'«equazione antropologica» e l'«equazione cosmologica»	103
1.3.2 Da Nietzsche a Burckhardt: la « <i>Betrachtung</i> » e il « <i>bios theoretikos</i> »	111

2. LA CRITICA ALLA FILOSOFIA DELLA STORIA E LE BASI DELLA COSMOLOGIA	126
2.1 Lo spirito europeo e la mente giapponese	126
2.1.1 Le implicazioni politiche della filosofia e la «rivoluzione del nichilismo»	139
2.1.2 La «frattura rivoluzionaria» del XIX secolo. Ciò che resta della <i>metaphysica specialis</i>	148
a) il compito di «trascrivere» la storia	154
b) Dal «Geist der Zeiten» allo «Zeitgeist»: il ruolo di Hegel	158
c) Il compimento della filosofia e il concetto di <i>Wirklichkeit</i>	163
d) Goethe e il tema cosmologico	167
e) Lavoro e cultura: il problema del rapporto tra teoria e prassi	172
f) Ragione e rivoluzione: sulla «dignità della filosofia»	178
2.2 Eternità e temporalità	181
2.2.1 Può darsi l'eterno nel tempo? Rosenzweig <i>contra</i> Heidegger	185
2.2.2 Coscienza storica e storicismo. Löwith, Voegelin, Strauss	196
2.2.3 <i>Ethos</i> scettico ed <i>ethos</i> cristiano. Sul «senso nella storia»	211
a) il « <i>logos</i> del <i>kosmos</i> » e il «Signore della storia»	217
b) Progresso e provvidenza	222
c) Natura e storia. Prime considerazioni cosmologiche	233
3. UNA FILOSOFIA DEL VEDERE. L'ETERNITÀ IMMANENTE DEL MONDO	240
3.1 Il ritorno in Germania e la resa dei conti con Heidegger	240
3.1.1 <i>Nachsehen</i> e <i>theorein</i> : lo scetticismo di Karl Löwith	243
3.1.2 Essere e mondo: il nichilismo cosmologico heideggeriano	254
a) Essenza ed esistenza. Il retroterra storico dell'esistenzialismo	256
b) Verità e fondamento: sulla «corrispondenza» tra Esserci ed Essere	263
c) L'Essere della natura e la natura dell'essere: su alcuni versi di Hölderlin	270
d) Ermeneutica e alterità: sull'interpretazione heideggeriana di Nietzsche	279

3.2 Lineamenti fondamentali della cosmologia löwithiana	286
3.2.1 La posizione dell'uomo nel cosmo	286
3.2.2 L' <i>ethos</i> della teoria	297
3.2.3 Ontologia classica e metafisica cristiana	311
a) Dal <i>cogito</i> all'idealismo trascendentale: Cartesio e Kant	312
b) L'idealismo della soggettività, della natura e dello Spirito: Fichte, Schelling e Hegel	316
c) Considerazioni sulla natura in Feuerbach e Marx	321
d) Il rapporto di Husserl e Heidegger con la dottrina cartesiana	324
e) I limiti di Nietzsche e la «metafisica fisica» di Spinoza	328
3.2.4 Il «testamento spirituale» di Karl Löwith	336
3.3 Considerazioni conclusive: limiti e possibilità dell'«ethos della teoria»	346
3.3.1 Iside non ha veli: l'ontologia naturalista di Karl Löwith	347
3.3.2 Lo scetticismo per il razionale, la fenomenologia per il reale	360
 BIBLIOGRAFIA	 374



## Introduzione

Non senza una vena polemica, nel chiudere un suo noto saggio dedicato a Karl Löwith, Habermas si interrogava sulla genuinità della «logica silenziosa» che aveva guidato il percorso filosofico del suo «collega più anziano» lungo tutto l'arco della sua vita. «Com'è stato possibile che il destino esistenziale *esterno* di questo emigrante – spinto dalle catastrofi politiche a trasferirsi da Roma a Tokyo, dall'oriente all'occidente (e, bisognerebbe aggiungere, dagli Stati Uniti alla Germania Federale) – rendesse nondimeno possibile sul piano *interiore* qualcosa di più della mera identità personale, della semplice continuità temporale nella sua produzione filosofica? Com'è stato possibile che – in una sorta di evoluzione ciclica – i germi iniziali maturassero e giungessero a fruttificare dentro una scorza di questo genere?»<sup>1</sup>. In effetti, se si ripercorre l'intero *iter* filosofico löwithiano, la domanda di Habermas risulta assolutamente fondata. Certo, che la comprensione dell'opera löwithiana sia inscindibilmente legata allo studio delle sue vicende biografiche, per chiunque abbia avuto a che fare con questo complesso autore, è cosa nota. Che tuttavia questa compenetrazione non appaia come mera contingenza storica, ma manifesti un elemento di necessità intrinseca tanto forte da dare quasi l'impressione che sia la *storia* a rispondere alle esigenze degli sviluppi del suo pensiero, e non viceversa, è ben altra cosa da spiegare.

Nel tentativo di dirimere la questione, Habermas sostiene che «una motivazione forte, interna alla sua stessa biografia, potrebbe essere quella del rifiuto pregiudiziale e privatistico della sfera politica»<sup>2</sup>. La sua idea è che Löwith avesse potuto mantenere la coerenza interna della propria ricerca, al netto di quella «tendenza all'autostilizzazione che deve influenzare ogni grande scrittore», proprio in virtù di un rifiuto sistematico della dimensione politica. Confinando i rivolgimenti storici alla dimensione della contingenza, egli avrebbe potuto erigere, secondo Habermas, il muro della propria sopportazione stoica a difesa del suo privato

---

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Berlin 1987, p. 214 [tr. it., a cura di L. Ceppia, *K. Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini, Milano 2000, pp. 169-170].

<sup>2</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 170].

spazio di riflessione, così da lasciare che questo si sviluppasse senza altre contaminazioni che non fossero quelle della cosa in sé. A ben vedere, affermare che tale rifiuto della sfera politica costituisca uno dei motivi fondamentali della riflessione di Karl Löwith è senz'altro corretto, e tuttavia Habermas, nel criticare tale atteggiamento come un impossibile – quasi ingenuo, sembra intendere – «voltare le spalle»<sup>3</sup> alle cose mondane, da una parte ne sminuiva il senso, e dall'altra ne ingigantiva le capacità.

Tale presa di distanza dai *pragmata* umani, infatti, Löwith avrebbe preferito indicarlo con l'espressione «*ethos* della teoria», e non l'avrebbe certo considerato un mezzo, ma un fine. Anzi, un vero e proprio traguardo. Più che un voltare le spalle ai fatti della storia, l'aspirazione ultima del tentativo löwithiano era quella di recuperare una dimensione contemplativa, di ispirazione classica, da cui guadagnare – per dirla con Burckhardt, altro suo autore di riferimento – una «libera valutazione della vita». Non un rifiuto della politica *tout court*, ma la volontà di ricondurre questa al suo ambito d'appartenenza anima la ricerca löwithiana, dal momento che l'oggetto della filosofia è la totalità, extra-storica per definizione, e se per i greci era ovvio che «la storia è storia politica e come tale è compito degli statisti e degli storici politici»<sup>4</sup>, come avrebbe perentoriamente affermato in *Significato e fine della storia*, i moderni hanno invece drammaticamente perso la capacità di segnare il confine tra le due sfere. Si capisce allora che il quadro restituito da Habermas coglie solo parzialmente la portata del discorso löwithiano, il quale ha come problema principale lo statuto stesso della filosofia, nella convinzione che essa sola – una volta colta nella sua dimensione autentica – possa offrire all'uomo un appiglio tramite il quale resistere alla violenza distruttrice del tempo. È solo a partire da queste premesse che si può dunque comprendere tutta l'importanza che l'«*ethos* della teoria» ha rivestito per Karl Löwith: lungi dall'essere una vuota espressione di circostanza, questa formula rappresenta il centro gravitazionale della riflessione löwithiana, intorno al quale orbitano tutte le questioni che hanno attraversato il suo *Denkweg*.

L'affermarsi dello storicismo come «ultima religione degli uomini», il dilagare del nichilismo, il decisionismo imperante in un'Europa sull'orlo della catastrofe, sono solo alcuni dei problemi ai quali l'*ethos* della teoria è chiamato da Löwith a dare una risposta. Quello del *theorein* è infatti un atteggiamento, una *Grundhaltung* – come pure l'avrebbe chiamato –, che non può essere messo e dismesso a piacimento. Per esso non ci si può *decidere*, poiché eccede

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 215 [*Ibidem*].

<sup>4</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago 1949, pp. 4-5 [tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 24].



la sfera dell'arbitrio individuale. Il maggiore sforzo löwithiano consiste forse proprio in questo, nel mostrare come la nostra comprensione della realtà – e di qui le nostre scelte, le nostre gerarchie di valori, ciò che consideriamo «amico e nemico» – non sia altro che il risultato ultimo della disgregazione della tradizione metafisica occidentale. I greci chiamavano l'essere umano “mortale”, poiché avevano chiara coscienza del fatto che fosse un prodotto del mondo, destinato a sorgere e perire nell'eterno ciclo delle cose naturali. Solo con l'avvento del cristianesimo e dell'idea, estranea al paganesimo, di una *creatio ex nihilo*, questo *kosmos* eterno e ordinato ha potuto dissolversi, facendo sì che l'uomo si elevasse spiritualmente in Dio e al di sopra del mondo, svuotato ormai della sua sacralità. È con la modernità, tuttavia, che anche l'ontoteologia cristiana comincia a frammentarsi, ed è infine la «morte di Dio» a far calare il sipario sul terzo atto.

L'uomo abbandonato a sé stesso del Novecento è dunque per Löwith l'uomo che ha sostituito il nulla alla pienezza dell'essere, il progresso alla provvidenza, la fede nella salvezza con il mito del lavoro e della realizzazione terrena, assumendo, di fatto, sulle proprie spalle l'intero peso della propria esistenza. È in questo senso che l'*ethos* della teoria diventa il grimaldello concettuale con cui scardinare il quadro metafisico della modernità, espressione secolarizzata della dottrina giudaico-cristiana. Lo sguardo contemplativo, l'osservazione fine a sé stessa – nel suo significato classico e più nobile –, rappresenta per Löwith l'unica possibilità di aprire una breccia nella cortina della *Menschenwelt* e recuperare così la proporzione naturale delle cose. È però su questo terreno che la proposta teorica löwithiana incontra le sue maggiori difficoltà, molte delle quali già ampiamente sollevate dalla letteratura critica. Si può semplicemente “cancellare” il cristianesimo e tornare al mondo classico? Se la coscienza storica costituisce il maggiore impedimento al recupero della concezione antica del *kosmos*, per quale motivo la ricerca löwithiana si serve costantemente della ricostruzione storica come metodologia d'indagine? E poi ancora, la cosmologia löwithiana dev'essere intesa come un inattuale tentativo di recuperare la metafisica? Il mondo, come condizione di possibilità dell'esistenza umana, assume al ruolo di trascendentale nel complesso dell'architettura filosofica proposta da Karl Löwith? La volontà di discutere questi problemi e di dar luogo a un confronto critico con tali questioni costituisce il motore della presente ricerca.

In particolare, essa si svolge ripercorrendo più o meno fedelmente lo sviluppo cronologico del pensiero di Löwith, cercando di mantenersi in equilibrio tra la ricostruzione storiografica – talvolta filologica – e l'analisi teoretica delle opere scelte. Il primo dei tre capitoli in cui la ricerca è articolata, si concentra pertanto sulla giovinezza di Löwith. Vengono qui prese in esame le opere giovanili, tenendo conto in particolar modo del confronto con Heidegger e

Husserl, i due grandi maestri che segneranno – nel bene o nel male – tutto lo sviluppo futuro della filosofia löwithiana. È nel periodo di Friburgo, infatti, che Löwith prende familiarità col pensiero fenomenologico. Tra riduzione trascendentale ed ermeneutica della fatticità, egli comincia già in questi anni di formazione a rielaborare le idee dei propri maestri, traducendo la critica del *theorein* presentata a lezione da Heidegger in una diffidenza verso il trascendentalismo che lo accompagnerà fino alla fine. Da Husserl, invece, al di là delle questioni teoriche – la riduzione trascendentale rimase sempre per Löwith un'inaccettabile ricaduta nella tradizione idealista –, egli trasse nientemeno che l'attitudine contemplativa, sebbene se ne accorse – quasi come un'illuminazione – solamente nella spiacevole circostanza del loro ultimo incontro.

Ancora in questo capitolo viene esaminato il percorso che condusse Löwith ad abbandonare la prospettiva duale che dominava la sua *Habilitationsschrift* in favore di quello sguardo panoramico che avrebbe, dall'inizio degli anni '30 in poi, caratterizzato le sue opere. Si tratta di un momento di passaggio decisivo, coincidente con l'ascesa al potere di Hitler e con la scoperta di quella «responsabilità della filosofia»<sup>5</sup> che prima ignorava. In bilico tra il disincanto di Weber, l'illusione di Marx e il radicalismo di Nietzsche, il susseguirsi degli eventi avrebbe portato Löwith ad avvicinarsi alla moderata contemplazione di Burckhardt, unica vera antitesi al decisionismo di Schmitt e Heidegger, ormai compromesso col regime. Sotto il profilo strettamente filosofico, l'oscillazione löwithiana di questi anni dipende dalla sempre più impellente esigenza di guadagnare un fondamento, un punto archimedeo da cui sollevare il mondo e i suoi mali. La centralità riconosciuta da Burckhardt all'«uomo che soffre e che agisce» si opponeva tanto alle grandi costruzioni storico-filosofiche dell'idealismo, in particolare hegeliano, quanto al *pathos* della decisione per la decisione stessa, che fosse nei termini politici di Schmitt o nell'essere per la morte di Heidegger, nella dottrina del quale Löwith già scorgeva le contraddizioni di un cristianesimo rimasto senza Dio.

Seguendo il filo rosso delle vicende biografiche löwithiane, il capitolo secondo si concentra dunque sugli anni dell'esilio. L'esperienza giapponese – che questo lavoro considera centrale, e non solo una breve parentesi – permette a Löwith di entrare in contatto diretto con una cultura del tutto estranea all'influenza cristiana, comprendendo per la prima volta il mondo classico, come avrebbe confessato a Giovanni Gentile sul retro di una cartolina inviata da Sendai l'8 agosto 1937. Tra l'ontologia di Aristotele e il naturalismo buddhista, Löwith avrebbe così creato un ponte teorico che solo la sua sensibilità filosofica, congiunta al rifiuto di ogni sorta di

---

<sup>5</sup> Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 85 e ss.

dogmatismo, poteva sostenere e articolare in modo tanto raffinato. Dal Giappone, inoltre, Löwith guadagnò quello sguardo distaccato sul Vecchio Continente che gli consentì di portare a compimento *Da Hegel a Nietzsche*, in cui la disgregazione dello spirito europeo – di cui la società cristiano-borghese era rimasta l'ultimo simulacro – veniva ricondotta ai suoi celati presupposti teorici. È l'insegnamento al seminario teologico di Hartford, negli Stati Uniti – ultima lunga tappa del tormentato esilio –, che gli permise di estendere il suo sguardo retrospettivo dalla modernità al passaggio cruciale dal mondo greco-romano al cristianesimo.

In *Significato e fine della storia*, frutto più maturo del soggiorno statunitense, la critica löwithiana alla filosofia della storia – già avviata in *Da Hegel a Nietzsche* – raggiunge la sua espressione più alta. La *Destruktion* dell'illusione del progresso, espressione laica della prospettiva escatologica di matrice cristiana, come in generale della falsa speranza che nella storia l'uomo potesse rintracciare un senso – e forse una redenzione –, aveva solo apparentemente lo scopo di una rassegnata e borghese rivendicazione dei valori perduti, ma in profondità vi era la grande ambizione di svelare l'isolamento metafisico in cui l'uomo novecentesco si era autonomamente confinato. L'esistenzialismo di Heidegger e Sartre, punto d'approdo, agli occhi di Löwith, di tale *Verfallsgeschichte*, non è dunque altro che un «creazionismo senza Dio», come avrebbe detto sul finire degli anni '40. Un ateismo autentico, non perché dal cristianesimo si fosse emancipato, ma perché, anche dopo la morte di Dio, continuava a pensare cristianamente. È allora in questi anni americani che l'*ethos* della teoria comincia ad assumere i suoi connotati più squisitamente filosofici: delegittimando la certezza sensibile, al *theorein* inteso come sguardo, vista delle cose, il cristianesimo aveva sostituito la fede, fino a quando, con la rivoluzione copernicana, la ragione si sarebbe ridotta al mero calcolo, «fisica senza *physis*».

Nel terzo capitolo, al quale si è cercato di dare un taglio più marcatamente teoretico, le due direttrici della critica alla filosofia della storia e della cosmologia si intrecciano. È dopo il rientro in Germania che Löwith conferisce solidità speculativa alla propria proposta. Solo aprendo le maglie dell'esistenza storica, l'uomo può recuperare uno sguardo naturale sul mondo in quanto tale, inteso come «l'uno e il tutto», il fondamento di ogni cosa. Il *theorein* come contemplazione, lo scetticismo nel suo senso più profondo di «vedere da vicino [*nachsehen*]», forniscono a Löwith l'armamentario con cui operare la riabilitazione della conoscenza sensibile, luogo privilegiato dell'incontro con la *physis*. I primi anni a Heidelberg sono però anche quelli della resa dei conti con Heidegger. Le due filosofie appaiono a questo punto l'una il rovescio dell'altra. La circospezione [*Umsicht*] dell'uno e la contemplazione [*Ansicht*] dell'altro si intrecciano e si allontanano in una tensione dialettica irrisolvibile, accomunata però

dalla volontà di recuperare un rimosso: l'essere, che non può non farsi mondo, e il mondo, che non può non essere. È anche attraverso l'analisi di questo confronto – in cui certo la componente psicologica non riveste un ruolo secondario – che si è tentato di mettere a fuoco con rigore concettuale i lineamenti fondamentali del naturalismo cosmologico löwithiano, sviluppandone poi le implicazioni attraverso le ultime opere. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, insieme al *Paul Valéry*, definito da Löwith il suo «testamento spirituale», costituiscono così i testi di riferimento per esaminare le ultime e più delicate questioni. Lo statuto della soggettività nel quadro cosmologico, la critica del trascendentalismo e le sue effettive implicazioni, sono solo alcuni dei problemi che vengono messi in questione dall'analisi esposta sul finire dell'ultimo capitolo.

Alle conclusioni, infine, è stato affidato il difficile compito di ricomporre il percorso svolto, con la finalità di dar luogo a una discussione critica dei limiti e delle possibilità dell'*ethos* della teoria. In particolare, ci si è concentrati sull'ontologia del naturalismo löwithiano, recuperando le tante considerazioni, disseminate nelle opere analizzate, relative al pensiero classico – specialmente Eraclito, Aristotele e lo stoicismo rappresentano i riferimenti löwithiani –, al buddhismo zen e al concetto di talità, senza dimenticare la centralità di Spinoza e Goethe. Sulla scorta di queste considerazioni, viene infine avanzata l'ipotesi di interpretare la proposta teoretica löwithiana come una fenomenologia di segno non-trascendentale, restituendo all'influenza di Husserl sullo sviluppo della filosofia löwithiana un'importanza talvolta sottovalutata dalla critica.

# Capitolo I

## Esordi filosofici e questione del fondamento

### 1.1– Vita, finitezza e intersoggettività

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. [...] Al fondo di questa imperturbabilità regnava una distanza a lui innata, un senso e una costante coscienza del distacco. Egli manteneva sempre una distanza, da sé stesso, dagli amici, dagli uomini, dal mondo. Era questo il suo *ethos*: un'accettazione, priva di illusioni, delle cose così come sono, un riconoscere la naturalezza di ciò che è naturale, ma anche un tenace attaccamento a tutto ciò che, di volta in volta, gli era vicino. E a ciò corrispose il corso della sua vita.<sup>6</sup>

Quando nel 1978 Gadamer scrisse la prefazione all'edizione italiana di queste memorie – pubblicate in tedesco sotto le pressioni dell'editore Vittorio Klostermann solo un anno prima, ma senza *Vorrede* –, specificò che il materiale utilizzato per la stesura proveniva da una lunga serie di appunti e note personali, «scritte con mano leggera»<sup>7</sup>, durante tutto il corso della sua vita e «per le circostanze più varie»<sup>8</sup>. Le sue parole, pertanto, restituiscono un'immagine del clima culturale tedesco novecentesco costruita nel tempo e sempre da vicino, che tiene insieme le evoluzioni e le contraddizioni che, inevitabilmente, ciascuna delle persone qui descritte – tra

---

<sup>6</sup> H-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977, p. 231 [tr. it. a cura di G. Moretto, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, p. 189].

<sup>7</sup> H-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 7.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

l'altro, con esplicito «intento documentario»<sup>9</sup> – conteneva. Delle pagine dedicate a Löwith sono sufficienti queste poche, significative righe introduttive per capire che egli non faceva eccezione. Emerge infatti la profonda complessità della sua personalità, che nella sua apparente imperturbabilità e distanza «dagli uomini e dal mondo» – termini che, non a caso, richiamano i temi principali della sua riflessione –, sapeva celare un animo inquieto, capace di un «tenace attaccamento» a ciò che gli era vicino, in un'armonia di contrasti che in lui riusciva a mantenersi in equilibrio perfetto. Se è vero dunque che a questo suo *ethos*, della distanza e della vicinanza a un tempo, «corrispose il corso della sua vita», si deve allora risalire alle prime esperienze che ne segnarono lo sviluppo, filosofico e umano, per offrirne una ricostruzione in grado di restituire i punti nodali del suo pensiero insieme con le evoluzioni della sua travagliata biografia.

Negli anni giovanili, il ruolo forse più importante lo giocò lo scoppio della Grande Guerra, che Löwith visse in prima persona, come egli stesso ebbe modo di raccontare: «La guerra mi aveva sorpreso a diciotto anni durante un soggiorno estivo sul lago Starnberg. Ero allora uno scolaro della penultima classe del liceo scientifico di Monaco. Nell'ottobre 1914 andai volontario nell'esercito. Appena tre mesi dopo ero un fante in piena regola, e prima di Natale ero già sul fronte francese con un battaglione di riserva, che si attestò nelle trincee nei pressi di Péronne»<sup>10</sup>. A spingere Löwith ad arruolarsi come volontario – e come lui tanti altri giovani della sua generazione – era tanto «il fascino esaltante della 'vita pericolosa'» trasmesso da Nietzsche, quanto «il bisogno di alleggerire il fardello della propria esistenza individuale, giunta all'età della ragione attraverso Schopenhauer, con la partecipazione a qualcosa di universale che la coinvolgesse interamente»<sup>11</sup>. Aspirazioni nobili, in certo modo e con tutte le riserve del caso, sicuramente però molto lontane dalla realtà della «lotta permanente con la fanghiglia delle trincee scavate nel terreno argilloso»<sup>12</sup>. È senz'altro in trincea che Löwith guadagna, in forma ancora del tutto non elaborata, l'acquisizione principale che guiderà tutto il suo percorso intellettuale: la consapevolezza che, prima ancora del pensiero, viene la realtà. Non può essere una contingenza, del resto, se – dal punto di vista della storia della filosofia, almeno di quella tedesca – gli anni che seguirono la Prima Guerra Mondiale furono caratterizzati da una forte attenzione al tema della morte, cioè della finitezza, per dirla appunto con rigore concettuale.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986, p. 3 (d'ora in poi *MLD*) [tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, a cura di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 19 (d'ora in poi *MVG*)].

<sup>11</sup> *Ibidem* [*Ivi*, p. 20].

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 4 [*Ibidem*].

<sup>13</sup> Lo stesso Löwith, nel 1958, sottolinea questa tendenza della filosofia tedesca di quel periodo, sostenendo che oltre a Rosenzweig e Heidegger – accomunati, «dal punto di vista critico, dal fatto che il pensiero dell'uno come quello dell'altro voltava le spalle alla metafisica della coscienza dell'idealismo tedesco», e «dal punto di vista

Su questo, forse, le pagine migliori per potenza evocativa e acutezza d'analisi appartengono a un altro pensatore, Franz Rosenzweig, che oltre all'esperienza della guerra, condivideva con Löwith la condizione d'essere ebreo e tedesco, aspetto niente affatto secondario per lo sviluppo del pensiero di entrambi – seppure in direzioni profondamente diverse. Il suo *Lebenswerk* – i primi appunti del quale, si noti, vennero scritti da Rosenzweig in alcune lettere che poi, proprio dalla trincea, spediva a casa affinché si conservassero<sup>14</sup> – comincia infatti con la considerazione per cui «dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia»<sup>15</sup>. Rosenzweig annuncia con una lucidità quasi destabilizzante l'ambizione ultima e più profonda di tutta la tradizione metafisica occidentale: superare la morte, imbrigliarla nelle maglie della logica, così da poter eludere una volta per tutte la questione prima e ultima dell'esistenza umana.

Seppure con un grado di consapevolezza ancora profondamente diverso rispetto a Rosenzweig, anche Löwith attribuiva alla questione della vita preminenza assoluta, e non esclusivamente dal punto di vista filosofico. Lo testimonia l'interesse che egli, nei primi anni universitari del dopo guerra a Monaco – e poi anche il primo periodo a Friburgo –, dedicò allo

---

positivo, dal fatto che entrambi hanno come punto di avvio l'«effettività» dell'Esserci umano» –, «dal medesimo spirito del tempo nacquero anche i primi scritti di E. Rosenstock, M. Buber, H. e R. Ehrenberg, V. von Weizsäcker e F. Ebner». K. LÖWITH, *M. Heidegger und F. Rosenzweig ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 12, 2, 1958, p. 161 (ora in *Sämtliche Schriften, VIII*, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 72-101, d'ora in poi *SS*). Il saggio era già apparso una prima volta in lingua inglese nel 1942 (*M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», I, 3, 1942, p. 53-77), tuttavia il passo cui abbiamo fatto riferimento è stato introdotto solo nella versione tedesca. La traduzione italiana utilizzata, a cura di E. Greblo e M. Pelloni (l'unica a disposizione) è basata sul testo tedesco: *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e Tempo'*, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 76-102. Le ragioni per cui Löwith volle introdurre delle modifiche al suo scritto nella versione tedesca non sono chiare e l'autore non si esprime in merito. Mentre per la parte finale del saggio sembra pacifico sostenere che egli possa aver voluto completare, per così dire, il suo scritto con quelle che erano le sue ultime conclusioni in merito al problema del rapporto tra temporalità ed eternità – di cui rispettivamente Heidegger e Rosenzweig rappresentano i riferimenti –, in merito alla parte citata, che è tratta dall'introduzione «alternativa» a quella presentata nell'edizione americana, è difficile sbilanciarsi. Verosimilmente, nella versione americana trovò più opportuno offrire un'introduzione di carattere biografico, secondo il gusto del pubblico al quale si stava rivolgendo, laddove nell'edizione tedesca preferì contestualizzare l'opera dei due autori trattati nel panorama culturale dell'epoca.

<sup>14</sup> In una lettera a Koch del 2.09.1928 scrive: «Il piano dell'«opera della mia vita» mi venne in mente alla fine del 1916; devo averlo anche annotato da qualche parte, verosimilmente nelle lettere con gli appunti che all'epoca facevo recapitare a Kassel, indirizzate al signor dr. Franz Rosenzweig (mittente: Sottoufficiale Rosenzweig)». F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, in *Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher, I.2*, hrsg. von R. Rosenzweig, Nijhoff, Dordrecht, 1984, p. 1196.

<sup>15</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften, II*, cit., p. 3 [tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2008, p. 3].

studio della biologia.<sup>16</sup> Non è tuttavia né attraverso Rosenzweig,<sup>17</sup> né seguendo le tracce della biologia che Löwith si avvicinò alla determinazione del problema della vita come tale. A fornire a Löwith i primi strumenti per muoversi nell'orizzonte del pensiero fu un'altra figura, che pure avendo avuto un'esperienza nell'esercito brevissima, conosceva bene il significato della parola "indigenza"<sup>18</sup>: è l'incontro con Heidegger l'altro elemento decisivo della formazione löwithiana dopo il conflitto mondiale. Prima di giungere a Friburgo, dove era stato mandato dai suoi mentori monacensi, Pfänder e Geiger, a studiare con Husserl, Löwith non lo aveva mai sentito neanche nominare.

---

<sup>16</sup> «Da una parte la riflessione filosofica sulla propria esistenza nell'insieme del mondo naturale, mediata dalla lettura di Schopenhauer e Nietzsche, dall'altra l'osservazione scientifica, più diretta, della realtà vivente, mi spinsero, dopo il mio ritorno dalla guerra e dalla prigionia, [...] a studiare contemporaneamente *filosofia e biologia* a Monaco e Friburgo. Studiai filosofia dapprima con A. Pfänder e M. Geiger, [...] e biologia col botanico K. Von Goebel e poi, a Friburgo, col premio Nobel H. Spemann, che ci avviò agli esperimenti sui meccanismi dello sviluppo». K. LÖWITH, *Curriculum Vitae* (1959), in *MLD*, p. 182 [*MVG*, p. 191-192]. Questo giovanile interesse per la biologia, come giustamente sostiene Donaggio, non può non far pensare agli sviluppi successivi del pensiero löwithiano, in cui proprio il concetto di natura e di mondo avrebbero rivestito un ruolo centrale. È lo stesso Löwith, infatti, che in un saggio addirittura del 1969, *La questione heideggeriana dell'essere*, sottolinea come fu proprio a partire dalla comprensione biologica della natura che egli cominciò, già negli anni '20, a muovere le prime critiche a Heidegger (Cfr. K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in *SS*, VIII, p. 279-280 [tr. it. a cura di Franco Volpi, *La questione heideggeriana dell'essere. La natura dell'uomo e il mondo della natura*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 78-79]). Ci sentiamo tuttavia d'accordo con Donaggio, a cui rimandiamo per maggiori approfondimenti della cosa, nel dire che un tale tentativo sembra nascere più «dal bisogno di anticipare l'inizio dell'interminabile polemica con Heidegger, che dall'intento di restituire con precisione un tratto della propria biografia intellettuale». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 16.

<sup>17</sup> Nella prima versione del saggio citato su Heidegger e Rosenzweig, Löwith dichiara di aver letto la *Stella* e in generale l'opera di Rosenzweig soltanto nel 1939, quando era in Giappone (i testi però se li era portati con sé dall'Europa nel '36). Confessa infatti che Rosenzweig, nel periodo in cui Löwith era a Marburgo – dunque sul finire degli anni '20 –, era noto principalmente per il suo lavoro su Hegel. «Che avesse anche pubblicato la *Stella della redenzione* nel frattempo, noi non lo sapevamo», commenta infatti nel testo. K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 53.

<sup>18</sup> Heidegger si arruolò volontario nel '14 ma solo pochi mesi più tardi fu congedato per ragioni di salute. Della propria giovinezza ricorda però molto spesso le difficoltà economiche e le ristrettezze, come in questa lettera del 21.08.24 indirizzata proprio a Löwith: «Io provengo da una famiglia molto povera – quando i miei genitori, che senza neanche capire cosa studiassi né cosa volessi farci in seguito – si toglievano il pane di bocca, la situazione era ancora così misera che io doveti completare il mio percorso di studi effettuando ben altre rinunce di quelle degli attuali studenti "poveri"». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, hrsg von A. Denker e H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2017, pp. 112-113 [tr. it. a cura di G. Tidona, *Carteggio 1919-1973*, ETS, Pisa 2017, pp. 170-171]. E poi ancora in un'altra lettera, stavolta del 07.02.28: «L'importante è che non si scoraggi, tutto ciò non è affatto grave. Quando ero studente ogni semestre sono sempre stato sull'orlo della rovina, ho dovuto contrarre debito e ho perfino sofferto la fame». *Ivi*, p. 157 [tr. it., *Ivi*, p. 221]. Vogliamo inoltre brevemente richiamare l'attenzione su un piccolo articolo di giornale, intitolato *Das Kriegstridium in Messkirch*, pubblicato il 17 gennaio del 1915 sullo *Heuberger Volksblatt*, in occasione di un'osservanza liturgica straordinaria, dalla durata di tre giorni, chiamata dai vescovi tedeschi *Kriegstridium* e dedicata ad una riflessione sulla guerra. È interessante menzionare questo scritto poiché qui, come sottolinea Theodore Kisiel, il giovanissimo Heidegger (che ancora non aveva concluso il suo studio su Scotto) si interroga sulla meditazione come momento di conferimento di senso (*Be-sinnung*) e ritorno al significato profondo e originario della vita – tutte questioni centrali nello sviluppo futuro del suo pensiero –, proprio a partire dalla radicalità dell'esperienza della guerra. Cfr. TH. KIESEL, TH. SHEEHAN, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-27*, Northwestern Univ. Press, Evanston 2007, pp. 49-54.



Insieme a Husserl, ma già in contrasto con lui, operava un giovane ancora sconosciuto al di fuori di Friburgo: Martin Heidegger. Personalmente era il contrario del suo maestro, che in fondo era candido come un fanciullo, e su di noi esercitava un fascino più intenso pur essendo tanto più giovane. Heidegger è poi diventato il mio vero maestro, e a lui debbo il mio sviluppo spirituale.<sup>19</sup>

Gli anni trascorsi a Friburgo costituiscono per Löwith, come per tutto il circolo di studenti e allievi che in quel periodo si riunivano intorno al «piccolo mago di Meßkirch»<sup>20</sup>, il vero momento di contatto con il pensiero filosofico; in quelle *Vorlesungen* dei primi anni '20 essi scoprivano per la prima volta «quanta forza di penetrazione e quale concentrazione possono esserci in una lezione di filosofia»<sup>21</sup>. Löwith stesso, ancora nel 1959, sostiene che quegli «anni di università trascorsi a Friburgo, dal 1919 al 1922, furono un periodo incomparabilmente ricco e fertile. Tutto il pane spirituale di cui ancora oggi si nutre la mia generazione fu prodotto allora, e non malgrado ma proprio perché era sotto il segno della dissoluzione e andava alla ricerca di un rinnovamento critico»<sup>22</sup>.

Ricostruire il tentativo di una tale fascinazione è in realtà più complesso di quanto sembri, ma è necessario, se si vuole cogliere la radice di quello che è filosoficamente il confronto più importante – e mai sopito – dell'intero percorso intellettuale löwithiano. Se infatti la componente maggiore è data dall'elemento teoretico, cioè dalla capacità heideggeriana di approfondire sul piano speculativo i problemi ereditati dalla tradizione, elaborandoli in modo tale da raggiungere «profondità insondabili» e «far impallidire tutto il resto»<sup>23</sup>; al contempo è

---

<sup>19</sup> *MLD*, p. 29 [*MVG*, p. 50].

<sup>20</sup> Löwith confessa che questo era il soprannome – divenuto noto, tra l'altro, proprio grazie alla sua testimonianza – con cui i suoi studenti, tra di loro, si riferivano ad Heidegger. Nello stesso luogo si legge: «Era infatti di statura straordinariamente piccola, ed era nato nel villaggio di Meßkirch. [...] Era un piccolo grande uomo misterioso, sapiente incantatore, capace di far sparire dinanzi agli astanti quello che aveva appena mostrato. La sua tecnica espositiva consisteva nel costruire un edificio concettuale che poi lui stesso demoliva per porre l'ascoltatore ansioso di fronte ad un enigma e lasciarlo sospeso nel vuoto». *MLD*, pp. 44-45 [*MVG*, pp. 69-70]. Al fine di restituire l'universalità di tale sensazione, tale da imprimersi identica anche – e forse soprattutto – in chi non fosse solito udire lezioni heideggeriane, Löwith riporta in nota anche il commento del recensore della «Frankfurter Zeitung», Dolf Sternberger, che all'indomani della conferenza sull'*Origine dell'opera d'arte* scrisse: «A questo filosofo si potrebbe contestare persino la capacità di intendere, ma una cosa bisogna concedergliela: il modo impareggiabile con cui riesce ad abbindolare l'uditorio, facendogli sparire senza farsene accorgere, nel momento della massima attesa, quello straccio di comprensione che quello era sicuro di avere appena saldamente afferrato». Ancora in *MLD*, pp. 159-160, n. 17 [*MVG*, p. 187, n. 17].

<sup>21</sup> K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 276 [tr. it. cit., p. 75].

<sup>22</sup> K. LÖWITH, *Curriculum Vitae* (1959), in *MLD*, p. 183 [*MVG*, p. 192].

<sup>23</sup> *Ibidem*. Oltre a Löwith, anche Gadamer restituisce, con altrettanta enfasi, la forza speculativa delle analisi heideggeriane. Nel riportare il primo impatto che ebbe nella lettura di un testo di Heidegger – lo scritto su Aristotele, noto anche come *Natorp Bericht* –, afferma: «Non si trattava di una semplice impresa erudita o della tranquilla esposizione storica di un problema. Succedeva invece che l'intero Aristotele ti entrasse in corpo; gli occhi mi si aprirono quando, in seguito, ricevetti a Friburgo la prima iniziazione. Sì, proprio così: ti venivano aperti gli occhi». H-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, cit., p. 211 [tr. it., cit., p. 172].

anche la personalità stessa di Heidegger a giocare un ruolo di peso niente affatto minore. Infatti, nonostante l'imperscrutabilità dei suoi pensieri e la diffidenza nei confronti del prossimo che egli nutriva per carattere<sup>24</sup>, in lui i suoi studenti trovavano prima di tutto un modello da imitare<sup>25</sup>: professore giovanissimo (nel 1919 aveva appena trent'anni) e di umili origini – ostentate dal suo caratteristico abbigliamento, più simile a quello di un contadino che di un docente universitario<sup>26</sup> –, egli riusciva già a mettere in discussione nelle sue lezioni le posizioni fondamentali di Husserl, molto più anziano e affermato di lui. «L'elemento di fascino che emanava da lui» dipendeva senz'altro dal fatto che fosse «solo per metà uomo di scienza; per l'altra metà, forse la maggiore, aveva la natura dell'oppositore e del predicatore, che sapeva affascinare per quel suo mettersi in urto col mondo, spinto dall'indignazione verso il proprio tempo e verso sé stesso»<sup>27</sup>.

Tenendo conto di questi aspetti, non è difficile sostenere che i primi passi che Löwith mosse in ambito filosofico fossero animati da quel medesimo spirito polemico nei confronti del maestro che egli coglieva quando a lezione, senza eccessivi scrupoli, Heidegger si confrontava criticamente con Husserl. Del resto, era lo stesso Heidegger a sostenere che l'autentica filosofia non avesse nulla a che fare con la dimensione collettiva, e che, anzi, ci si dovesse liberare quanto prima di certi sterili scontri tra differenti scuole di pensiero, perseguendo in solitudine ciascuno

---

<sup>24</sup> «Il viso di Heidegger è difficile descriverlo, perché egli non riusciva mai a fissare qualcuno direttamente negli occhi e a lungo. L'espressione naturale del suo volto era questa: fronte aggrottata, guance cadenti, e occhi abbassati che solo di tanto in tanto si sollevavano per pochi secondi per accertarsi della situazione. [...] Era incapace di rapporti schietti con gli altri». E ancora, più avanti, «La sua conoscenza era sconfinata quanto la diffidenza dalla quale scaturiva. Il frutto di questa diffidenza era una critica magistrale a tutto ciò che della tradizione restava ancora in piedi. La sua formazione scientifica era tutta di prima mano». *MLD*, pp. 45-46 [*MVG*, pp. 70-71].

<sup>25</sup> In merito a questi tentativi d'imitazione, la testimonianza di Gadamer, per quanto severa, è forse la più onesta intellettualmente. Riporta infatti un caso emblematico di questa vena polemica che lui e gli altri studenti avevano mutuato da Heidegger, sottolineando però come essi non fossero in grado di opporre all'interlocutore di turno – nel caso dell'aneddoto, Paul Tillich – obiezioni reali, finendo per porsi in modo acritico tanto nei confronti del malcapitato, quanto del loro stesso maestro: «Perché negare che sia un privilegio avere un maestro geniale? Si deve però anche comprendere che un tale privilegio non è affatto merito proprio. Eravamo terribili. Una volta sostenemmo una memorabile discussione con Paul Tillich [...] che architettava le cose nella forma della riflessione e successivamente [...] ordinava i suoi studi sui grandi pensatori nel sistema a cassette dei propri concetti riflessivi. A noi invece questo tipo di lavoro non sembrava neppure degno del nome di lavoro». H. G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, cit., pp. 35-36 [tr. it., cit., p. 30].

<sup>26</sup> È nota la descrizione löwithiana dell'abbigliamento di Heidegger: «portava una sorta di giacca da contadino della Foresta Nera con ampi risvolti e un colletto mezzo militare, e per giunta i calzonni alla zuava, il tutto di una stoffa marrone scuro». *MLD*, p. 44 [*MVG*, p.69]. Meno famoso, ma altrettanto significativo per restituire la personalità di Heidegger, è il resoconto di Toni Cassirer, moglie di Ernst, relativo all'impressione che le fece la vista di Heidegger nel contesto della cena inaugurale della celebre conferenza di Davos del 1929: «Tutti gli ospiti si erano presentati in abito da sera, gli uomini erano tutti in *frac*. Prima della fine della seconda metà della cena, che era stata prolungata da lunghi discorsi, la porta si aprì, e un piccolo uomo, piuttosto semplice, entrò nella sala, timido come il figlio di un contadino che viene spinto oltre le porte di un castello. Aveva i capelli neri, occhi scuri e penetranti, mi fece subito pensare a un artigiano, forse dell'Austria meridionale o della Baviera; un'impressione che fu presto confermata dal suo dialetto. Era vestito con un abito nero fuori moda e, dopo una breve presentazione, prese posto accanto a me». T. CASSIRER, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, p. 187-188.

<sup>27</sup> *MLD*, p. 29 [*MVG*, p. 50].

il proprio sentiero. Confessava infatti a Löwith nel marzo del '24, riferendosi al proprio lavoro: «Si ha l'impressione che attraverso la critica si debba opporre a ciò che si è negato qualcosa dal corrispettivo contenuto. E ciò come se il lavoro dovesse fare scuola, indicare una direzione, proseguirne una già data, compensare. Il lavoro è però limitato ad una sua singola attuazione e può essere svolto solo da me – a partire dalla singolarità di questa costellazione di condizioni»<sup>28</sup>. Di questa lezione Löwith fece certamente tesoro, applicandola sia alla propria vita, rinunciando a creare una “scuola” tra i suoi studenti nei lunghi anni di insegnamento che trascorse ad Heidelberg nel dopoguerra; sia al proprio pensiero, riservandosi il diritto di esercitare sempre il suo scetticismo nei confronti di qualsiasi dottrina o sistema – a partire proprio da Heidegger.<sup>29</sup> Del resto, Löwith non soltanto ha sposato con piena coscienza tale attitudine alla critica, ma ne ha spesso rivendicato il valore, addirittura definendolo un tratto distintivo della cultura occidentale. In una nota al saggio *Der europäische Nihilismus*, scritto in tedesco nel '39 e pubblicato l'anno seguente in traduzione giapponese a cura di Jisaburoh Shibata, sulla rivista *Shisoh* di Tokyo, afferma: «Il lettore giapponese forse si stupirà che io sottoponga il mio *sensei* a una critica così severa e aperta. Ma anche questa critica al proprio insegnante è solo un caso specifico di quella disposizione spirituale [*Geisthaltung*], essenzialmente critica, che contraddistingue noi Europei. Da noi, infatti, la gratitudine verso l'insegnante non è in contraddizione con la più aspra critica nei suoi confronti; al contrario, noi spesso sottoponiamo alla critica più serrata proprio ciò da cui abbiamo imparato di più»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 108 [tr. it., cit., p. 166]. È lo stesso Löwith a citare questa lettera, nel saggio del '69, per ricondurre i propri intenti polemici nei confronti di Heidegger al fatto che fosse egli stesso ad insistere «sulla maturazione di una propria autonomia». K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 277 [tr. it., cit. p. 76]. È bene segnalare che in queste parole un ruolo molto importante è giocato da quel sentimento generale, avvertito con grande impellenza dagli autori di questo periodo, di rinnovamento e di frattura con la tradizione filosofica. Si tratta di una questione estremamente ampia, che non a caso riemergerà con una certa ricorrenza anche nel prosieguo di questa trattazione.

<sup>29</sup> In merito a questo aspetto del carattere di Löwith è opportuno sin da ora fare alcune precisazioni. È evidente infatti che il pensiero di Löwith possa essere ricondotto ad ambiti specifici della riflessione umana e che si rivolga, nella storia e nella contemporaneità, a certi interlocutori piuttosto che ad altri. Ciò che si vuole sostenere, infatti, è che Löwith non si sia mai allineato a qualcosa che possa definirsi una scuola, mantenendo sempre una posizione autonoma nei confronti di ogni *auctoritas* (basti pensare al rapporto controverso con la fenomenologia, di cui si avrà modo di parlare lungo tutto lo scritto). Lo stesso si può dire dei “movimenti filosofici”: anche in questo caso non è certo scorretto sussumere il complesso del pensiero löwithiano sotto l'ambito dell'antropologia filosofica, purché si tengano bene a mente i tratti di eterodossia rispetto a Scheler, Plessner e Gehlen. Non a caso, Agostino Cera, per parlare della ricerca löwithiana salvaguardandone le specificità utilizza il termine *Menschenfrage*, «allo scopo di inquadrare *sub specie antropologica* l'intero *Denkweg* löwithiano». Cfr. A. CERA, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in «Etica & Politica/ Ethics & Politics», XV, 1, 2013, p. 506.

<sup>30</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in *SS II*, p. 528-529 [tr. it. a cura di C. Galli, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 80].

L'elemento davvero rivelante, tuttavia, è che non solo questa *vis polemica* nei confronti di Heidegger permase in Löwith fino alla fine<sup>31</sup> – per quanto, è evidente e la cosa si vedrà meglio in seguito, in questo le vicissitudini politiche che sopraggiunsero giocarono un ruolo che non si può, e non si deve, sottovalutare –, ma che il nucleo fondamentale del suo proprio pensiero dipende in maniera radicale da queste prime acquisizioni, che pure avvennero già in un clima di *concordia discors*. Intendiamo con questo sostenere che lo sviluppo della filosofia löwithiana, pur assumendo diverse conformazioni, a partire dalla questione dell'alterità nel discorso intersoggettivo, passando poi attraverso lo sviluppo della questione antropologica in termini sociali, la critica della filosofia della storia e compendosi infine nella svolta cosmologica; abbia come luogo sorgivo proprio quelle lezioni friburghesi in cui Heidegger, annunciando l'esigenza di una «distruzione fenomenologica» e interrogandosi su una comprensione «originaria» e «pre-teoretica» della vita, offriva le basi di quella che, tramite una critica sviluppata in modo sempre più raffinato, sarebbe divenuta poi una filosofia autonoma e indipendente. Si tratterà dunque di capire i termini specifici in cui Löwith maturò le prime obiezioni – già a partire dai problemi metodologici –, così da poter comprendere le istanze profonde, e talvolta celate, che hanno poi orientato la direzione del suo percorso di pensiero.

### 1.1.1– Genesi della questione antropologica tra «riduzione trascendentale» e «ermeneutica della fatticità»

Le prime tracce di un tentativo di indipendenza filosofica löwithiana rispetto al pensiero dei suoi maggiori maestri Husserl e Heidegger, ancor prima che nello scritto di abilitazione *Das Individuum in des Rolle der Mitmenschen* (1928), possono rinvenirsi nel suo primo *Lebensbericht*, ultimato nel 1926 e intitolato *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung* [*Fiala. La storia di una tentazione*].<sup>32</sup> Trattandosi di un'autobiografia giovanile, il cui stile narrativo fa

---

<sup>31</sup> È proprio a Löwith a fare ironia su questo punto. Nel saggio citato del 1969, infatti, riferendosi a una lettera che Heidegger gli mandò poco prima della discussione della sua *Habilitationsschrift*, definiva «una prognosi fin troppo ottimistica» l'affermazione del maestro, per cui «le stoccate al fianco e gli attacchi nascosti fanno parte dello stato d'animo con cui si producono i primi scritti. Tra un decennio i suoi toni si saranno calmati». K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 278 [tr. it., cit. p. 77].

<sup>32</sup> Si tratta di un dattiloscritto non pensato per la pubblicazione, destinato presumibilmente a rimanere privato o al più ad essere letto da una ristretta cerchia di amici. Sul frontespizio del documento si può leggere “*Herbst 1926, Marburg* [Autunno 1926, Marburgo]”, ma è lecito pensare, sulla base di alcune riflessioni che vi sono contenute, che Löwith abbia completato il lavoro nel corso del '27; Cfr. su questo TH. KIESEL, TH. SHEEHAN, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-27*, cit., p. 420. Il dattiloscritto è consultabile al

pensare a un *Bildungsroman* di carattere fortemente introspettivo, ricco di pagine diaristiche e di stralci di scambi epistolari, le considerazioni di carattere più propriamente filosofico devono essere ricavate dal contesto in cui vengono espresse, riconoscendone il valore – che senz’altro è presente, anche solo come testimonianza intellettuale – senza sminuirne o esaltarne la portata. L’oggetto principale del racconto può riassumersi nel tormento esistenziale del «fuggiasco nato»<sup>33</sup> Hugo Fiala<sup>34</sup> – pseudonimo di cui Löwith si servì anche per firmare lo scritto polemico *Politischer Dezisionismus*<sup>35</sup> circa dieci anni più tardi (1935) e la sua seconda autobiografia (1940) –, declinato in uno spettro di riflessioni che variano dall’amicizia al rapporto tra l’uomo e la natura (per quanto ancora in termini molto semplicistici rispetto all’importanza che Löwith conferirà alla questione nella fase matura del suo pensiero), per culminare in quello che è a tutti gli effetti il punto centrale dello scritto, al quale tutte le altre considerazioni possono essere

---

*Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar, ed è stato edito in versione integrale per la prima volta nel 2019: K. LÖWITH, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, a cura di K. Hölzer, VTA, Berlino 2019 (versione di riferimento). Una parziale pubblicazione del testo, circa un terzo dell’intero scritto, era apparsa già nel 1997: *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, a cura di D. Kaegi in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1997, pp. 136-167. Una traduzione italiana di questo estratto, ulteriormente ridotta, è apparsa come K. LÖWITH, *Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita*, a cura di O. Franceschelli in «MicroMega», 4, 1999, pp. 297-306. Deduciamo che si tratti del primo *Lebensbericht* dal fatto che lo stesso Löwith definì *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, la già citata autobiografia del ’40, senza dubbio molto più nota, il secondo. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 145.

<sup>33</sup> K. LÖWITH, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., p. 9.

<sup>34</sup> Non vi è modo di sapere con certezza da cosa dipenda la scelta del nome. Vi sono però due ipotesi particolarmente interessanti che è opportuno riportare. Una prima possibilità ha a che fare con la cittadina ligure di Finalmarina, da cui Löwith potrebbe aver ottenuto la parola Fiala mediante l’artificio enigmistico dello scarto (*Finalmarina*). Qui Löwith trascorse un anno (1916-1917) particolarmente formativo come prigioniero di guerra e in questa occasione nacque il suo amore per l’Italia, che lo accompagnò per tutta la vita e di cui vi è già ampia testimonianza nello scritto stesso (cominciato, tra l’altro, proprio in Italia, verosimilmente nel suo viaggio del 1925). Cfr. TH. KIESEL, TH. SHEEHAN, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-27*, cit., p. 420 e M. RAMPOLDI, *Considerazioni su Karl Löwith. Vita e Opere*, Epubli, Berlino 2014, pp. 32-33. L’altra ipotesi è invece legata alla possibilità che Löwith abbia avuto, per parte di padre, discendenza dalla Repubblica Ceca, in cui appunto il cognome Fiala è largamente diffuso. Questa tesi è sostenuta dal curatore del volume, Klaus Hölzer, Cfr. K. HÖLZER, *Nachwort*, in *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., p. 121 e da Gennaro Sasso, che informa anche del fatto che in ceco, *fiala*, è un sostantivo che significa “viola” – o “violetta” nella forma diminutiva *fialca* – indicando un fiore o un nome di donna. Cfr. G. SASSO, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Guida, Napoli, 1985, p. 289.

<sup>35</sup> K. LÖWITH, *Politischer Dezisionismus*, in «Revue internationale de la théorie du droit», 9, 1935, pp. 101-123. Questo scritto fu tradotto in italiano da Cantimori nell’anno stesso della sua pubblicazione (*Il concetto della politica di Carl Schmitt e il problema della decisione*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», VIII, 1935, pp. 58-83), ma proprio in ragione dello pseudonimo utilizzato dall’autore, lo stesso Schmitt ne ricondusse la paternità a György Lukács, anziché appunto a Löwith. Cfr. *MLD*, p. 86 [*MVG*, p. 119]. Curioso che poi lo stesso Cantimori sia incappato in un contorto *lapsus*: nella *Introduzione* alla ristampa del 1962 dell’opera *Crisi della civiltà* di Huizinga, egli scambia Hugo Fiala con il personaggio manniano Leo Naphta, che pare fosse ispirato proprio a Lukács. Gennaro Sasso ha scritto delle pagine molto istruttive a riguardo, tuttavia non menziona il fatto che a confondere Fiala con Lukács fu, prima ancora di Cantimori, lo stesso Schmitt – che dal saggio era chiamato in causa. Cfr. G. SASSO, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, cit. Del saggio su Schmitt ci occuperemo in modo dettagliato più avanti, riferendoci però alla sua seconda edizione, rivista ed estesa, pubblicata nel 1960 e ora in K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *SS, VIII*, pp. 32-71 [tr. it. a cura di A. M. Pozzan, *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-166].

ricondotte, cioè il suicidio: la «tentazione» cui fa riferimento anche il sottotitolo dell'opera.<sup>36</sup> Per comprendere il riferimento precipuo di queste considerazioni, tuttavia, è bene restituire alcuni nodi fondamentali delle lezioni friburghesi di Heidegger, che, come accennato, ne costituiscono a un tempo il sostrato teorico e il bersaglio polemico.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Si noti che quello del suicidio è un tema centrale nella riflessione di Karl Löwith. Basti pensare che ancora nel 1969 egli avrebbe dedicato un intero saggio a questo problema. Cfr. K. LÖWITH, *Die Freiheit zum Tode*, in *SS I*, pp. 418-425 [tr. it., *La libertà di fronte alla morte*, a cura di O. Franceschelli, in O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008, pp. 217-235 (questa traduzione presenta anche delle integrazioni tratte da K. LÖWITH, *Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode*, in *SS I*, pp. 399-417)].

<sup>37</sup> È bene a questo punto indicare quali fossero esattamente i corsi heideggeriani che Löwith seguì da studente a Friburgo. Il nostro riferimento primario è la preziosa – e unica – ricostruzione svolta dai curatori dell'edizione tedesca del carteggio Heidegger-Löwith, Alfred Denker e Holger Zaborowski, basata sulle liste di partecipanti ai corsi e sui registri delle esercitazioni. Aggiungiamo tuttavia delle informazioni, ricavate in questo caso principalmente dall'epistolario, utili per capire quali fossero i corsi ai quali Löwith non partecipò ma che tuttavia poté seguire “a distanza” tramite la lettura degli appunti dei compagni di corso. Löwith non seguì le lezioni del «semestre straordinario di guerra», tenutosi dal 25 gennaio al 16 aprile 1919, mentre partecipò alle lezioni dell'estate 1919 su *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* e su *Das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, contenute in M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Bernd Hiembüchel, in *Gesamtausgabe* [d'ora in poi *GA*], 56/57, Vittorio Klostermann, Francoforte sul Meno 1987 [tr. it. a cura di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993]. Sappiamo inoltre per certo che frequentò il corso del semestre invernale 1919/1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, e del semestre estivo del 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (con relative esercitazioni). Cfr. *GA 58* [ed. it. a cura di Ferdinando C. Menga, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1920)*, Quodlibet, Macerata 2017] e *GA 59* [ed. it. a cura di V. Costa, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012]. Löwith non frequentò – almeno non integralmente – il corso del semestre invernale 1920/1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Nelle lettere, tuttavia, egli esplicita più volte di seguire lo sviluppo del corso attraverso la lettura degli appunti di altri uditori, in particolare Bessler e Becker, questi ultimi definiti da Löwith «certamente precisi» (cfr. *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 26 e p. 39 [tr. it., *Carteggio 1919-1973*, cit., p. 68 e p. 84]). Consapevoli o meno di questo giudizio di Löwith, senz'altro i curatori del volume dell'opera completa di Heidegger lo condivisero, poiché per ironia della sorte, essendo perduto il manoscritto dell'autore, scelsero come riferimento principale per la pubblicazione del corso proprio gli appunti di Becker. Cfr. *GA 60*, pp. 339-340 [ed. it. a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 423-424]. Nel semestre estivo del '21 frequentò invece: il corso *Augustinus und der Neuplatonismus*, contenuto in *GA 60*; le *Phänomenologische Übungen*; le *Übungen über Aristoteles, De Anima* e le *Phänomenologische Übungen im Anschluß an Husserl, Logische Untersuchungen II*. In merito al corso del semestre invernale 1921/1922 (*GA 61* [tr. it. a cura di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990]), verosimilmente Löwith riuscì a frequentarlo solo parzialmente, poiché sebbene compaia il suo nome nei registri, tuttavia trascorse l'inverno a Monaco, inoltre non abbiamo notizia di appunti löwithiani di tale corso. Seguì invece il corso del semestre estivo del '22, ancora sulle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Cfr. *GA 62* pp. 421-422 [la traduzione italiana, parziale, non presenta la postfazione del curatore: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di G. P. Cammarota e V. Vitiello, in «Filosofia e Teologia», 3, 1990, pp. 496-532]. Sappiamo infine che Löwith non partecipò all'ultimo corso friburghese di Heidegger prima della chiamata a Marburgo, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, tenutosi nel semestre estivo del '23. In quel periodo infatti egli si trovava a Monaco per addottorarsi. Tuttavia, Löwith possedeva una copia degli appunti di Bröcker, che per fortuna trascrisse, dal momento che poi l'originale andò perduta. La trascrizione di Löwith è conservata al *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach. Cfr. *GA 63*, p. 114 [tr. it. a cura di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992, p. 110].

a) Primi contatti con la fenomenologia: il confronto con Heidegger e Husserl

Il punto cruciale e il problema decisivo che impegnava tanto Heidegger quanto i suoi uditori aveva a che fare con la «determinazione della filosofia»<sup>38</sup> e del suo metodo, cioè a dire il metodo fenomenologico e le relative possibilità d'indagine che questo avrebbe potuto dischiudere. Con la pubblicazione del primo volume delle *Ideen* (1913), infatti, Husserl introduceva quello che sarebbe stato il pomo della discordia tra i fenomenologi: la «riduzione trascendentale» conseguente alla «messa fuori gioco» della «tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale»<sup>39</sup>. Cioè quell'atteggiamento spontaneo, naturale appunto, per cui «io trovo la 'realtà [Wirklichkeit]', [...] come esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre», così che «il mondo è sempre presente come realtà; può rivelarsi qua o là 'diverso' da come lo intendevo, questo o quell'elemento va per così dire cancellato da esso a titolo di 'parvenza', 'allucinazione' e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente»<sup>40</sup>. Nelle intenzioni di Husserl, il gesto radicale di messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale doveva essere funzionale a sgomberare il campo da ogni possibile fraintendimento dell'analisi fenomenologica con il positivismo, lo psicologismo e in generale ogni antropologia «ingenua», al fine di guadagnare una base stabile a partire dalla quale l'accesso al mondo dei fenomeni potesse darsi in modo «puro», spogliato da tutte le sovrastrutture concettuali e i pregiudizi teorici delle scienze. Molti dei contemporanei che si confrontarono con questo sviluppo del pensiero husserliano – tra cui senz'altro Löwith, come si avrà modo di vedere a breve –, tuttavia, dalla domanda, posta dallo stesso Husserl, su cosa possa rimanere «se il mondo intero, inclusi noi stessi con tutto il nostro cogitare, viene posto fuori circuito»<sup>41</sup>, trassero la conclusione che il «residuo fenomenologico»<sup>42</sup> – a cui tutto si sarebbe infine dovuto ricondurre – non poteva esser altro che la coscienza trascendentale. Nonostante gli sforzi compiuti dallo stesso Husserl di allontanare, prevedendole, le possibili accuse di idealismo<sup>43</sup>, coloro che rimasero fedeli alle *Ricerche logiche* riconobbero in questa

---

<sup>38</sup> Non a caso, con questa formula è appunto intitolata la raccolta di corsi che comprende il *Kriegsnotsemester* e il semestre estivo del '19.

<sup>39</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band III/1*, hrsg. von K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (d'ora in poi *Ideen I*), §§ 32-33 *passim*. [tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol. I*, Einaudi, Torino 2002, §§ 32-33 *passim*.].

<sup>40</sup> *Ivi*, § 30, p. 61 [tr. it., cit., p. 67].

<sup>41</sup> *Ivi*, § 33, p. 66 [tr. it., cit., p. 74].

<sup>42</sup> *Ivi*, § 33, p. 68 [tr. it., cit., p. 77].

<sup>43</sup> Significativo il fatto che, contestualmente all'esposizione di queste posizioni, Husserl sostenga: «Io non nego questo 'mondo', quasi fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico; ma esercito

nuova formulazione del metodo fenomenologico una negazione della realtà dei fenomeni in sé, sostenendo che quelle «cose stesse» che la fenomenologia mirava a guadagnare, nel regime di riduzione trascendentale fossero, al contrario, costituite dal soggetto stesso, dal momento che di fatto questo restava l'unica «evidenza»<sup>44</sup> di cui non poteva negarsi «il suo essere proprio».<sup>45</sup>

Lo stesso Heidegger si pose in termini critici nei confronti della svolta trascendentale husserliana<sup>46</sup>, nello specifico, sostenendo che, con la distinzione tra *ego* trascendentale e *ego*

---

l'*epoché* 'fenomenologica' che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale». Ivi, § 32, p. 65 [tr. it., cit., p. 71]. È opportuno anche sottolineare che la spaccatura provocata dalla presunta svolta idealista, lungi dal ricomporsi, perdurò per tutta la vita di Husserl. Addirittura, dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit*, con l'uscita allo scoperto del suo allievo migliore, Husserl si vide costretto ad aggiungere una *Postilla* alla sua opera (1930). Citeremo un passo di questa *Postilla*, sebbene posteriore al torno di tempo ora esaminato, poiché utile a ricostruire i punti principali delle obiezioni: «In questa sede non posso diffondermi in una discussione con le correnti avverse, correnti che – in estremo contrasto con la mia filosofia fenomenologica – pretendono distinguere tra scienza rigorosa e filosofia. Vorrei soltanto affermare espressamente che non ritengo affatto fondate le obiezioni che da esse mi sono state mosse – obiezioni di intellettualismo, di unilaterale astrattezza del mio procedimento metodico, di incapacità di raggiungere, per principio, la soggettività pratica e attiva e i problemi della cosiddetta 'esistenza', oltre che i problemi metafisici. Tutte queste obiezioni si basano su fraintendimenti e, in ultima analisi, sul fatto che si interpreta la mia fenomenologia riducendola a quel livello che essa, per il suo stesso senso, si propone di superare. O, in altre parole, sul fatto che non si riesce a intravedere la novità di principio della 'riduzione fenomenologica' e perciò l'ascesa dalla soggettività mondana (dall'uomo) alla 'soggettività trascendentale', che si rimane impigliati in un'antropologia [...]». E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band V*, hrsg. von M. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1971, p. 140 [la traduzione italiana di questo passo si trova in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 419].

<sup>44</sup> Il passo cui ci stiamo riferendo costituisce uno dei luoghi più dibattuti dell'opera. Basti pensare che Husserl stesso ha tentato di perfezionarlo almeno tre volte, appuntando nelle proprie copie del testo altrettante variazioni, nel tentativo di offrire una formulazione che da una parte mantenesse la coscienza trascendentale come la regione residuale "indubitabile" da cui svolgere l'analisi fenomenologica in regime di riduzione, e dall'altra fugasse ogni accusa di idealismo. Citeremo ora solamente la versione che apparve nel 1913, che costituisce il riferimento di Heidegger e Löwith negli anni dei corsi friburghesi (per quanto riguarda le varianti, la più estesa è dell'autunno del '29 e si può leggere, per il tedesco, in E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band III/2*, hrsg. von K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag 1976, *Beilage 37*, pp. 589-590, mentre per l'italiano si veda la nota 5 di p. 76 della traduzione qui usata come riferimento): «E procediamo in questi studi fino a raggiungere l'evidenza a cui miravamo, cioè che la coscienza in sé stessa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito». E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 68 [tr. it., cit., pp. 76-77].

<sup>45</sup> In questa sede, evidentemente, non è possibile soffermarsi sulla validità delle accuse e delle risposte di Husserl. Si avrà modo, in ogni caso, di tornare sulla questione, poiché riguarda direttamente il rapporto di Löwith con la fenomenologia e con lo sviluppo del suo pensiero.

<sup>46</sup> È evidente che non sarà possibile in questa sede ricostruire in modo dettagliato i termini della critica heideggeriana alla fenomenologia trascendentale di Husserl. Ci limiteremo pertanto a offrire quelle indicazioni che riteniamo fondamentali ai fini della comprensione dello sviluppo del pensiero di Karl Löwith. Per approfondimenti sul rapporto Heidegger-Husserl, rimandiamo al già citato TH. SHEEHAN, TH. KIESEL *Becoming Heidegger*, Cit., e a TH. SHEEHAN, R. E. PALMER, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997, che offrono moltissimo materiale – heideggeriano e non solo – in traduzione inglese, molto utile per la ricostruzione di quel particolare *milieu* culturale, arricchito da preziose considerazioni negli scritti introduttivi. Segnaliamo anche *Heidegger und Husserl*, hrsg. von R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2012, che raccoglie alcune lettere tra i due filosofi e presenta numerosi saggi sull'evoluzione del loro rapporto (tra cui il saggio di R. CRISTIN, *Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928)*, che riguarda proprio il periodo precedente a *Sein und Zeit*). Rimandiamo anche alla monografia di G. Carbone, ricerca di recente pubblicazione dedicata nello specifico al problema del mondo nei corsi friburghesi di Heidegger, che offre una



empirico, Husserl avesse escluso dall'analisi fenomenologica la dimensione storica dell'esistenza e il suo radicamento nella mondanità e che, per di più, egli fosse ricaduto nel solco della tradizione moderna, caratterizzata dalla rigida contrapposizione di soggetto e oggetto.<sup>47</sup> Nei suoi corsi friburghesi, infatti, Heidegger prendeva posizione circa la disputa tra realismo e idealismo in modo originale, cominciando cioè dalla messa in discussione del «primato del teoretico»<sup>48</sup>, nel complesso tentativo di «pervenire al limite dell'assenza di presupposti, cioè all'origine [*Ur-sprung*], di far piazza pulita di tutto ciò che è gravato di presupposti»<sup>49</sup>. Intendendo Heidegger la fenomenologia come «scienza dell'origine della vita», evidentemente nel senso della «comprensione della vita *a partire dalla* sua origine»<sup>50</sup>; egli si proponeva di superare il dualismo di soggetto e oggetto, caratteristico del *modus operandi* delle scienze naturali, già a partire dall'impostazione stessa del problema. Nella parte finale del corso del semestre invernale '19/'20, di cui sappiamo per certa la partecipazione dello stesso Löwith, possiamo leggere un passo utile appunto a distinguere l'impostazione di tipo fenomenologico-trascendentale *à la* Husserl da quella di Heidegger: «Ci sono molteplici accessi all'ambito originario, in un certo senso una molteplicità non enumerabile. [...] Vogliamo evitare di concentrare unilateralmente sul soggetto la problematica della fenomenologia. Questa problematica 'trascendentale' conduce solo fino a un certo grado, e non oltre». E ancora più avanti: «Se prescindiamo da tale concezione 'trascendentale', e lasciamo stare tutti i problemi 'gnoseologici', allora la problematica dell'ambito originario si presenta in modo radicalmente nuovo»<sup>51</sup>. Heidegger cerca di toccare la vita senza ipostatizzarla, ed è questo il compito più

---

attenta ricostruzione delle critiche mosse da Heidegger a Husserl a partire dai corsi stessi, G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2017. Per una prospettiva più ampia, rimandiamo a F-W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997, tradotto da R. Cristin e con una sua introduzione particolarmente acuta; per un lavoro più sistematico invece segnaliamo B. C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1993.

<sup>47</sup> Interessante notare come, ancora nel 1963, nel saggio scritto in occasione dell'ottantesimo compleanno di H. Niemeyer *Mein weg in die Phänomenologie*, tornando retrospettivamente sulla propria ricezione di *Ideen I*, Heidegger sostenga che «la 'fenomenologia pura' – riferendosi al sottotitolo dell'opera husserliana – è la 'scienza fondamentale' della filosofia, che su di essa si basa. 'Pura' significa: 'fenomenologia trascendentale'. Ma proprio in quanto trascendentale, vi è messa in gioco la 'soggettività' del soggetto che conosce, agisce e pone valori. I due termini, 'soggettività' e 'trascendentale', indicano che la 'fenomenologia' coscientemente e decisamente si rifà alla tradizione della filosofia moderna». M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, GA 14, p. 96 [tr. it., *Il mio sentiero nella fenomenologia*, in E. HUSSERL, M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1999, p. 250]. Per approfondire, seguendo gli sviluppi della critica anche negli anni successivi, si veda il recente articolo di N. KEANE, *Dasein and World: Heidegger's Reconceiving of the Transcendental After Husserl*, in «*Journal of Transcendental Philosophy*» 2 (2020), pp. 265-287.

<sup>48</sup> Con l'utilizzo virgolettato di questa espressione intendiamo rimandare in particolare al corso del *Kriegsnotsemester*, in cui la questione viene esposta diffusamente da Heidegger per la prima volta in un'aula universitaria.

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in GA 56/57, cit. p. 95 [tr. it., cit., p. 99].

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 81 [tr. it., cit., p. 65].

<sup>51</sup> Ivi, p. 230 [tr. it., cit., p. 184].

importante della filosofia, la quale «non è affatto una scienza in senso proprio, è appunto – filosofia»<sup>52</sup>. Infatti, leggiamo ancora dagli appunti di Becker:

Per essa non si tratta di un sistema di nessi di stati di cose, non vuole intrecciare una rete di concetti generalissimi che possa essere stesa su ogni cosa. Al contrario, cerca la datità di situazioni concrete della vita, situazioni fondamentali nelle quali si esprime la totalità della vita. La vita c'è interamente in ogni situazione. Cerchiamo una situazione in cui emerga chiaramente questa datità totale.<sup>53</sup>

Per le ragioni sopra accennate, dunque, la posizione di Löwith non poteva che essere più vicina a quella heideggeriana che al trascendentalismo husserliano. Ciò a cui si assiste è anzi una radicalizzazione ulteriore delle critiche a quest'ultimo, le quali, nelle prime considerazioni di Löwith, finiscono per ritorcersi contro lo stesso Heidegger. Nel tentativo di far proprio il rigore fenomenologico dell'analisi della vita, infatti, è evidente da parte di Heidegger il riconoscimento della necessità di una metodologia, nella consapevolezza, appunto, che questa «datità totale», per quanto *sia* in ogni situazione, non sia *in ogni* situazione accessibile come tale. Proprio su questo punto comincia a nascere il divario tra Löwith e il proprio maestro. Tra le prime testimonianze di ciò, si può senz'altro contare una lettera del 26 febbraio 1921 in cui Löwith prima espone a Heidegger schematicamente ciò su cui intende concentrare le proprie riflessioni, e poi presenta la sua critica al maestro. Ciò che gli «sta a cuore», non a caso, non si allontana di molto dalle questioni che lo stesso Heidegger affrontava a lezione. Löwith lo definisce «il problema di *vita e concetto*», da cui fa derivare tre dicotomie fondamentali, in esso contenute: «realtà – concetto di “pensiero soggettivo”; vissuto – pensiero teoretico “relativismo”; filosofia – scienza». La critica, invece – per quanto ancora molto timida e poco sviluppata –, è facilmente riconoscibile come un tentativo di rivoltare contro lo stesso Heidegger quella diffidenza verso il teoretico che egli stesso aveva trasmesso ai suoi studenti:

Penso ad una parziale critica *positiva* quando non approvo incondizionatamente il modo in cui Lei intende la serrata elaborazione dei principi e dei metodi. Se posso parlare francamente, Lei “scava” a volte troppo e troppo spesso nello stesso punto. [...] A volte ho come l'impressione che un residuo di acume ancora infettato da Husserl La spinga a continuare a scavare insistentemente su un punto nel quale lo scavo è già arrivato alla pietra

---

<sup>52</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 185].

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 231 [*ibidem*].

e da tale scavo si possa dare solo un fissarsi ostinato. Questo era il motivo principale della mia critica – seppure tirata per i capelli – alla “indicazione formale” – mi era già chiaro che Lei intendesse questa solo come mezzo di rappresentazione metodico.<sup>54</sup>

Nella stessa lettera viene poco dopo detto, marginalmente: «Da quando sono qui [a Friburgo] mi hanno tormentato non solo questi “problemi”, bensì, e in misura maggiore, il “problema” dell’amicizia, il quale sta quasi per diventare quello fatale»<sup>55</sup>. Si tratta di un elemento niente affatto secondario al fine di comprendere i termini della critica löwithiana alla «serrata elaborazione di principi e di metodi» di Heidegger.

## b) Solipsismo e alterità nel *Fiala*

Tornando infatti al *Fiala*, che possiamo finalmente esaminare a partire dai suoi presupposti, notiamo che la polemica nei confronti di Heidegger e Husserl, quando non è *ad personam*<sup>56</sup>, si

---

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., pp. 38-39 [tr. it., cit., pp. 83-84]. È molto interessante sottolineare, a proposito di questo estratto, che la lettera fu scritta esattamente il giorno successivo all’ultima lezione del corso *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in cui si trova, appunto, una delle più estese spiegazioni dell’«indicazione formale». Purtroppo, non vi è modo di sapere quale fosse il contenuto esatto della critica cui Löwith si riferisce in questo passo – probabilmente esposto in una lettera perduta –, ma è del tutto lecito ricavarlo a partire dallo sviluppo immediatamente successivo del suo pensiero. È infatti verosimile che «il residuo di acume ancora infettato da Husserl» corrisponda a quella che Löwith intende già come un’insistenza superflua su questioni di natura metodologica, il cui esito può essere solo quello di mediare ulteriormente l’accesso al fenomeno, che secondo lui dovrebbe potersi dare immediatamente. In questo senso, a nostro giudizio, egli parla di uno «scavare insistentemente su un punto nel quale lo scavo è già arrivato alla pietra». Evidentemente sono questioni qui solo accennate a scopo anticipatorio, sulle quali però si tornerà più avanti. Per la definizione di indicazione formale cui Löwith fa riferimento, quella cioè contenuta negli appunti di Becker (gli stessi su cui, lo ricordiamo, è basata la ricostruzione del corso), cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in *GA 60*, pp. 63-64 [tr. it., *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., pp. 99-100]. Per un approfondimento più dettagliato dello statuto, della funzionalità e del significato dell’indicazione formale, rimandiamo al recente contributo di M. MARASSI, *L’“indicazione formale” (formale Anzeige) della comprensione*, in «Bollettino filosofico», 35, 2020, pp. 227-233.

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., pp. 38-39 [tr. it., cit., pp. 83-84].

<sup>56</sup> È bene sottolineare come la critica, oltre ad essere rivolta a un preciso elemento teorico, contenesse anche un certo atteggiamento irriverente sul piano personale, confermato dai soprannomi con cui Löwith-Fiala si rivolge ad Heidegger e Husserl nel testo: il primo compare come professor «*Ansorge*», tradotto da Donaggio con “professor *Sinecura*” (anche se forse sarebbe più fedele tradurre la particella *an* con “*cum*”, così da avere *Cum-cura* in luogo di *Sinecura*: in questo caso il sarcasmo si darebbe per antifrasi), rendendo esplicito anche al lettore italiano il chiaro riferimento polemico-ironico alla *Sorge* di *Sein und Zeit*; mentre Husserl è indicato col soprannome di «*Geheimrat Endlich*», che potremmo tradurre come “consigliere segreto finito (o alla fine)”. In questo caso il significato è più complesso da interpretare, crediamo infatti con Franceschelli che il titolo ironico di consigliere segreto – probabilmente un nomignolo diffuso tra i suoi studenti – dipenda dalla pretesa husserliana di offrire, tramite il suo metodo, nientemeno che le chiavi della verità. “alla fine”, invece, è verosimilmente dovuto alla differenza anagrafica che Husserl aveva con i suoi studenti e con lo stesso Heidegger, la quale suscitava l’impressione che egli avesse ormai poco da dire. Ora, avendo brevemente restituito il quadro della situazione in questi anni, vogliamo però anche sottolineare che lo stesso Löwith, pur conservando per tutta la vita una forte diffidenza nei

concentra sostanzialmente su quello che agli occhi di Löwith si presenta come un eccessivo indugiare su questioni di metodo; questioni che impediscono, anziché favorire, l'accesso alla realtà nella sua immediatezza. Le considerazioni sulla morte che emergono in *Fiala*, che non a caso ha forma di romanzo e non di trattato, sono pertanto orientate dall'intenzione di affrontare il tema a partire dalla sua dimensione concreta, senza digressioni sulle condizioni di possibilità tramite cui tale scopo si possa raggiungere. A ciò si aggiunga che Löwith, nel periodo in cui scrisse queste pagine, aveva a disposizione le bozze di *Sein und Zeit*, nel quale – ed era cosa nota allo stesso Heidegger – riconosce già una svolta di carattere trascendentale<sup>57</sup>. Commenta infatti nel testo:

Il problema della morte era il punto culminante del suo [di Heidegger] sistema filosofico. Per morte questo pensatore intendeva ovviamente non la volgare, reale morte di cui parla «l'ordinario intelletto umano» – indicata da lui come semplice «decesso [*Ableben*]]<sup>58</sup> – ma la possibilità filosofica di una «anticipazione [*Vorlaufen*]]» della morte. Tale «anticipazione», a sua volta, non esprimeva naturalmente alcun effettivo andare di corsa [*Laufschritt*] verso la morte, bensì un anticipare [*Vorausnehmen*] mentalmente la morte. [...] Per il suicidio e per l'angoscia di vivere in questo sistema non c'era posto poiché il togliersi la vita avrebbe annientato appunto questa filosofica e sommamente affascinante possibilità attraverso una brutale, semplice realtà. Al contrario, *Fiala* era convinto che l'angoscia di vivere è un dato di fatto di gran lunga più fondamentale dell'angoscia di

---

confronti della “svolta trascendentale”, tornerà già dagli anni Trenta ad avvicinarsi proprio ad Husserl, in risposta all'adesione heideggeriana al nazismo e al conseguentemente appiattimento del suo pensiero sulla «fatticità storica». Su queste ultime considerazioni, in ogni caso, torneremo ampiamente. Cfr. K. LÖWITH, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., pp. 30-31 [tr. it., cit., pp. 305-306 e, per l'introduzione di Franceschelli, pp. 297-299]. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 39. Cfr. MLD, pp. 34-44 [MVG, pp. 56-68].

<sup>57</sup> Anche Gadamer offre una testimonianza di ciò: «In seguito Heidegger mi ha raccontato come Löwith – con il quale era entrato molto presto in stretti rapporti – abbia partecipato alla correzione di bozze di *Sein und Zeit* e, a mano a mano che il lavoro procedeva, diventasse sempre più oscuro in volto, in quanto scopriva che, in fondo, anche Heidegger, da lui ritenuto un critico radicale della filosofia nello stile di Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, esponeva una ‘filosofia’ – e per giunta di segno trascendentale». H-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, cit., p. 44 [tr. it., cit., pp. 36-37]. In una lettera indirizzata a Heidegger del 1.05.27, inoltre, Löwith scrive, riferendosi alla propria *Habilitationschrift*: «Il vero motivo che mi ha portato a ritardarne di due anni il completamento è appunto il fatto che per poter attuare questo confronto [con *Sein und Zeit*] mi serviva un tempo supplementare non previsto: senza di esso il mio lavoro non avrebbe avuto senso, e a parte questo ero già cresciuto abbastanza da poter scrivere un lavoro di fenomenologia senza pretese e da allievo allineato». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 139 [tr. it., cit., p. 202].

<sup>58</sup> Il riferimento è evidentemente al § 49 di *Sein und Zeit*: «poiché anche l'Esserci ‘ha’ la sua morte fisiologica quale essere vivente (non tuttavia isolata onticamente, ma condeterminata dal suo modo di essere originario), anch'esso può cessare, senza tuttavia che ciò significhi la morte in senso autentico. D'altra parte, poiché dell'Esserci come tale non si può dire che cessi semplicemente di vivere, indicheremo questo fenomeno intermedio col termine *decesso* [*Ableben*]. *Morire* [*Sterben*] varrà invece come termine per indicare il *modo di essere* in cui l'Esserci è *per-la-sua* morte». M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in *GA*, 2, p. 328 [tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1995, p. 302].

morire trasmessa dal cristianesimo, la cui vera espressione a lui sembrava completamente deformata nel sistema del suo pensatore, nel senso che qui di pace non era dato rinvenire alcuna traccia. [...] Affascinato dall'energica serietà di questo pensatore attuale, Fiala trascorse quattro lunghi anni di studi universitari nello sterile sforzo di instaurare un rapporto umano con un uomo la cui intera vita si svolgeva nella ripulsa dei legami personali.<sup>59</sup>

In questo senso, affrontare il tema della morte non sul piano concettuale, ma come possibilità reale, come «tentazione», appunto, calata nel contesto storico dell'esperienza vissuta, significava per Löwith riportare il discorso al piano della «brutale, semplice realtà». Volendo utilizzare un linguaggio a quel tempo ancora, se non estraneo, almeno nuovo per Löwith, si potrebbe riconoscere in questa critica un'anticipazione di quell'attenzione per gli aspetti ontici dell'esistenza che poco più avanti egli avrebbe esplicitamente rivendicato.<sup>60</sup> Löwith tuttavia nel suo testo non offre soltanto una critica, ma introduce degli elementi – invero non particolarmente elaborati – da cui partire per sviluppare un'alternativa positiva alla comprensione trascendentale-idealista della vita cui, purtroppo, anche Heidegger sembra ai suoi occhi essersi avvicinato.<sup>61</sup>

Di fatto, è la questione dell'intersoggettività che comincia ad affiorare nell'orizzonte concettuale löwithiano. Dai «tediosissimi stralci»<sup>62</sup> del carteggio con la giovane amica Agnes Schlegel<sup>63</sup>, ampiamente riportati nella sezione dello scritto intitolata *La spina nella carne* [*Der*

---

<sup>59</sup> K. LÖWITH, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., pp. 30-31 [tr. it., cit., pp. 305-306].

<sup>60</sup> Condividiamo la lettura di Cera, per cui: «Per usare una distinzione cara, tra gli altri, a Martin Buber, si direbbe che il livello a cui Löwith riporta la questione è quello dell'*Erlebnis* (inteso come lo sforzo di pensare la vita a partire dal vissuto/dalla vita), piuttosto che non della “mera” *Erfahrung* (che tende, al contrario, a pensare la vita a partire dal pensiero vissuto)». A. CERA, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, p. 129.

<sup>61</sup> Chiarissimo Fagniez: «In nome di quest'auto-interpretazione conseguente della vita, Löwith rivolta contro Heidegger la sua critica della tradizione filosofica. Agli occhi di Löwith la fenomenologia, nella sua svolta verso l'essere – cioè al “nulla dell'essere” – mira a un'istanza perfettamente eterogenea alla vita, e dunque vi rinuncia». G. FAGNIEZ, *La contribution de Karl Löwith à l'anthropologie*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23, 2015, p. 102. Anche Donaggio si esprime in merito: «Con *Sein und Zeit* Heidegger ritorna a un *apriori* ontologico, di cui la neutralità ontica viene semplicemente dissimulata attraverso la formalizzazione dei presupposti fattuali completamente determinati». E. DONAGGIO, *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, 2001, pp. 37-48 (qui, p. 45).

<sup>62</sup> Così li definisce Donaggio, in ragione del loro carattere sentimentale e tormentato, che talvolta sembra sfociare nel lamento. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 39. Klaus Hölzer è meno severo in merito, riconducendo lo stile di questi passaggi del *Fiala* alla poetica romantica di Friedrich Schlegel. Egli sostiene infatti che – considerando le sue letture di quel periodo e tenendo conto della struttura formale dell'intero scritto – Löwith si ispirasse al *Lucinde*. In ragione di questa forte ispirazione romantica sembrerebbe giustificarsi anche la “tediosità” di certi luoghi dell'opera. Cfr. K. HÖLZER, *Nachwort*, in *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., pp. 122-123.

<sup>63</sup> Concordiamo con Hölzer sul fatto che in tutta probabilità Agnes Schlegel sia lo pseudonimo di Charlotte Grosser. Che sia uno pseudonimo lo si deduce dal fatto che il nome Agnes Schlegel non compare in nessun luogo all'infuori del *Fiala*. Che il riferimento reale sia Charlotte Grosser, invece, si deduce dalla perfetta coincidenza del

*Pfahl im Fleisch*]<sup>64</sup>, emergono due elementi che ci sembra opportuno sottolineare. Per prima cosa, è evidente, torna quel «problema dell'amicizia»<sup>65</sup> che Löwith annunciava già da qualche anno al maestro, e in certo modo a sua volta amico – almeno in un determinato periodo –, Heidegger.<sup>66</sup> A ben vedere si tratta di una questione più profonda di quanto possa sembrare, in gioco vi è infatti il tentativo, da parte di Löwith, di confutare il solipsismo caratteristico della tradizione moderna, fondato sulla preminenza dell'Io e dell'autocoscienza, a partire dalla stessa – e immediata – esperienza di vita. La buona riuscita dell'impresa dipende essenzialmente dalla possibilità di portare l'esperienza reale dell'amicizia sul piano del concetto, così da poter

---

carattere e degli interessi delle due. Löwith esplicita anche, nel *Fiala*, di aver conosciuto Schlegel ai corsi di Heidegger, frequentati in quegli anni, appunto, anche da Grosser. Vi è poi da menzionare, ed è forse la prova principale, anche una confessione che Löwith fa ad Heidegger, esattamente negli anni in cui scrive il *Fiala*, proprio riguardo il suo particolare coinvolgimento nei confronti di questa ragazza. Scrive infatti da Roma il 28.10.1924: «Queste confessioni – che sono molto lucide e non vogliono nascondere alcuna misteriosa allusione! – resterebbero a metà se non Le raccontassi che c'è un'altra vita che esercita una certa influenza sulla mia condizione fisica e mentale. Si tratta di Charlotte Grosser. E non c'è verità più convincente di quella che si fa incontro all'uomo nella vita vera di un'altra persona. Chi sapesse qualcosa del suo destino la compatirebbe – mentre era qui si è ammalata e adesso si trova ad Arosa – è sempre pronta a tutto, sia alla vita che alla morte e sempre di animo lieto, benevola e disponibile agli altri. [...] Già durante il semestre estivo mi ero ripromesso più volte di parlarLe di lei – tuttavia alla fine non me la sono sentita. Adesso credo di poterlo fare. E sono sicuro che Lei e Charlotte Grosser fin dal principio vi siate reciprocamente e autenticamente “capiti”». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 119 [tr. it., cit., p. 178]. Per ulteriori indicazioni, si legga anche K. HÖLZER, *Nachwort*, in *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., pp. 135-137. Resta del tutto aperta la domanda circa la ragione che abbia spinto Löwith ad utilizzare pseudonimi in un testo destinato a restare privato.

<sup>64</sup> Per quanto sia chiaro il riferimento paolino, non è altrettanto evidente il senso specifico con cui Löwith intenda richiamarsi al celebre passo. Forse, in linea con l'interpretazione agostiniana, Löwith considera qui la spina nella carne una metafora della tentazione, *Leitmotiv* dell'opera, per quanto si tratti di una tentazione particolare, né direttamente legata alla sfera della sessualità, né a questa del tutto estranea. La tentazione del suicidio, nel significato attribuitole qui da Löwith, è infatti strettamente legata al tentativo – disperato – di prendere contatto con la vita effettiva (in certo modo carnale), affermandosi su questa mediante la sua stessa negazione, frutto però di una scelta risoluta e di un'affermazione personale. Inoltre, la citazione paolina riguarda il capitolo dedicato ad Agnes Schlegel-Charlotte Grosser, di cui le descrizioni offerte ci restituiscono un'immagine di rara purezza. Il rapporto stesso tra i due, raccontato in stile romantico-ottocentesco, rivela una condivisione spirituale profonda, forse minacciata dalla tentazione carnale che Fiala-Löwith doveva pur avvertire.

<sup>65</sup> A tenere insieme la questione dell'amicizia con il passo paolino che dà il titolo al capitolo dell'opera è lo stesso Löwith. In una lettera del 17.08.22 dice ad Heidegger: «Il rapporto con le persone – per dirla in maniera più esatta, l'“amicizia” – per me è l'altra spina nel fianco [*Pfahl im Fleisch*] – insieme alla filosofia». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 61 [tr. it., cit., p. 109].

<sup>66</sup> Non è improprio parlare di amicizia tra i due, dal momento che entrambi utilizzano in certe occasioni questa parola per definire il loro rapporto. Il periodo in cui questo è più paritario risale, paradossalmente, proprio agli anni dei primi corsi friburghesi di Heidegger. Sebbene in quel preciso momento Löwith non avesse ancora neanche discusso la propria tesi di dottorato su Nietzsche, notiamo dal carteggio una vicinanza sincera e una franchezza reciproca che col tempo si sarebbe disciolta. In una lettera del '23, Löwith esordisce dicendo: «Caro Herr Heidegger, dal momento che solo nella lingua tedesca è così difficile trovare un appellativo adeguato; da una parte il nostro “Herr” suona così desolante e anonimo, e dall'altra mancano i numerosi stadi intermedi tra “illustrissimo consigliere segreto” e “amico caro”, motivo per cui ormai da lungo tempo sono alla ricerca di una parola nella quale si esprima la naturale unità di maestro e amico». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 89 [tr. it., cit., p.143]. Più avanti nel tempo però, già solo con l'assunzione del ruolo di ordinario di Heidegger e con il differenziarsi sempre più netto delle filosofie dei due autori, il rapporto comincia a farsi meno sentito. Come è evidente, tuttavia, il distacco definitivo – a ben vedere mai ricucito –, non dipende dalle posizioni filosofiche, quanto da quelle politiche assunte da Heidegger (stante il fatto che, come si vedrà meglio in seguito, Löwith rintraccerà un nesso esplicito tra le due cose).

guadagnare un'alternativa teorica all'interno della dimensione effettiva della vita.<sup>67</sup> Ora, piuttosto che concentrarci sulle considerazioni particolari sviluppate nel testo, crediamo che – considerando che si tratta di un lavoro privato e giovanile – sia più utile sottolineare come questi concetti, su tutti la critica alla tradizione moderna in favore di un pensiero che si apra al riconoscimento dell'alterità e la questione del rapporto tra la mediazione del concetto e l'immediatezza dell'evidenza sensibile, costituiscano fin da ora dei nuclei teoretici primari nel quadro dello sviluppo del pensiero löwithiano.<sup>68</sup>

L'altro aspetto che ci pare degno di un rilievo è legato al contenuto stesso dello scambio, e dunque alle posizioni che Agnes Schlegel e Fiala rappresentano. Agnes supera i propri tormenti e la consapevolezza della fragilità dell'esistenza nella soluzione privata della fede, cui segue la decisione di ritirarsi in convento. Ella assume in questo modo, agli occhi di Fiala, la posizione paradigmatica di chi, per sopportare la precarietà dell'esistenza, rinuncia all'apertura verso il mondo ripiegando sul proprio sé, e dunque compiendo in prima persona quella stessa perdita del mondo che Löwith, molto più avanti negli anni, riconoscerà come condizione dell'intera cultura occidentale in quanto espressione della tradizione escatologica di matrice cristiana. Agnes dice infatti all'amico che «si abbandona il mondo, solo se si abbandona sé stessi»<sup>69</sup>, assicurandolo in qualche modo del fatto che la sua scelta, funzionale a ritrovare sé stessa, l'avrebbe portata a ri-guadagnare anche il mondo. Tuttavia, Fiala cominciava già a orientare il proprio pensiero nella direzione opposta, nell'idea cioè che – rovesciando la frase di Agnes – si abbandona sé stessi, solo se si abbandona il mondo.

È del resto con sentito dispiacere, che Fiala confessa di non poter accompagnare l'amica in questo cammino. Scrive infatti Löwith che «Fiala la seguì con la partecipazione comprensiva di un amico che si allontana, il quale, nonostante l'incertezza dei propri fondamenti, non era disposto a vincolare dogmaticamente la sua vita»<sup>70</sup>. Anche sotto questo punto di vista lo scritto

---

<sup>67</sup> Per dirla con Donaggio: «Alla trattazione sistematica di contenuti di significato universale Löwith preferisce [...] uno stile a forte intonazione personale che, sulla scia di 'psicologi della modernità' quali Nietzsche, Kierkegaard e Dostoevskij, stilizza delle situazioni esistenziali paradigmatiche, elevandoli a *exempla* di quel che nella vita è dato sperimentare soltanto in modo più spurio o sfumato». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 39.

<sup>68</sup> Con queste considerazioni non abbiamo intenzione di entrare nel merito della *querelle* circa la continuità o non continuità dello sviluppo del pensiero löwithiano. È evidente, tuttavia, che nel porre l'attenzione su elementi specifici che appartengono alla primissima fase della sua produzione e che restano poi centrali per tutto il corso della vita intellettuale di Löwith, argomentiamo in favore di una certa continuità teorica. Ciò non esclude affatto, tuttavia, che lo sviluppo stesso di questi problemi abbia condotto l'autore a posizioni molto lontane da quelle di partenza. Sarebbe del resto difficile negarlo, soprattutto tenendo in considerazione gli eventi storici che ne hanno segnato profondamente la biografia. La nostra ricerca pertanto non è guidata dalla volontà di sostenere una o l'altra posizione, quanto piuttosto dalla convinzione che entrambe debbano essere problematizzate, lasciando emergere, anziché appianarle, tutte le contraddizioni che di volta in volta si presentano.

<sup>69</sup> K. LÖWITH, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., p. 67.

<sup>70</sup> Ivi., p. 56.

si rivela utile, permette infatti di cogliere come, già in questi anni, Löwith rinvenisse nell'apertura all'alterità la propria alternativa al solipsismo idealista, senza però cedere al dogmatismo. Posizione che lo avvicinava già a quello scetticismo che avrebbe rivendicato in futuro come sua prediletta metodologia d'indagine filosofica e, soprattutto, come *ethos*: «Comprendeva la scelta di Agnes nella sua motivazione vitale, ma diffidava della direzione in cui la conduceva»<sup>71</sup>.

Ecco allora che per Fiala il sostegno di cui l'uomo ha bisogno per resistere al «demone della negazione»<sup>72</sup> e guadagnare il contatto con la vita autentica, dal momento che non può trarlo da sé stesso – in questo consiste il grande inganno dell'idealismo, nel quale in certa misura cade anche l'«essere-per-la-morte» di Heidegger –, deve provenire da ciò che è altro da sé: la natura e il suo co-uomo, come già in questo scritto è chiaramente detto:

Chi è completamente disamorato verso sé stesso può fare soltanto una cosa: aprirsi a tutto ciò che è fuori di lui, vale a dire in primo luogo alla natura e ai suoi co-uomini [*Mitmensch*]. “Senza conforto” [*Trostlos*] è dunque solo colui che è talmente avvilito da non riuscire neanche più a rallegrarsi dell'esistenza di qualcos'altro. Di fatto, un *filo d'erba* può salvare un uomo disperato dal compiere il suo ultimo passo. Eppure, il suicida comincia proprio così, chiudendosi al mondo e ripiegandosi su sé stesso. Ma appartiene al senso stesso della vita di essere in un mondo di *propri simili* [*Seinesgleichen*]. Solo questo dà senso alla vita e le dà un significato. Nessuno può farcela da solo. Questa indipendenza è un'invenzione dell'idealismo teoretico ed esistenziale, i cui sostenitori però, se fossero solipsisti effettivi [*faktisch*], dovrebbero allora di conseguenza suicidarsi.<sup>73</sup>

Troviamo qui una chiara anticipazione del tema fondamentale che verrà analizzato da Löwith nella tesi di abilitazione del 1928. Per quanto quel lavoro sia di ben altro tenore, è proprio grazie al *Fiala* che si possono recuperare gli elementi originari tramite cui comprenderlo a fondo. È la centralità della questione antropologica, si potrebbe dire della primarietà dell'ontico, che Löwith si sforza già di sottolineare. Conferma di ciò, oltre che dai passi citati del *Fiala*, può essere rinvenuta in una lettera in particolare, inviata da Löwith il 2.08.27 a Heidegger. Si tratta di un documento, scritto dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit* ma prima della discussione

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 57.

<sup>72</sup> Ivi, p. 72.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 101-102. Per la traduzione di “*Mitmensch*”, termine decisivo nell'opera löwithiana, utilizziamo la formula “co-uomo”, seguendo la scelta adottata da Agostino Cera nella sua traduzione di *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.



della *Habilitationsschrift*, in cui si può leggere il commento löwithiano più esteso, ovviamente di quegli anni, all'opera del maestro:

Le generali riserve che nutro nei confronti di un'analisi che si configuri troppo velocemente come relativa ai "principi" ontologici consistono nel fatto che in una tale analisi le decisive differenze ontico-esistenziali – le questioni d'accento – vadano perdute in una "indifferenza assoluta" (Hegel!) (e ciò in modo conforme alla richiesta di dover trattare in genere dell'esistenza dell'esserci); queste differenze, in qualità di differenze ontico-esistenziali, sono perciò decisive anche per la formalizzazione ontologica – la cui espressione Lei però non fa valere più! Credo che proprio il Suo precipuo modo di scorgere all'interno della problematica del circolo ontico-ontologico [...] debba sì condurre ad ancorare questo movimento dialettico a una fine – "fondandolo" [*fundieren*] –, ma tuttavia non ad un a priori ontologico, nonostante ciò sembri essere la risultanza del fare filosofia (la cosa è lampante nella modalità di distinzione di Husserl tra "essenza" e "dato di fatto", per quanto l'"essenza" poi su un piano fattuale diventi inessenziale, rischio presente però anche allorquando una "ermeneutica della fatticità" assuma i contorni di un'analitica dell'esserci ontologica – nei confronti del Suo lavoro mi sento arrivato a un punto analogo a quello in cui a suo tempo i "monacensi" pervennero nei confronti dello sviluppo di Husserl in direzione della fenomenologia della costituzione – anche se spero di far propria questa svolta in modo meno ottuso dei "monacensi!"); dicevo non di ancorare a un a priori ontologico, bensì a un ontico-antropologico; o, per dirla con il linguaggio della psicologia: non è la filosofia scientifica a "fondare" [*begründen*] e rendere "comprensibili" i motivi originari e le tendenze del filosofare fattuale, bensì sono al contrario questi ultimi che – de facto – "fondano" e "rischiarano" la filosofia stessa.<sup>74</sup>

Tornano qui, esposti in modo più chiaro e diretto, i punti toccati finora. In particolare, l'analogia con il rapporto tra Husserl e i monacensi dissipa ogni dubbio circa il fatto che Löwith, da una parte, riconobbe il passaggio dall'«ermeneutica della fatticità» all'ontologia di Heidegger come un avvicinamento a posizioni di carattere trascendentale; dall'altro, circa la consapevolezza che egli stesso aveva di non volere per il proprio pensiero altro punto di partenza se non quello «ontico-antropologico», in dichiarata polemica con la ricerca di un a priori ontologico. Solo tenendo ferme queste premesse è possibile comprendere i termini in cui Löwith si appropria del metodo fenomenologico e delle finalità che, conseguentemente, si pone con la propria *Habilitationsschrift*.

---

<sup>74</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 140 [tr. it., cit., p. 203].

### 1.1.2 – Il ruolo di Feuerbach e il metodo fenomenologico

Nell'estratto della lettera del 2.08.27 a cui abbiamo appena fatto riferimento troviamo delle considerazioni di notevole importanza circa la questione del fondamento [*Fundament*]. Si tratta di un punto decisivo e, se considerato nella sua complessità, di portata molto spesso sottovalutata. Fondamento, a ben vedere, è ciò che è originario, cioè a dire ciò oltre cui non si può ulteriormente risalire; questa è almeno l'idea che ne ha Löwith in questi anni. Ci sarà modo in seguito di comprendere quanto a lungo – e con quali risultati – Löwith insista su tale concetto nel corso del suo *iter* filosofico, ma è importante soffermarsi su tale nozione già nella tesi di abilitazione per seguirne lo sviluppo.

Ciò che rimprovera ad Heidegger nella lettera è che egli in certo modo rovescia quegli stessi rapporti di precedenza tra la dimensione del teoretico e quella della vita effettiva che nei corsi friburghesi si sforzava di stabilire.<sup>75</sup> Nella tesi di abilitazione, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*<sup>76</sup>, ritroviamo queste considerazioni svolte in modo più ampio, per quanto non

---

<sup>75</sup> È lo stesso Löwith a confermare che egli recepisce *Sein und Zeit* come un passo indietro rispetto alle acquisizioni dei corsi friburghesi. Conclude infatti una lettera a Heidegger del 17.08.27 dicendo: «[...] Se ha voglia Le racconterò poi qui dei miei progetti al riguardo – “antropologia” – motivo per cui per me è una fortuna non aver cominciato a studiare da subito “ontologia”, bensì “ermeneutica della fatticità”». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 147 [tr. it., cit., p. 211]. Ora, tuttavia, Per quanto non sia in questa sede di primaria importanza discutere circa la bontà della prima comprensione löwithiana di *Sein und Zeit*, dal momento che ciò che ci interessa è comprendere il modo in cui questa influì sullo sviluppo della sua opera, al di là della sua correttezza, ci pare tuttavia doveroso riportare, seppur limitatamente ai luoghi che ci sembrano più importanti per ragioni di spazio, la risposta che lo stesso Heidegger diede a Löwith – in una lunga lettera del 20.08.27 – in merito alla critica che egli gli mosse: «Per rispondere brevemente a ciò che Lei scrive sul problema della fondazione ontica della filosofia come ontologia: innanzitutto ho continuamente sottolineato fino alla monotonia la co-originarietà di esistenza, gettatezza e deiezione e conseguentemente ho sviluppato l'essere dell'esserci come cura. Il “nucleo” [*Ansatz*] dell'ontologia fondamentale pertanto non sono le prime dieci pagine, bensì l'intero trattato. Ciononostante affermo: l'analitica dell'esserci è esistenziale – ovvero tratta a partire dall'esistenza [*Existenz*], e nella fattispecie perché l'analitica “preparatoria” dell'esserci (non l'antropologia ontologica!) mira unicamente alla chiarificazione della comprensione dell'essere propria dell'esserci. Questa comprensione deve essere esplicitata anche nell'esserci stesso. La questione è dove e come io possa ottenere l'orizzonte di interpretazione di questa comprensione. [...] Anch'io sono convinto che l'ontologia sia da fondare solo onticamente e credo che nessuno prima di me abbia visto ed espresso ciò coerentemente. Ma fondazione ontica non significa indicare un ontico qualsiasi e ricorrervi – bensì è possibile trovare una base per l'ontologia solo sapendo che cosa questa sia e come essa in un secondo momento e in quanto tale si lasci demolire. I problemi della fatticità per me continuano a persistere fin dagli inizi friburghesi – solo che ora sono diventati molto più radicali e calati nelle prospettive che mi guidavano già a Friburgo. Non è affatto un caso che mi occupassi continuamente di Duns Scoto, del medioevo e indietro fino ad Aristotele. E il metro di giudizio del lavoro non sono le affermazioni fatte in una *Vorlesung* o in una *Übung*. Prima di ottenere qualcosa come la fatticità come problema ho dovuto insistere con forza sul fattuale. L'indicazione formale, la critica alla dottrina tradizionale dell'apriori, il formalismo e questo genere di cose per me sono tutte ancora presenti, anche se non ne parlo più». Ivi, pp. 149-151 [tr. it., cit., pp. 214-215].

<sup>76</sup> Facciamo riferimento all'opera pubblicata nel primo volume delle *Sämtliche Schriften* (K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in *SS I*), la quale è basata sulla seconda edizione del 1962 (d'ora in poi anche *Das Individuum*). Le differenze con l'edizione del '28 sono: la soppressione del sottotitolo (*Un contributo alla fondazione dei problemi etici*), la dedica a W. Marseille e la sostituzione della premessa con una prefazione

sottoforma di critica diretta – cosa che del resto sarebbe stata particolarmente sconveniente, dal momento che è lo stesso Heidegger a supervisionare il lavoro –, ma celate sotto l’impianto teorico generale, esposto in forma autonoma e positiva, di cui però costituiscono il sostrato necessario.

Già nella densa premessa alla prima edizione<sup>77</sup> Löwith offre un chiarimento della propria posizione rispetto al rapporto tra ontologia e antropologia e, conseguentemente, della propria comprensione del metodo fenomenologico.<sup>78</sup> Comincia infatti con un chiarimento: «il metodo di ricerca del seguente contributo è quello fenomenologico, così come l’autore lo apprese dal suo maestro M. Heidegger»<sup>79</sup>. Continua poi sostenendo che «la ricerca procede in maniera

---

alla ristampa. I curatori delle *SS* hanno tuttavia mantenuto la premessa alla prima edizione e segnalato in nota le variazioni minime all’interno del testo rispetto alla prima edizione. Per quanto riguarda la traduzione italiana, utilizziamo il testo di Agostino Cera (K. LÖWITH, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007) anch’esso basato sull’edizione delle *SS* ma arricchito da due appendici contenenti rispettivamente le traduzioni della premessa alla prima edizione e della presentazione della tesi scritta da Heidegger per la commissione esaminatrice dell’università di Marburgo.

<sup>77</sup> Come si è detto, questa premessa è stata soppressa nella seconda edizione. Le ragioni possono essere diverse e tutte plausibili. Senza dubbio la prima ipotesi è di carattere biografico. Dal momento che l’*Habilitationsschrift* doveva essere funzionale all’ottenimento dell’insegnamento di *Filosofia Sociale* a Marburgo (che del resto riuscì a ottenere), Löwith pose l’accento in maniera decisa sulla propria comprensione del metodo fenomenologico e dell’antropologia filosofica, oltre che sul proprio rapporto con Heidegger, questioni che trent’anni dopo avevano perso buona parte della loro attualità (inoltre il rapporto con Heidegger nel 1962 – anno di pubblicazione della seconda edizione – era del tutto incrinato, ulteriore ragione, da parte di Löwith, per scegliere di sopprimere quella sezione). Infine, si deve anche considerare che il pensiero dell’autore si era profondamente evoluto nel trentennio che separa le due edizioni, ed è quindi del tutto lecito che egli abbia preferito sostituire la prima premessa con una più corrispondente alle sue posizioni di quegli anni. Conferma evidente di ciò è data proprio dalla premessa alla seconda edizione, che si apre con una considerazione chiarissima: «Tanto è piacevole per l’autore vedere riedita dopo trentaquattro anni la sua prima pubblicazione – fu il suo scritto di abilitazione – quanto è imbarazzante, tuttavia, la ristampa di uno scritto, i cui difetti sono divenuti nel frattempo evidenti. Dovesse egli prendere in considerazione il tema oggi, non lo farebbe più isolando la struttura formale del rapporto di “io” e “tu”, bensì nell’ambito di una più ampia connessione con la questione complessiva del rapporto tra uomo e mondo [*Welt*], all’interno del quale mondo-del-con [*Mit-welt*] e mondo-ambiente [*Um-welt*] sono soltanto mondi relativi». K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 14 [tr. it., p. 61]. Ora, pur tenendo conto di ciò, è opportuno sottolineare che quanto detto non sminuisce in alcun modo l’importanza di queste pagine ai fini della comprensione tanto dell’opera, quanto dello sviluppo del *Denkweg* del suo autore.

<sup>78</sup> Le pagine più ricche e istruttive sulla questione del metodo di *Das Individuum* sono senza dubbio quelle di Agostino Cera e Giovanni Tidona. Ci troviamo assolutamente d’accordo con entrambi sul fatto che la fenomenologia löwithiana si contraddistingua da quella dei suoi maestri per il tratto dell’antropologia, di cui Cera in particolare restituisce perfettamente i termini caratteristici. Non crediamo però che Löwith – come sostiene Cera – possa dirsi «tra» Husserl e Heidegger. Tenendo infatti conto del carteggio con Heidegger e del *Fiala*, vorremmo offrire una prospettiva leggermente differente. Ci pare infatti che Löwith si consideri, più che «un passo indietro rispetto a un’adesione piena al modello heideggeriano [...], e un passo avanti rispetto a un eventuale ricaduta nel paradigma husserliano» (A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 39-40), un passo avanti rispetto a entrambi, poiché lo stesso Heidegger, come anche Cera riconosce, con *Sein und Zeit* aveva, agli occhi di Löwith, compiuto un passo indietro rispetto all’ermeneutica della fatticità: «a venir contestato è il passaggio all’ontologia che nella sua pretesa di originarietà finisce col ricadere, proponendone un’ennesima variante, nella “colpa” congenita a tutti gli idealismi: per rincorrere l’essenza, spesso fantomatica, della cosa stessa, smarrire la cosa stessa» (Ivi, p. 44). Sulla critica mossa da Löwith in questo testo a Heidegger si veda anche: G. TIDONA, *Über die Grenzen der Phänomenologie und unterwegs zur Dialogik : Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen : Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, a cura di G. Tidona, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2013, pp. 25-34.

<sup>79</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 11 [tr. it., cit., p. 265].

prettamente fenomenologica, solo nella misura in cui la fenomenologia significa anzitutto un generale ‘concetto di metodo’, non se la si intende, in senso più stretto, come ‘ontologia universale e fenomenologica’»<sup>80</sup>. Esplicitando in nota che le frasi virgolettate fanno riferimento al §7 di *Sein und Zeit*, Löwith intende distinguere la propria ricerca, di natura ontico-antropologica, da quella ontologica di Heidegger, pur restando su quel medesimo terreno, così da presentare la propria posizione come pienamente legittima.<sup>81</sup> In questo senso dev’essere compresa l’ulteriore precisazione per cui, trattandosi di un’antropologia filosofica, «essa implica delle pretese, per così dire, “ontologiche” (sebben di tipo particolare), già solo perché nell’ambito di una connessione strutturale determinata della vita umana – il “rapporto” dell’uno verso l’altro, il loro “l’uno-con-l’altro” – mira ad ottenere una comprensione *originaria* ovvero *fondamentale* per il “senso” dell’esserci umano in generale»<sup>82</sup>.

A questo punto, entrando specificamente nel merito del significato che egli attribuisce al carattere antropologico del proprio scritto, distingue tra l’aspetto metodologico e quello contenutistico delle analisi svolte. Circa il metodo, Löwith afferma:

esse sono antropologiche in primo luogo rispetto alla “originarietà” ovvero “profondità” della loro fonte di comprensione e del loro percorso di comprensione, dal momento che – detto con un’espressione di Feuerbach – ‘hanno come obbiettivo la filosofia, ma dal punto di vista dell’antropologia’ – a differenza e in contrasto con l’intenzione della filosofia “classica”, che voleva essere una filosofia dal punto di vista della filosofia. E in conformità a ciò, questo punto di vista si comprende a partire da quello, perché solo il “fondamento [Fundament]” antropologico della filosofia deve valere come quello veramente degno di fede, fondante o basilare, comprensibile e meritevole di essere indagato.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., pp. 265-266].

<sup>81</sup> Ci troviamo d’accordo in questo senso con la lettura offerta da Jacek Kołtan. A proposito del modo in cui Löwith intende il compito della fenomenologia, egli afferma: «Heidegger vuole ‘lasciar vedere da sé stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da sé stesso’. Questa soluzione è per Löwith accettabile fintanto che la fenomenologia venga compresa come una rigorosa ermeneutica: il compito della fenomenologica consiste per lui [...] nel riflettere criticamente sui pre-giudizi che dominano la nostra comprensione. Una tale fenomenologia decostruttiva non opera mediante alcuna intuizione immediata pura, ma interpreta le manifestazioni della realtà a partire dalla propria situazione storica umana. Piuttosto che il concetto di Essere dell’ontologia fondamentale, è proprio il concetto di manifestazione – che Löwith usa occasionalmente – che corrisponde alla sua problematica fenomenologica». J. KOŁTAN, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 51-52.

<sup>82</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 11 [tr. it., cit., p. 265]. Sull’equazione “originario/fondamentale = ontologico” in Heidegger e Löwith, cfr. A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 44.

<sup>83</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., pp. 12-13 [tr. it., cit., p. 267].

Torna qui, in forma ancora più chiara che nella lettera a Heidegger, quell'idea löwithiana per cui il fondamento debba rinvenirsi nella dimensione ontica, *a fortiori* se l'analisi viene svolta con il metodo fenomenologico. In questo specifico passo, tuttavia, vi è un ulteriore elemento sul quale è opportuno fare un rilievo: il rimando a Feuerbach. Si tratta di un pensatore, lo si può già anticipare, che riveste un ruolo decisivo nell'arco dell'intera produzione intellettuale di Löwith. È sufficiente questo riferimento *en passant*, infatti, per notare come Löwith riconosca la propria posizione nei confronti di Heidegger simile a quella di Feuerbach rispetto alla filosofia classica tedesca. Il portato più significativo del rovesciamento dei rapporti tra soggetto e predicato operata da Feuerbach è, almeno secondo l'idea che ne ha Löwith in questi anni, quello di aver aperto alla filosofia la via della *Sinnlichkeit*, cioè di aver restituito alla dimensione della finitezza una dignità pari – se non superiore – a quella che la tradizione moderna aveva attribuito, fino a quel momento, all'assolutezza.

Sosteneva provocatoriamente infatti Feuerbach nel '39: «Hegel incomincia con l'essere, cioè col concetto di essere, o con l'essere astratto; perché io non devo poter cominciare con l'essere stesso, cioè con l'essere reale?»<sup>84</sup>. Evidentemente Löwith rinveniva in questa intenzione feuerbachiana di «cominciare con l'essere reale», cioè con l'essere finito e dunque l'uomo – di qui la filosofia «dal punto di vista dell'antropologia» –, una profonda analogia con la propria idea di fenomenologia ontico-antropologica, laddove Heidegger restava invece ancora troppo legato alla filosofia «dal punto di vista della filosofia»<sup>85</sup>. In Feuerbach, tuttavia, Löwith trova anche gli strumenti per dar forma concettuale a quella intersoggettività che nel *Fiala* si mostrava ancora in modo non strutturato. Sostiene ancora nella premessa che le sue analisi «sono antropologiche in secondo luogo (in senso più stretto, tematico), in quanto sviluppano i fenomeni in discussione dell'essere-l'uno-con-l'altro, a partire dalle problematiche *effettive* [*faktisch*] delle manifestazioni [*Erscheinungen*] quotidiane della vita umana»<sup>86</sup>. L'Io-Tu feuerbachiano è qui ripreso in senso fenomenologico, dunque nella prospettiva di Löwith in modo ancora più radicale, così come più radicalmente che in Feuerbach egli affronta la questione etica, dal momento che non si occupa «né di 'valori' etici né di una 'genealogia della morale' e di 'bene e male', bensì della struttura formale dell'essere-l'uno-con-l'altro», cioè del

---

<sup>84</sup> L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Sämtliche Werke, II*, hrsg von W. Bolin e F. Jodl, Fromann, Stuttgart 1959, p. 165 [tr. it., a cura di C. Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, Laterza, Bari 1965, p. 116.

<sup>85</sup> Questa considerazione si può ritrovare esplicitamente anche in Kołtan: «non è difficile collegare questa ispirazione feuerbachiana con il problema della filosofia della vita delle prime lezioni heideggeriane, le quali procedevano in direzione di una distruzione del modello della soggettività chiusa. Löwith si concentra qui su una decostruzione metodica della concettualità monologica per illuminare il senso più ampio del fenomeno della vita». J. KOŁTAN, *Der Mitmensch*, cit., p. 56.

<sup>86</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 13 [tr. it., cit., p. 267].

«terreno presupposto da ogni etica» che «in quanto antropologico, è *eo ipso* un terreno eticamente rilevante»<sup>87</sup>. È la natura stessa della tematica intersoggettiva, dunque, a conferire alla ricerca nel complesso la sua caratterizzazione etica:

la struttura dei rapporti di vita [*Lebensverhältnisse*] umani, infatti, si sviluppa in quanto gli uomini si rapportano [*sich verhalten*] l'uno all'altro e questo rapportare, questa condotta [*Verhalten*] implica un atteggiamento-fondamentale [*Grund-haltung*] umano, ossia un "ethos", che è il tema originario dell'"etica" e che, da parte sua, si esprime solo perché l'uomo si rapporta, cioè come co-uomo ai suoi co-uomini. [...]. Ogni filosofia, anche se non discute affatto di morale e di etica ed evita queste parole, possiede un tale *ethos*, che determina gli uomini come uomini e cioè nel contempo come co-uomini.<sup>88</sup>

A queste considerazioni preliminari, dunque, Löwith fa seguire una vera e propria *Einleitung*, utile a chiarire la posizione della propria ricerca rispetto allo stato dell'arte in quel momento in Germania. Già dal sottotitolo dell'introduzione, egli espone il nocciolo della questione, cioè che «La storia della filosofia moderna non pone in questione il mondo-del-con in maniera fondativa [*grundsätzlich*]. Il suo problema formale di fondo è quello della relazione del "soggetto", cosciente di sé, verso gli "oggetti"»<sup>89</sup>.

Viene esplicitato così che per analizzare il mondo-del-con nella sua dimensione propria («in maniera fondativa»), Löwith ha bisogno di confrontarsi criticamente con la tradizione soggettivista moderna, la quale, a partire da Cartesio, ha sempre considerato l'io come fondamento epistemologico e ontologico, «che poi l'essenza della soggettività autonoma venga costituita come 'sum' del 'cogitare' (Descartes) oppure come 'coscienza pura' (Husserl), come 'autonomia morale' (Kant) o come 'spirito' (Hegel) o anche come esistenza del 'singolo' (Kierkegaard), ciò risulta di secondaria importanza rispetto alla derivazione unitaria di tutte queste posizioni da un'auto-coscienza intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto»<sup>90</sup>. Poiché il pensiero moderno si è mosso «in

---

<sup>87</sup> *Ibidem* [tr. it., Ivi, p. 268]. Vi è anche un luogo della recensione che Gadamer pubblicò di *Das Individuum* già nel 1929 sulla rivista «Logos» utile a comprendere questo punto: «Queste analisi sono 'fenomenologiche' nella misura in cui non sviluppano i problemi secondo la linea concettuale prevalente dell'etica, ma a partire dalla problematicità fattuale della vita quotidiana degli uomini». H-G. GADAMER, *Ich und Du (Karl Löwith)*, in *Gesammelte Werke, Bd. 4*, J. Mohr, Tübingen 1987, p. 234.

<sup>88</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 13 [tr. it., p. 268].

<sup>89</sup> Troviamo queste parole nell'indice della prima edizione e non nella ristampa (utilizzata per la pubblicazione delle *Sämtliche Schriften*, cui ci stiamo riferendo). Vengono riportate anche nella traduzione italiana di A. Cera. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei Masken Verlag, München 1928, p. IX [tr. it., cit., p. 63].

<sup>90</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 17 [tr. it., cit., p. 65].

direzione di uno sviluppo dell'*autonomia dell'individuo* nei confronti della natura (mondo-ambiente) e della società (mondo-del-con)»<sup>91</sup>, il primo guadagno teorico derivante dall'uso del metodo fenomenologico, risulta, per Löwith, la scoperta dell'intersoggettività come condizione co-originaria alla soggettività, se non addirittura precedente in quanto necessaria perché questa si costituisca: «Il suo esserci [*Dasein*]<sup>92</sup> è determinato una volta per tutte (completamente e senza il suo intervento) attraverso l'esserci degli altri, già solo per il fatto che senza l'esserci stato di determinati altri esso non ci sarebbe affatto e non sarebbe così come è [...]. Se dunque ci interroghiamo riguardo agli altri, ovvero al mondo-del-con, questa domanda implica quella relativa all'uno per il quale gli altri sono 'altri' ed un 'mondo'; in altre parole, ci si interroga sul loro essere-l'uno-con-l'altro [*Miteinandersein*]<sup>93</sup>.

Löwith sostiene però che, tra le pubblicazioni contemporanee alla sua prima opera, il tema dell'intersoggettività, fatta eccezione per il caso particolare di Hermann Cohen<sup>94</sup>, non viene affatto affrontato in termini fondativi. Viene sì, giustamente, trattato all'interno della sfera dell'etica, ma quest'ultima ormai è «una disciplina della filosofia che, malgrado Kant, è divenuta secondaria»<sup>95</sup>. Rispetto a questo aspetto, Löwith è chiarissimo nella già citata premessa alla prima edizione, in cui spiega che le analisi da lui condotte, dal punto di vista contenutistico, sono antropologiche

---

<sup>91</sup> *Ibidem* [tr. it., *Ibidem*].

<sup>92</sup> È lo stesso Löwith a chiarire che l'uso che fa del termine *Dasein* – come di altri termini che in Heidegger hanno un significato determinato – è quello comune, da non fraintendere dunque con il significato che assume in *Sein und Zeit*. Proprio rispetto a questo, inoltre, è estremamente interessante ai nostri fini sottolineare che la restituzione löwithiana di certi concetti centrali della sua esposizione venga espressa attraverso il vocabolario dello Heidegger friburghese, piuttosto che di quello di *Sein und Zeit*: «Sul piano terminologico bisogna osservare anticipatamente che in seguito le espressioni: “mondo (*Welt*), “esserci” (*Dasein*), “esistenza” (*Existenz*), “essere-l'uno-con-l'altro” (*Miteinandersein*), “essere libero” (*Freisein*), ma anche: “originario” (*Ursprünglich*), “primario” (*primär*), ecc. non saranno identiche, relativamente al loro senso, alle consonanti espressioni in *Essere e tempo* di Heidegger, dove vengono concepite in un senso completamente determinato, benché universale. Come delimitazione rispetto al concetto lì fissato di “Esserci”, resteremo intenzionalmente fedeli all'espressione popolare: esserci “umano” ossia *vita* [corsivo nostro], sebbene il significato ontologico-esistenziale di quest'ultima non abbia ancora, per il momento, la richiesta determinatezza». Ivi, p. 12 [tr. it., cit., p. 266].

<sup>93</sup> Ivi, p. [tr. it., cit., p. 63].

<sup>94</sup> Il caso di Cohen è significativo per Löwith poiché egli è l'unico che – almeno tra gli autori di quegli anni – pone l'etica al centro del proprio sistema (anziché la logica o l'ontologia). Dunque Cohen è il solo che riconosce il corretto valore fondativo alla questione dell'intersoggettività, per quanto in termini profondamente diversi da Löwith: se nel caso di Cohen l'etica ha un ruolo fondativo in conseguenza del fatto che alla base dell'idealismo critico vi è l'idea del bene; per Löwith invece è dall'analisi fenomenologica delle manifestazioni di vita quotidiane che si ottiene il carattere fondamentale dell'intersoggettività. Data la vastità della questione, ci sia concesso di rimandare a F. ORECCHIO, *Dio, uomo e mondo: Hermann Cohen e Karl Löwith*, in «Archivio di Filosofia», LXXXVIII, 1, 2020, pp. 135-147. Sul giudizio circa l'etica come disciplina nel Löwith di questi anni, ci sembra che il passo più chiaro sia quello già citato dalla premessa alla prima edizione, in cui egli afferma che un'analisi che si occupi del *Miteinandersein* in termini fenomenologici non solo afferisce all'ambito etico, ma lo fa nel modo più radicale, toccando il «terreno presupposto da ogni etica».

<sup>95</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., pp. 16-17 [tr. it., cit., p. 64].

In quanto sviluppano i fenomeni in discussione dell'essere-l'uno-con-l'altro, a partire dalle problematiche effettive [*faktisch*] delle manifestazioni quotidiane della vita umana. Al fine di porre un fondamento [*Grund*] antropologico, esse ritornano alle più elementari connessioni strutturali della vita umana – alle trivialità. Questi elementi fondamentali (qualcuno e qualcosa; l'uno e l'altro; l'altro in seconda e terza persona, come “alter” e “alius”; l'un-l'altro; rapporto; vicendevolezza, ecc.) vengono per lo più tralasciati dall'etica, dall'antropologia, dall'ontologia e dalla logica come qualcosa di ovvio e per questa ragione sorgono i problemi apparenti, che occultano le problematiche reali.<sup>96</sup>

Questo misconoscimento della centralità della questione intersoggettiva – e dunque etica – viene considerato da Löwith a tutti gli effetti un portato strutturale della modernità, motivo per cui, nel tentativo di ancorare la propria ricerca a un precedente storico, egli è costretto a rivolgersi ancora a Feuerbach, il solo che – al netto di alcune criticità<sup>97</sup> –, «nei suoi *Principi della filosofia dell'avvenire*, intraprese [...] il tentativo programmatico di porre su un terreno nuovo il problema formale dell'idealismo (soggetto-oggetto)»<sup>98</sup>. Con questo tentativo Feuerbach si mosse in una direzione del tutto estranea a quella dei suoi contemporanei, tale per cui, dice ancora Löwith, «la storia della filosofia ufficiale restò completamente indifferente ai *Principi* [...]. In particolare, nel suo appiattimento gnoseologico, essa è rimasta talmente irretita del problema soggetto-oggetto che un approccio storico al problema del mondo-del-con risulterebbe un'impresa artificiosa»<sup>99</sup>. In questa considerazione, Löwith giustifica quindi la propria scelta di non sviluppare nel proprio scritto una ricostruzione storica del suo oggetto d'analisi, ma di svolgere le proprie riflessioni in termini speculativamente autonomi, a partire da Feuerbach, al quale non a caso è dedicato il primo capitolo dell'opera, poiché «si dimostra come nessun altro adatto allo scopo di indirizzare lo sguardo verso il nostro tema»<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 13 [tr. it., ivi, p. 267].

<sup>97</sup> Tali criticità vengono esplicitate da Löwith nel § 11 di *Das Individuum*. Come sostiene Franceschelli (Cfr., O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008, pp. 23-27), Löwith, in linea con il proprio proposito di conferire all'io-Tu una dimensione *fondativa*, muove a Feuerbach l'obiezione di non aver pienamente colto il rapporto di precedenza della *Mit-welt* sulla *Welt*. «Certamente anche 'noi due' siamo nel e presso il mondo universale di ciò di cui ci si prende cura pubblicamente l'uno-con-l'altro; tuttavia il mondo nel quale autenticamente esistiamo è esclusivamente il 'nostro' mondo»; K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 73 [tr. it., cit., p. 131]. L'aspetto veramente interessante – e anche speculativamente più delicato, per cui verrà approfondito in seguito –, è che nell'ultimo Löwith questo rapporto di precedenza sarà totalmente rovesciato. Per quanto riguarda un approfondimento molto preciso delle obiezioni mosse da Löwith a Feuerbach nelle pagine di *Das Individuum* prese in esame, rimandiamo a A. CERA. *Io con tu*, cit., pp. 73-75.

<sup>98</sup> Ivi, p. 18 [tr. it., cit., p. 66].

<sup>99</sup> Ivi, pp. 18-19 [*Ibidem*].

<sup>100</sup> Ivi, p. 19 [tr. it., cit., p. 67].



Secondo l'interpretazione löwithiana sono due i «principi» in particolare che costituiscono la filosofia dell'avvenire di Feuerbach: «il principio del 'sensualismo'»<sup>101</sup> e «il principio dell'«altruismo'»<sup>102</sup>. Entrambi questi principi sono espressione di quel modo preciso di concepire la filosofia che Feuerbach rivendica in opposizione a Hegel e al quale Löwith si richiama per affermare la propria antropologia filosofica in opposizione alla preminenza del «teoretico», a un tempo con e contro Heidegger.<sup>103</sup> Con la rivalutazione della dimensione sensibile Feuerbach svela l'inganno dell'idealismo e della filosofia dell'autocoscienza, tale per cui, sostiene Löwith, «l'identità di pensiero ed essere di Hegel esprime solo l'identità del pensiero con sé stesso. Il pensiero assoluto non esce fuori di sé verso l'essere, perché l'immediatezza dell'essere significa per lui soltanto un non ancora dell'essere-mediato (cioè attraverso il pensiero)»<sup>104</sup>. Löwith, dunque – ed è bene segnalarlo fin da ora –, individua in Feuerbach non soltanto un filosofo della vita effettiva (o della fatticità), ma anche il teorico per eccellenza dell'immediatezza; quella stessa immediatezza a cui, a suo giudizio, la fenomenologia trascendentale husserliana e l'ontologia heideggeriana colpevolmente rinunciavano, una con il gesto della riduzione e l'altra con l'abbandono della dimensione ontica come fondamento.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Ivi, p. 23 [tr. it., cit. p. 74].

<sup>102</sup> Ivi, p. 25 [tr. it., cit. p. 76]. A ciascuno di questi due principi Löwith dedica un paragrafo distinto. Precisiamo inoltre che in queste pagine Löwith sviluppa il proprio discorso citando continuamente, talvolta anche solo per una parola, dai *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* di Feuerbach, rendendo quasi impossibile riportare l'uno senza l'altro. Ci limiteremo dunque a fornire i riferimenti precisi del testo löwithiano, dal quale è poi possibile risalire ai passi di Feuerbach.

<sup>103</sup> Questa strategia löwithiana è particolarmente esplicita, al punto che si potrebbe essere d'accordo con un giudizio espresso da Heidegger nel *Gutachten* – si badi, molto positivo nel complesso – in cui esprime una «perplexità oggettiva» relativa al fatto che «l'interpretazione di Feuerbach [è] ottenuta con l'ausilio di idee che Feuerbach non ha mai avuto». Nella versione originale, il *Gutachten* è contenuto in M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 199, mentre possiamo leggere la traduzione italiana in K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 272. Non si fa in effetti fatica a cercare nel testo testimonianze di queste forzature interpretative, come quando Löwith sostiene che Feuerbach critica a Hegel «di porre la domanda su soggettività e oggettività da un punto di vista puramente teoretico» (Ivi, p. 23 [tr. it., cit. p. 74]). Per quanto non sia scorretta come considerazione in senso assoluto, infatti, la particolare terminologia scelta, non direttamente attribuibile a Feuerbach, è evidentemente funzionale a ricondurre la portata rivoluzionaria del pensiero di Feuerbach alle questioni affrontate da Heidegger nei primi corsi friburghesi, finendo, se non per stravolgere, quantomeno per snaturare la sua posizione.

<sup>104</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit. p. 23 [tr. it., cit., p. 74].

<sup>105</sup> Sulla questione dell'immediatezza è bene spendere alcune parole già da ora. Avanziamo infatti l'ipotesi interpretativa per cui Löwith, seppure certamente in una forma ancora semplicistica rispetto al modo in cui affronterà la questione nella fase matura del suo pensiero, già considera l'immediatezza un elemento di primaria importanza sia nell'economia del pensiero di Feuerbach che del proprio. Per quanto sia indubbiamente vero, come sostiene Cera, che il Löwith di *Das Individuum* non offra alcuna elaborazione critica della nozione di immediatezza – che nel passaggio da Hegel a Feuerbach perde il suo connotato di «non ancora mediato (*un-vermittelt*)» per divenire il «non-ulteriormente-mediabile (*un-mittel-bar*)» (A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 74); ciò non significa che Löwith ignori questa evoluzione, anzi. Sosteniamo infatti che Löwith si appropri della nozione di immediatezza feuerbachiana con piena coscienza – certamente anche con la finalità di implementarla – poiché estremamente funzionale a confermare la propria idea di fenomenologia come metodo rivolto direttamente e irriducibilmente al fenomeno nella sua fatticità. È evidente che l'interesse di Löwith in queste pagine non tocchi la natura, come

Rinvenire nella storia del pensiero un precursore cui rifarsi per affrontare il tema dell'immediatezza, dunque, è una priorità assoluta per Löwith, il quale intende svolgere la propria analisi del mondo-del-con a partire dall'esperienza della vita quotidiana. Egli chiarisce subito infatti il carattere dell'immediatezza in riferimento alla sensibilità per come si presenta in Feuerbach. Lungi dall'essere «*Gedankenlose* (priva di pensiero)», la sensibilità – che non prevede mediazione – è piuttosto ciò che permette al pensiero stesso di uscire fuori di sé e confrontarsi con ciò che è altro da sé: «esso si rettifica, si amplia, si apre per mezzo dell'intuizione sensibile che sospende il pensiero, determinandolo adeguatamente»<sup>106</sup>. Essa quindi non rappresenta l'opposto del pensiero come Hegel riteneva; non soltanto gli è complementare ma, a ben vedere – ed è esattamente questo il punto cui Löwith vuole portare Feuerbach –, ha un ruolo addirittura fondativo. Che Löwith avesse particolare interesse nel sottolineare il ruolo pionieristico di Feuerbach rispetto a questo rovesciamento del rapporto tra sensibilità e ragione – o anche tra natura e spirito – lo si può provare anche facendo brevemente riferimento a uno scritto contemporaneo all'*Habilitationsschrift*, dedicato non a caso proprio al filosofo bavarese. Si tratta del testo *Ludwig Feuerbach un der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, che costituisce la lezione di prova che Löwith sostenne a Marburgo nel 1928, anch'essa propedeutica all'ottenimento dell'incarico di insegnamento. Qui Löwith scrive: «Questo fondamento naturalistico della spiritualità, che fino ad allora era stato considerato inaccettabile, divenne filosoficamente legittimo nello sviluppo del XIX secolo – anzitutto in Feuerbach, Schopenhauer, C. G. Carus, E. v. Hartmann e con particolare enfasi in Nietzsche. [...] Non c'è nulla che rappresenti più chiaramente questo rovesciamento nella storia della filosofia della *posizione di Feuerbach nei confronti di Hegel*». <sup>107</sup> La lezione di prova può del resto pacificamente considerarsi un ampliamento dei passi dedicati a Feuerbach in *Das*

---

accadrà con “la svolta” cosmologica, ma ciò non significa – come sostiene Cesa – che egli qui riconosca in Feuerbach un interesse esclusivo per l'intersoggettività a scapito dell'immediatezza. Non è infatti grazie al rovesciamento dei rapporti predicativi tra pensiero ed essere che Feuerbach approda all'Io-Tu mettendo in discussione lo statuto autarchico dell'Io idealista? E tale rovesciamento, non proviene da una riabilitazione della *Sinnlichkeit* interamente fondata sull'immediatezza come accesso immediato – e irriducibile – alla dimensione materiale e finita della realtà? Poiché è Löwith stesso a offrire una tale ricostruzione, sia in *Das Individuum* che nel contemporaneo *L. Feuerbach un der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, di cui parleremo a breve, ci pare che sia più corretto sostenere la tesi per cui Löwith, negli scritti maturi, *recuperi* – senz'altro perfezionandola – l'interpretazione che aveva offerto in questi anni dell'immediatezza feuerbachiana per applicarla alla natura, anziché dire che egli si interessi prima dell'intersoggettività e poi del materialismo di Feuerbach. (Per il confronto con Claudio Cesa si veda C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 156-157).

<sup>106</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 24 [tr. it., cit., p. 75].

<sup>107</sup> K. LÖWITH, *L. Feuerbach un der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *SS V*, p. 4. Il testo venne pubblicato la prima volta in «*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*», 17, 1928, pp. 323-347; riapparve poi invariato nel 1976 in un volume collettaneo dedicato a Feuerbach a cura di Erich Thies. Cfr. E. THIES, (a cura di), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976.

*Individuum*, in cui Löwith sottolinea quegli elementi che ne avvicinano il pensiero alla dimensione della naturalità e in generale della concretezza in opposizione al pensiero astratto<sup>108</sup>, confermando l'idea che Feuerbach rappresenti un riferimento primario di Löwith nel suo complicato percorso di appropriazione e reinterpretazione della filosofia dell'Heidegger friburghese.

Tornando allo scritto d'abilitazione, notiamo che Löwith approfondisce il discorso offrendo un'interpretazione per cui in Feuerbach si possono distinguere «tre livelli [*Stufen*] della 'sensibilità [*Sinnlichkeit*]: l'intuizione [*Anschauung*] teoretica, la sensazione [*Empfindung*] sensibile – la cui forma più originaria è la sensazione sessuale – e l'amore sensibile [*sinnliche Liebe*]»<sup>109</sup>. Conformemente al rovesciamento delle posizioni hegeliane cui Feuerbach mira, per cui il punto d'arrivo del percorso conoscitivo non consiste nell'identità di soggetto e oggetto ma nella differenza, l'ordine di questi livelli – che ricordiamo, non è esplicitamente dichiarato da Feuerbach – è stabilito in base al grado di contatto con il mondo esterno che ciascuno di essi richiede al soggetto conoscente. Dunque l'intuizione teoretica si pone per Löwith al livello più basso, poiché presuppone certamente, per darsi, l'esistenza di un'alterità ontologicamente indipendente, ma non il contatto reale con essa, corrispondendo quindi al grado più soggettivo di conoscenza. La sensazione sensibile è invece a uno stadio intermedio, poiché permette al soggetto di uscire fuori di sé, ma non completamente: ad esempio la sensazione della fame è data dal bisogno di un oggetto esterno al soggetto, pur sperando questi soggettivamente tale sensazione. Infine, «nell'amore e nelle sensazioni quotidiane sta la vera prova ontologica della realtà di ciò che è fuori di me. Solo alla passione che esiste fuori da sé si apre il mistero dell'«essere», giacché dipende esclusivamente da essa il fatto che qualcosa è o non è»<sup>110</sup>.

Questa scala crescente di “modi” della sensibilità, dunque, può essere letta, e così fa anche Löwith, come un percorso che porta dalla soggettività all'intersoggettività. Egli infatti dice che «con ciò giungiamo al secondo fondamento del suo [di Feuerbach] principio antropologico, che ora non si rivolge più contro l'astrazione idealistica dai *sensi* (secondo la loro natura 'aperti al mondo'), ma contro l'astrazione dell'*io* dal *tu*»<sup>111</sup>. Attraverso il recupero della dimensione intersoggettiva, inoltre, il discorso löwithiano si apre a un possibile sviluppo di carattere etico.<sup>112</sup> Il rovesciamento feuerbachiano dei principi fondamentali dell'idealismo implica infatti

---

<sup>108</sup> Cfr. Ivi, pp. 10-12.

<sup>109</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit, p. 24 [tr. it., cit., p. 75].

<sup>110</sup> Ivi, pp. 24-25 [tr. it., Ivi, p. 76 (trad. leggermente modificata)].

<sup>111</sup> *Ibidem* [tr. it., *ibidem*].

<sup>112</sup> lo ricordiamo ancora, per Löwith ogni riflessione che affronti il tema del rapporto dell'uomo con il suo *Mitmensch* è per natura legata a questioni etiche. Cfr. Ivi, p. 13 [tr. it., cit., p. 268].

che non sia il “tu” a mancare di una propria indipendenza ontologica, ma l’“io” stesso, su cui invece si fondava la tradizione moderna. Il mancato riconoscimento dell’alterità impedisce che il soggetto stesso possa ottenere una piena garanzia del proprio statuto. Löwith infatti riporta prontamente alcuni passi feuerbachiani in cui queste considerazioni sono esplicitate: «Ma io affermo che l’io, da cui parte l’idealista, non ha esso stesso alcuna esistenza. L’io reale è soltanto quello a cui sta di fronte un tu e che, a sua volta, di fronte ad un altro io è un tu; mentre per l’io idealistico non esiste alcun tu, come non esiste alcun oggetto (*scilicet* obbiettivo)»<sup>113</sup>. È a partire da queste considerazioni di Feuerbach, che in *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* Löwith afferma:

ancora prima di conoscere me stesso io sono, per *natura*, fondato sull’esistenza di *altri*. Pensando, acquisto solo coscienza di ciò che sono: un ente [*Wesen*] fondato su un’altra esistenza, tutt’altro che un ente senza fondamento [*grundloses Wesen*]. Non l’«Io», ma l’*Io* e il *Tu* è dunque per Feuerbach il vero principio della vita e del pensiero. Il rapporto più reale tra Io e Tu è per Feuerbach l’amore.<sup>114</sup>

I passi fin qui citati chiariscono nel complesso la misura dell’interesse di Löwith nei confronti di Feuerbach: da una parte egli, riportando l’attenzione sull’aspetto concreto della vita, restituisce alla finitezza e alla sensibilità quella dignità che la tradizione le aveva negato; dall’altra, elevando l’antropologia a prospettiva privilegiata del pensiero, conferisce alla dimensione intersoggettiva – e dunque etica – quel valore fondativo che lo stesso Löwith intende evidenziare attraverso gli strumenti della fenomenologia.

### 1.1.3 – L’intersoggettività come dimensione originaria

L’analisi puntuale delle pagine dedicate a Feuerbach ci è servita per illuminare alcune premesse centrali per la comprensione dell’opera löwithiana, che nella sua interezza sarà esaminata in termini più generali e solamente in alcune parti essenziali ai fini della presente ricerca. Nello specifico, è in questa sede rilevante sottolineare quei passaggi dell’opera che permettono di cogliere come, mediante l’analisi fenomenologica, Löwith sostenga la tesi per cui il mondo-

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 25 [tr. it., cit, p. 76].

<sup>114</sup> K. LÖWITH, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *SS V*, p. 18.

del-con costituisca la dimensione originaria dell'esperienza della vita. Poiché inoltre, come è stato anticipato in relazione a Feuerbach, questa tesi subirà profonde variazioni nello sviluppo della produzione intellettuale löwithiana, sarà opportuno sin da subito discuterne le criticità, così da vagliarne al contempo possibilità e i limiti.

Una delle sintesi che meglio restituisce il carattere complessivo di *Das Individuum* appartiene allo stesso Heidegger, che scrisse queste righe in apertura del già citato *Gutachten* con cui presentò il proprio allievo alla commissione esaminatrice dell'università di Marburgo:

La presente ricerca è un contributo alla fondazione dei problemi etici. Essa si propone il compito di mettere in luce il rapporto io-tu, quale fenomeno fondamentale da cui risultano e a cui vanno rinviati, in linea di principio, tutti i problemi dell'etica. Pertanto la questione "che cos'è l'uomo?", alla quale già Kant [...] ha ricondotto tutte le domande della filosofia, ottiene qui una nuova esposizione. Quanto si intende mostrare è che già la domanda antropologica fondamentale *in quanto domanda*, del tutto a prescindere dal tipo di risposta, non può essere posta né nel ristretto orientamento verso un soggetto isolato né in riferimento a questo io isolato nella sua semplice relazione con gli oggetti, dal momento che piuttosto, tanto i rapporti personali quanto anche i riferimenti materiali del soggetto verso il "mondo" si costituiscono sulla base dell'*originario essere-l'uno-con-l'altro* [Miteinandersein] degli uomini.<sup>115</sup>

In queste parole si coglie con estrema chiarezza il proposito che guida il lavoro, cioè di mostrare come, appunto, «tanto i rapporti personali quanto anche i riferimenti materiali del soggetto verso il "mondo" si costituiscono sulla base dell'*originario essere-l'uno-con-l'altro* degli uomini». Il primo passo nello sviluppo di questa tesi, dunque, è evidentemente quello di chiarire in che termini l'intersoggettività si configuri fenomenologicamente come dimensione originaria:

I co-uomini non si incontrano originariamente come personificazioni di una considerazione teoretica o come oggetti liberamente sospesi, bensì nel rapporto dell'uomo con il mondo ed in tal misura "intramondanamente" [*innerweltlich*], come *mondo-del-con* [*Mitwelt*], in orientamento ambientale. Ognuno è in qualsiasi momento da qualche parte, non perché appartenga all' "essenza" di una "cosa della percezione" di essere "*hic et nunc*", bensì perché l'esserci umano, in quanto «essere-nel-mondo», non può non essere in qualche

---

<sup>115</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 197 [tr. it. in, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., pp. 269-270].

posto, esso è sempre in un luogo, esiste spazialmente. [...] Ma questi uomini non si incontrano come qualcosa che “in sé” non appartenga al mondo (e vi compaia solo per caso); piuttosto essi appartengono così tanto al “mondo” da determinarne essenzialmente il carattere.<sup>116</sup>

Il significato di queste parole non necessita di ulteriori spiegazioni. Il punto principale, che Löwith argomenta con numerosi esempi, è che l’esperienza dell’altro non è separabile dall’esperienza del mondo. Di più, a ben vedere l’esperienza del mondo [*Welt*] *in sé* mi è preclusa<sup>117</sup>, ciò che incontro è sempre un mondo determinato dagli uomini che lo abitano.<sup>118</sup>

Per comprendere a fondo questa posizione, ci si dovrà ora soffermare con maggiore attenzione su alcune sezioni del *Capitolo II*, in cui dapprima, come afferma Cera, Löwith «prende in esame la “*Mitwelt* per altro”, operando comparativamente, in modo da far emergere la centralità del mondo-del-con nell’ambito di un confronto tra esso e [...] il mondo in quanto tale, la natura (*Welt*), e il mondo-ambiente (*Umwelt* e *Werkwelt*)»<sup>119</sup>, e successivamente si concentra sulle *Strutture immanenti del mondo-del-con*, come recita il titolo stesso di questa sezione. Una considerazione preliminare all’esame di queste sezioni risulta doverosa: tutta l’impalcatura teorica dell’opera löwithiana, e dunque tutta la sua antropologia filosofica – a ben vedere non soltanto di questo periodo, seppure nel Löwith maturo con diverse sfumature –,

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 29 [tr. it. (leggermente modificata), cit., pp. 85-86].

<sup>117</sup> «Anche come edificio dis-abitato, come città in-animata e come paese dis-abitato il mondo-ambiente è caratterizzato secondo il mondo-del-con [*mitweltlich*] nel senso della privazione, che però non ha bisogno di essere espressa come tale. Così, allorché parliamo di un paesaggio “solitario e silenzioso”, intendiamo con ciò un paesaggio in cui “non si incontra alcun uomo”». Ivi, p. 30 [tr. it., cit., p. 86]. Vogliamo sottolineare già da ora un aspetto che riteniamo centrale rispetto allo sviluppo ultimo del pensiero di Löwith. La tesi qui sostenuta, cioè che l’accesso al mondo in sé è precluso all’esperienza quotidiana, non viene affatto negata dall’ultimo Löwith. Lo sforzo della cosmologia löwithiana è infatti proprio quello di recuperare una esperienza del mondo in quanto tale, invisibile all’interno della *Menschenwelt* (termine che verrà introdotto da Löwith successivamente e che, da questo punto di vista, costituisce un’estensione della *Mitwelt* qui analizzata).

<sup>118</sup> In queste considerazioni relative al rapporto tra *Miteinandersein* e *In-der-Welt-sein* il confronto con *Sein und Zeit* si fa del tutto esplicito, per quanto in generale nell’*Habilitationsschrift* l’utilizzo della terminologia heideggeriana da parte di Löwith sia piuttosto ambiguo. In breve, ad Heidegger Löwith critica di non aver chiarito a sufficienza la co-originarietà di *Mitsein* e *In-der-Welt-sein*, facendo dipendere il primo dal secondo. Esaminare attentamente se il tentativo di critica löwithiano sia riuscito o meno condurrebbe il nostro discorso troppo lontano da ciò che qui ci interessa, cioè le intenzioni da cui l’obiezione prende le mosse. Rispetto a queste, tenendo conto di quanto detto a proposito del *Fiala* e del carteggio, sosteniamo l’ipotesi per cui il ribaltamento dei rapporti di dipendenza tra *Mit-* e *In-der-Welt-sein* miri in realtà a scongiurare l’esito del pensiero di Heidegger – in particolare l’«essere-per-la-morte» come uscita dalla dimensione del *man* impersonale –, riconosciuto da Löwith come di fatto solipsistico. Questa lettura è sostenuta da Donaggio (Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 47-49) e da Agostino Cera, che riassume: «si potrebbe affermare: *per Löwith è l’autentico* (e quindi l’ambito ontico-esistenziale) *a fondare* (soppiantandolo) *l’originario* (quello ontologico-esistenziale) e dunque la sua distanza da Heidegger, che è distanza essenzialmente rispetto alla diversa interpretazione dell’autenticità, *si rivela una distanza originaria*»; A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 103. Per quanto riguarda invece un’analisi più precisa della co-originarietà sul versante heideggeriano, rimandiamo a S. BANCALARI, *L’altro e l’esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova 1999, pp. 126-134.

<sup>119</sup> A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 77-78.

risulta basata sul presupposto, già evidente nel *Fiala*<sup>120</sup>, per cui l'essere umano è segnato da un'irriducibile *Zweideutigkeit*: egli è *animal rationale*, «né naturale né spirituale, bensì *in-naturale*»<sup>121</sup>. Ecco allora che, se da un lato egli è *weltlich*, dall'altro il suo mondo – l'unico che può venirgli incontro – è *menschlich*; se da una parte la sua vita è biologicamente la stessa di quella di un animale o di una pianta, dall'altra «tutte le manifestazioni della vitalità, la più forte delle quali risulta la generale caratterizzazione sessuale della vita umana, possiedono *eo ipso* significato antropologico»<sup>122</sup>. A partire da questo assunto, dunque, parlare di “vita”, tanto quanto parlare di “mondo”, in riferimento all'essere umano vuol dire primariamente parlare di nozioni intrinsecamente relazionali, appunto perché l'eccedenza – l'*in-naturalità* – che lo costituisce rimanda essenzialmente a una dimensione collettiva pre-esistente, storica. Con Dilthey, Löwith afferma infatti:

[...] allorché [Dilthey] contrappone l'autoriflessione dell'uomo storico a quella dell'«uomo singolo», da ciò risulta che il suo concetto dell'essere-storico si trova in una connessione originaria con quello dell'essere-l'uno-con-l'altro. [...] Il fatto che l'uomo sia un'essenza storica «fin nelle più insondabili profondità di sé stesso», non significa per lui che l'esistenza finita del singolo sia determinata temporalmente, ma che ogni individuo è determinato dalla situazione temporale della comunità presente (*zeitgenössisch*). [...] Tanto per Dilthey come per Goethe “la” vita è – al pari del “mondo” – una categoria umana. Essa indica i rapporti di vita (*Lebensverhältnisse*) dell'essere-l'uno-con-l'altro, in forza dei quali l'autoriflessione tanto si amplia quanto si limita.<sup>123</sup>

La trattazione procede così col mostrare tutti gli «intrecci» tra le varie possibili comprensioni di mondo e di vita, al fine di costituire, passo dopo passo, le fondamenta che sorreggeranno l'intero edificio. Tali fondamenta possono riassumersi nell'idea, che Löwith lascia emergere in maniera quasi spontanea dalla moltitudine di situazioni dell'*Alltäglichkeit* che analizza, per cui

---

<sup>120</sup> Nell'espone questa considerazione Löwith riprende chiaramente il *Fiala* che, non lo si dimentichi, sarebbe apparso solamente postumo: «L'espressione radicale della sua incerta-ambigua innaturalità risulta la possibilità, specifica per l'uomo, del suicidio, nel quale la domanda intorno al senso perviene a un esito negativo. Un essere vivente univocamente naturale non può rifiutare la sua propria vita giacché, insieme alla discordanza della sua costituzione d'essere, gli manca la libertà per sé stesso e dunque da sé stesso. Vivendo in modo del tutto naturale, esso può anche solo morire naturalmente; essendo, ha anche già da essere. L'uomo, al contrario, per il fatto di essere in vita, non ha ancora *eo ipso* da essere. E poiché il suo essere-in-vita naturale non coincide già senz'altro col suo voler-essere, dal momento che egli può rifiutare il suo esserci naturale in virtù della sua esistenza spirituale, egli può anche semplicemente *vivere* solo fintantoché vuole *essere*». K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 38 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 94].

<sup>121</sup> Ivi, cit., p. 33 [tr. it., cit., p. 89].

<sup>122</sup> Ivi, p. 32 [tr. it., cit., p. 88].

<sup>123</sup> Ivi, p. 42 [tr. it. (leggermente modificata), cit., pp. 97-98].

la condizione originaria da cui tutto è derivato è da rinvenirsi in quel *Mit-*, che precede tutte le parole fondamentali della sua antropologia filosofica, che Cera non a caso definisce con la felice formula di *Mit-anthropologie*.<sup>124</sup>

È a partire da queste considerazioni che Löwith presenta la questione che dà il titolo all'opera, cioè il rapporto tra «persona» e «individuo». Se infatti la dimensione originaria è quella dell'intersoggettività, allora il sé – l'individualità – dovrà essere ricavato attraverso una mediazione da tale condizione fondamentale. Ciò che ha in mente Löwith è un vero e proprio “ritorno” a sé, come conferma il passo di Schelling, citato *ad hoc*, in apertura dello scritto: «Noi ci svegliamo attraverso la *riflessione*, ossia attraverso il ritorno [*Rückkehr*] forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza *oggetto* nessuna riflessione»<sup>125</sup>. La tesi di Löwith è che l'altro, nella *Mitwelt*, si incontra già all'interno del contesto relazionale, pertanto nel *ruolo* che riveste rispetto agli altri co-umani con cui condivide lo spazio d'esistenza: dunque non come in-dividuo, ma come *persona* [*Person*], da intendere etimologicamente come “maschera”, personaggio teatrale.<sup>126</sup> Nel §10 Löwith infatti sostiene:

Qualcuno è attivo come “poliziotto”, dando informazioni agli altri (per i quali è “poliziotto”); come mendicante, chiedendo l'elemosina agli altri; come cocchiere, trasportando gli altri; come docente, insegnando agli altri, ecc. Ognuno degli altri, quindi, si determina *in lui stesso* in primo luogo proprio perché può avere un rapporto con determinati *altri*. I co-umani non si fanno incontro come molteplicità di “*individui*” essenti per sé, ma come “*personae*” che hanno un “ruolo”, cioè all'interno e per il loro mondo-del-con, a partire dal quale, poi, determinano sé stesse in maniera personale.<sup>127</sup>

Per quanto si tratti di un gesto teorico critico nei confronti della tradizione, nell'introdurre la nozione di “persona” Löwith non ha intenzione di dissolvere radicalmente il *subiectum*: individuo e persona convivono. Per comprendere questo concetto è molto utile la discussione che Löwith offre dell'opera pirandelliana *Così è, se vi pare*<sup>128</sup>, a cui dedica tutto il §23. Pur

---

<sup>124</sup> Di queste parole, che sono *Mitmensch*, *Mitwelt* e *Miteinandersein*, Agostino Cera offre una preziosa disamina filologica e insieme teorica, cfr. A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 287-313.

<sup>125</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 16 [tr. it., cit., p. 63].

<sup>126</sup> Agostino Cera offre un breve ma molto utile approfondimento dell'etimologia di “persona” e del suo utilizzo löwithiano. Cfr. A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 61-63.

<sup>127</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 67 [tr. it., cit., p. 126].

<sup>128</sup> Abbiamo una testimonianza del momento in cui Löwith venne in contatto con l'opera di Pirandello in una lettera che egli inviò a Heidegger dall'Italia il 22 o il 29.8.1925, rivelando al proprio maestro il suo entusiasmo: «Ma più che altro ci sarebbe da imparare da un autore italiano – Pirandello – me l'ha fatto conoscere un parroco in Italia – è un drammaturgo e compositore di novelle molto filosofiche e pensate (è tuttavia l'unico nel suo genere, e ha anche un carattere molto poco italiano – nella misura in cui si possano considerare poco italiani dei pezzi scritti da un italiano nei quali si respira aria strindberghiana). Tra le altre cose ha scritto un'opera teatrale intitolata



riconoscendo alla *pièce* di Pirandello il merito di esporre con la forza propria della drammaturgia quei medesimi concetti filosofici che egli stesso si sforza di veicolare in forma di trattazione, è significativo ai nostri fini il giudizio löwithiano sulla conclusione dell'opera, in cui la signora X (cioè Lina per la signora Frola e Giulia per il signor Ponza), chiamata a dire la verità sulla sua identità, di fatto conferma la verità della sua ambiguità: «Io sono colei che mi si crede». Questa soluzione è agli occhi di Löwith infelice, poiché, al di là delle ragioni prettamente drammaturgiche per cui viene messa in scena, ciò che viene disatteso è l'esito della collisione forzata tra il mondo chiuso del sé e quello aperto del con: «Con la caduta del sipario, si dà l'impressione che il mondo chiuso dei tre che si appartengono abbia resistito fino alla fine, come inviolabile "mondo per sé". Tuttavia, nei fatti, non sarebbe possibile per loro mantenere quella compattezza, dopo che il mondo-del-con li ha costretti, loro malgrado, ad affermarla contro gli altri (e quindi di fronte a sé stessi) come un mondo "chiuso"»<sup>129</sup>.

Pirandello assolutizza quindi la dimensione relazionale fino alla completa dissoluzione del soggetto: ciò che la signora X è in sé perde ontologicamente la propria consistenza, entrando però in conflitto col fatto che la signora X entra in scena «nella sua corporeità, come una persona 'in carne e ossa' [*in ihrer Leibhaftigkeit, als eine Person 'aus Fleisch und Blut'*]<sup>130</sup>. È qui che si concentra la critica löwithiana, cioè sul fatto che Pirandello non tiene conto dell'impossibilità strutturale, legata alla storicità della vita, per cui possa darsi una tale esistenza indeterminata.<sup>131</sup> La conclusione della *pièce* è possibile solo in quanto Pirandello rinuncia ad approfondire l'elemento storico, il solo che potrebbe restituire la genesi dei due rapporti ipostatizzati in mondi chiusi. Con ciò Löwith non vuole contestare la validità del concetto messo in scena, cioè che ciascuno è primariamente il ruolo che ricopre, quanto piuttosto approfondirlo denunciandone le criticità: l'esito cui Pirandello perviene, paradossalmente, in ragione della sua radicalità trascende la dimensione d'apertura della *Mitwelt* cristallizzandosi in due inconciliabili e non vicendevolmente relazionali *Selbst-welten*. «Il motivo essenziale per cui

---

“Così è, se vi pare” [in italiano nel testo] – nella quale sviluppa con estremo nitore, perspicacia e precisione il seguente problema: “cosa l'uno sa veramente dell'altro”. [...] A Marburgo dovrò tradurne letteralmente le parti principali – ma ne vale la pena, e sono stato felice come un bambino nel trovare una conferma così pregnante delle mie analisi riguardanti il mondo-del-con. [...] Pirandello si sforza in tutto il pezzo di rimuovere la domanda iniziale, definita “curiosa”, relativa alla “realtà” e alla “verità” oggettuale dei relati personali e a spostare invece l'attenzione sull'essere “nel” [*in*] rapporto duale stabilitosi tra i “noi” – ovvero sul loro reciproco essere accordati l'uno all'altro nella dimensione del con». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 131-132 [tr. it., *Carteggio 1919-1973*, cit., pp. 193-194].

<sup>129</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 117 [tr. it., cit., p. 173].

<sup>130</sup> Ivi, p. 114 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 171].

<sup>131</sup> Pagine davvero istruttive riguardo alla scelta, felice o meno, di far comparire la signora X sulla scena in relazione al discorso sulla *Mitwelt* e in generale sull'identità, sono quelle di Agostino Cera. Cfr. A. CERA, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in «Estetica. Studi e ricerche», 8, n. 2, 2018, pp. 283-308.

l'impostazione della questione da parte di Pirandello lascia insoddisfatti, è, però, l'assolutizzazione [*Verabsolutierung*] del significato relazionale dei personaggi che stanno in rapporto tra loro»<sup>132</sup>. Pertanto, non si tratta di annichilire il soggetto – o l'individuo –, quanto piuttosto di invertire il rapporto di originarietà. Non è dall'individuo che si giunge alla relazionalità, ma è dalla condizione di relazionalità che si deve, appunto, «ritornare» al sé.

Sulla base delle acquisizioni del §23, di cui Cera sottolinea l'importanza definendolo uno «spartiacque nell'economia dell'argomentazione löwithiana»<sup>133</sup>, nel capitolo terzo dell'opera Löwith abbandona in qualche modo la via maestra tracciata dal suo scritto per sciogliere tale nodo concettuale, per esaminare cioè in che modo possa darsi un «io stesso» e un «tu stesso» all'interno della dimensione intersoggettiva:

Le analisi precedenti rispondevano alla domanda relativa al come qualcuno incontri strutturalmente quel “tu”, da cui i *Principi* di Feuerbach prendono le mosse, come uno tra gli altri, sebbene come un altro particolare (*alter*). Sulla base di questa spiegazione, ora bisognerà chiedersi se “tu” non sia davvero nient'altro che “tu” «della propria scelta» (Humboldt), il mio, ovvero, detto con Feuerbach, il tu *di un io*.<sup>134</sup>

Dal momento che Löwith ha già, nel corso dei paragrafi precedenti cui si richiama, esplicitato che il soggetto non perde la propria autonomia nella dimensione relazionale, si tratta piuttosto di mostrare come questa si manifesti e, soprattutto, in cosa: «la problematica autonomia dell'uno e dell'altro andrà intesa non come un'autonomia *tout court* a) dell'uno e b) dell'altro, bensì come autonomia *reciproca*, ossia da interpretare alla luce di un *rapporto* assoluto [*absolut*]»<sup>135</sup>. La questione si chiarisce meglio nel confronto con altri autori che hanno affrontato il problema, nello specifico Scheler, Ebner e Gogarten.<sup>136</sup> Non potendoci soffermare

---

<sup>132</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 118 [tr. it., *ivi.*, p. 174].

<sup>133</sup> A. CERA, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, cit., p. 305.

<sup>134</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 143 [tr. it., *ivi.*, p. 203].

<sup>135</sup> *Ivi.*, p. 144 [tr. it., *ivi.*, p. 204]. Crediamo opportuno spendere qualche parola circa la differenza tra rapporto *assolutizzato* [*verabsolutiert*] – cioè il caso dei rapporti tra i protagonisti del dramma pirandelliano – e *assoluto* [*absolut*] – che invece ha qui un'accezione positiva. Löwith non è molto chiaro a riguardo, pertanto la nostra è una proposta interpretativa. Riteniamo che per *assolutizzato* debba intendersi quel rapporto in cui due individui autonomi costituiscono una relazionalità esclusiva, tale da irrigidirsi e in certo modo congedarsi dal resto della *Mitwelt*, per la quale diventano irriconoscibili (appunto, è il caso di *Così è, se vi pare*). Con rapporto *assoluto*, invece, ci pare di intendere la dimensione relazionale per sé, sciolta, appunto da ogni tentativo di essere ricondotta a un fondamento ulteriore. In questo senso Löwith, nelle pagine qui prese in esame, risale dal rapporto *assoluto* – cioè originario – alle singole individualità di cui pure è costituito.

<sup>136</sup> È forse in questo punto del testo che si avverte maggiormente l'assenza di Buber dalla trattazione löwithiana. Poiché non vi sarebbe modo di soffermarci sulle ragioni di questa assenza e, soprattutto, sulle possibilità che un confronto teorico con l'opera di Buber avrebbe offerto al lavoro del giovane Löwith, ci limitiamo a rimandare al lavoro di Cera. Cfr. A. CERA, *Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber*, in «La cultura», 2, 2013, pp. 251-281.

sulle singole discussioni che Löwith sviluppa per ciascuno di questi autori, ci limiteremo a riassumere i tratti fondamentali che, variamente, accomunano le loro impostazioni. Anzitutto, secondo l'analisi löwithiana, nessuno di loro tematizza realmente l'autonomia dell'individuo stesso, finendo così per declinare l'alterità del *Mitmensch* come «altro io» (Scheler) o «tu di un io» (Ebner, Gogarten).

Nel caso di Scheler il difetto è di carattere prettamente teoretico, concerne cioè l'impossibilità che la sua presentazione del problema offre di porre l'intersoggettività in termini "fondativi". Secondo Löwith infatti egli non riesce a concepire l'alterità in modo originario, poiché questa viene ricavata a partire da un'analogia che l'io riconosce con gli altri soggetti con i quali condivide lo spazio in cui si trova. Nel caso di Ebner e Gogarten, a cui sono dedicati rispettivamente il §35 e il §36, la critica non riguarda primariamente l'impostazione del problema, quanto il sostrato sul quale si colloca. È la provenienza teologica da cui prendono le mosse questi autori che impedisce a Löwith di accogliere queste riflessioni senza riserve, riconoscendo in questo *Hintergrund* un irriducibile tratto fideistico-dogmatico in conflitto col suo proposito di affrontare il tema nei termini di una fenomenologia antropologica (per quanto, si è detto, secondo un'accezione particolare di entrambi gli elementi del binomio).<sup>137</sup> A tal proposito, è bene sottolinearlo, già comincia a delinarsi in questa scelta metodologica quella propensione per la *skepsis* che ricoprirà nello sviluppo del suo pensiero un ruolo centrale. Rispetto a questo è importante fare un ulteriore rilievo, e cioè che tale inclinazione per lo scetticismo si manifesta in Löwith contestualmente alla stesura della sua opera maggiormente "fenomenologica".<sup>138</sup> È questa una connessione che, a parere di chi scrive, assume una particolare rilevanza anche nel prosieguo della sua produzione, là dove la fenomenologia sembrerà formalmente abbandonata in favore, appunto, di un rivendicato scetticismo.

---

<sup>137</sup> Per entrare nel merito di ogni singola discussione, rimandiamo a A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 221-230.

<sup>138</sup> Il legame tra la *scepsi* e la fenomenologia non è affatto sorprendente. Basti pensare alla provenienza del termine *epoché* dallo scetticismo antico per comprendere quanto a fondo le radici della fenomenologia si nutrano di una *Grundhaltung* scettica, per quanto tale sospensione del giudizio sia comunque orientata verso un superamento del dubbio, piuttosto che verso un radicale relativismo (Cfr. V. VENIER, *Epoché. Husserl e lo scetticismo*, in «Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience», 14, 2019, pp. 44-60). Relativamente alla questione in Löwith, è nostra intenzione sostenere come per un verso – ferma restando una certa comprensione e della *fenomenologia* (di cui si è parlato) e della *scepsi* (di cui si avrà modo di parlare in seguito) – nel suo pensiero le due cose siano intimamente legate, così che anche nella sua fase matura, corrispondente alla svolta cosmologica, la metodologia fenomenologica ricopra un ruolo tutt'altro che secondario; per altro verso che, se vero quanto detto, lo scetticismo löwithiano non prende in alcun modo derive relativistiche, al contrario: intende egli certamente la *scepsi* come un *ethos*, volto però ad esercitare una costante opera di messa in discussione che ha come fine ultimo l'approdo a un punto di riferimento: «*id quod substat*», come Löwith dirà in seguito. Tutto ciò sarà approfondito nei capitoli successivi.

Passiamo quindi ora all'esame della proposta positiva löwithiana e, dal momento che è lo stesso Löwith a sviluppare in questa direzione il discorso, delle sue implicazioni etiche.<sup>139</sup> Come era già stato anticipato, la tesi che Löwith intende sostenere può venire riassunta in questo modo: la persona ha una propria individualità (autonomia) che sorge, e dunque si riconosce, nella dimensione della relazionalità. Per mostrare ciò, tuttavia, il percorso argomentativo segue una serie di tappe, che nel caso di specie hanno Kant come interlocutore privilegiato. Il punto di partenza è quella *Zweideutigkeit*, riconosciuta da entrambi, caratteristica dell'essere umano, la sua in-naturalità, che lo determina in parte come ente di natura e in parte come ente spirituale, dunque libero e pertanto responsabile.<sup>140</sup> A partire dall'ambigua costituzione umana, Löwith chiama quindi in causa implicitamente il celebre imperativo kantiano che afferma: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»<sup>141</sup>, basato appunto sul presupposto che l'uomo sia in grado di porsi da sé i propri fini, differentemente dagli oggetti e dagli animali.<sup>142</sup> Ciò che dunque

---

<sup>139</sup> È qui necessario ricordare alcune cose. I termini in cui Löwith si occupa della questione etica in questo scritto devono essere compresi in linea con quanto esplicitato dal sottotitolo dell'opera: *Un contributo alla fondazione antropologica dei problemi etici*. Da ciò si deve ricavare che Löwith, lungi dal porsi il problema etico in termini normativi, si limita a indicare – coerentemente con l'atteggiamento fenomenologico-*descrittivo* del suo lavoro – il terreno adeguato in cui collocarlo, cioè quello ontico-antropologico che, sulla scorta di quanto detto, è anche il *Fundament* dell'esperienza stessa. Ancora una volta, è forse opportuno riportare il già citato passo della *Vorbemerkung* alla prima edizione, in cui Löwith afferma di non occuparsi «né di 'valori' etici né di una 'genealogia della morale' e di 'bene e male', bensì della struttura formale dell'essere-l'uno-con-l'altro», cioè del «terreno presupposto da ogni etica» che «in quanto antropologico, è *eo ipso* un terreno eticamente rilevante». K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 13 [tr. it., cit., p. 267]. Tenendo conto di questa premessa, crediamo che l'analisi di Pievatolo – pur essendo molto istruttiva –, riconoscendo nel nesso problematico tra ontologia e assiologia la criticità principale dello scritto löwithiano, non si confronti direttamente con il discorso impostato dall'autore, ma con alcune sue implicazioni possibili. Per un confronto rimandiamo a M. C. PIEVATOLO, *Senza scienza né fede: la scepsti storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 62-78.

<sup>140</sup> Già rispetto a questo, che è solo il punto di partenza, si potrebbero aprire innumerevoli discussioni di carattere interpretativo. Nello specifico, come sottolineano Pievatolo e Cera – pur arrivando a due interpreti a conclusioni opposte –, l'ambiguità costitutiva dell'essere umano ha uno statuto profondamente diverso nei due autori: in Löwith l'ambiguità è originaria e data sul piano antropologico, così che è da questa distanza dell'uomo da sé stesso che deve ricavarci un'assiologia (per quanto, come detto sopra, Löwith non compia questo passaggio); in Kant, è «la presenza di una morale del tutto autonoma a determinare, a dirigere, questa scissione costitutiva dell'uomo». A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 253; Cfr. anche M. C. PIEVATOLO, *Senza scienza né fede*, cit., pp. 72-73. Ovviamente questa è solo una delle possibili questioni aperte dalla lettura löwithiana di Kant, che per certi versi può definirsi più una *Umdeutung* che una *Auslegung*, per questo sottolineiamo già che non è interesse di queste pagine entrare nel merito del problema interpretativo. Piuttosto ci interessa: 1. Cogliere l'argomento per cui secondo Löwith l'individualità debba ricavarci dalla relazionalità, 2. Comprendere in che termini ciò abbia a che fare con il discorso etico.

<sup>141</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, Hamburg 1994, p. 52 [tr. it. a cura di Rosario Assunto, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, p. 61].

<sup>142</sup> Interessante la critica löwithiana al tentativo kantiano di sostenere l'immoralità del suicidio, che Löwith riconosce invece, come si è già notato, quale prova principale dell'in-naturalità umana in quanto affermazione della libertà dello spirito contro la naturalità dell'esistenza. Di nuovo, la critica di Löwith è rivolta essenzialmente al dogmatismo, che in questo caso riguarda lo stesso Kant: «[...] Lo sforzo che fa Kant per spiegare il suicidio come atto immorale in linea di principio, ossia che va contro il senso dell'essere umano, sta e cade, però, con la fede, ingiustificabile filosoficamente, che la vita sia un bene affidatoci da Dio, nel qual caso sarebbe un'usurpazione anticipare la sua fine voluta da Dio. [...] Solo sulla base di questa fede, Kant può fondare ontologicamente, in maniera all'apparenza immanente, l'inumanità del suicidio. [...] Senza la fede lì espressa [...],

distingue il tratto specificamente umano è la possibilità, fondata sull'elemento razionale, che ha l'uomo di auto-determinarsi, cioè di elevarsi sopra le inclinazioni naturali e perseguire l'autonoma legge morale: «L'espressione concreta della libertà dell'uomo come fine in sé stesso è quindi l'*auto-costrizione*, il poter-dominare sé (cioè nella propria 'attitudine naturale') e questa autocostrizione è, nel contempo, la definizione del dovere»<sup>143</sup>. Lo stesso discorso può dirsi per il sentimento del rispetto, sia verso sé stessi che verso gli altri, anch'esso morale – come il dovere e la libertà in genere – in quanto contrapposto alla naturalità. Continua quindi Löwith la sua disamina degli scritti etici kantiani su questa linea, giungendo alla conclusione che «dal momento che questa libera auto-attività realizza il senso originario dell'essere in sé, anche l'uomo può conoscersi nel suo essere in sé [...] solo nella misura in cui si conosce in questa libertà del potere (*Können*) e in nient'altro, non per quanto si osservi mediato concretamente. Solo per quanto si 'crea', per così dire, come essere che può determinare sé stesso, egli si conosce nel suo essere in sé [...]»<sup>144</sup>.

È a questo punto che Löwith si inserisce nel discorso kantiano. Egli, infatti, ricollegendosi alla ricostruzione da lui condotta del pensiero di Kant, sostiene:

Il riconoscimento dell'uomo come libero fine in sé stesso è il presupposto per la verità di ogni ulteriore determinazione di ciò che qualcuno è, poiché soltanto questo riconoscere formalmente la sua libertà conosce l'uomo così com'è determinato "in sé stesso", ossia secondo la sua propria possibilità. [...] Il senso primario del riconoscimento e del rispetto non è però il porre su *sé stesso* colui che viene riconosciuto nella sua indipendenza, quanto piuttosto rendergli possibile un libero incontro, fondare un *rapporto* dal carattere vincolante libero.<sup>145</sup>

Con queste parole Löwith chiude la sua ricostruzione e introduce quella che si potrebbe definire – senza per questo minimizzarne la problematicità in termini di "ortodossia" kantiana – una curvatura marcatamente intersoggettiva delle premesse di Kant. Il punto cui Löwith vuole arrivare è chiaro già dal titolo della sezione: *Il rapporto autonomo di ognuno con sé stesso*,

---

non solo non emerge alcuna istanza contro il suicidio, ma esso è, secondo l'idea, il grado estremo della libertà morale di e verso sé stessi. [...] Il modo in cui l'uomo dispone di sé nel suicidio non è affatto quello in cui si dispone di una cosa; piuttosto il suicidio è la possibilità caratterizzante *l'uomo* diventato cosciente di sé come essere vivente che, essendo, non ha *eo ipso* – come gli esseri viventi naturali – da essere [...].». K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., pp. 158-159n [tr. it., cit., p. 221n].

<sup>143</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 162 [tr. it., cit., p. 225].

<sup>144</sup> Ivi, p. 167 [tr. it., cit., p. 230].

<sup>145</sup> Ivi, p. 168 [tr. it., cit., p. 231].

come fine in sé stesso [Selbstzweck], si dimostra [beweist sich] nel rapporto autonomo di qualcuno con l'altro.

Il cuore dell'argomentazione löwithiana non è in effetti complesso da cogliere e potrebbe a questo punto quasi lasciarsi dedurre da sé, si tratta infatti di mantenere ferme le acquisizioni di Kant e di integrarle con le analisi svolte nelle sezioni precedenti dell'opera: «il 'mondo' in cui Kant vede posto l'uomo non è un mondo in cui venga gettato a sorpresa, ma un modo di suoi simili [*seinesgleichen*], ossia un pari mondo-del-con, attraverso il quale ognuno giunge prima di tutto all'esserci ed in seguito all'esistenza responsabile», e «dal momento che l'uomo esiste essenzialmente nel rapporto con altri ed essendo ognuno di questi altri suo pari, il principio morale pone necessariamente una pretesa universale»<sup>146</sup>. Si potrebbe discutere molto sull'interpretazione che Löwith offre di Kant, sulla validità dell'impostazione del ragionamento e in generale sulla correttezza della sua ricostruzione<sup>147</sup>; come detto sopra però, crediamo che sia più utile ai nostri fini sottolineare un altro aspetto della questione, e cioè che nel tentativo di dimostrare come l'autonomia dell'individuo debba ricavarsi dall'originarietà della *Mitwelt*, il discorso löwithiano trovi la sua più naturale dimostrazione in ambito etico. È il riconoscimento stesso dell'umanità – cioè della costituzione ambigua dell'uomo e quindi della sua (possibile) indipendenza rispetto alla dimensione meramente naturale – che sorge dalla dimensione etica, poiché certamente è mediante il sentimento del rispetto e della libertà come dovere – che appunto in Kant si configurano come restrizioni auto-imposte –, che l'uomo si riconosce libero e quindi autonomo, ma sempre a partire dalla relazionalità, dal momento che senza l'altro non si darebbe ragion d'essere di tali restrizioni e verrebbe a mancare la possibilità stessa dell'universalizzazione<sup>148</sup>: perché l'uomo possa riconoscersi nella sua indipendenza – e

---

<sup>146</sup> Ivi, pp. 169-170 [tr. it., cit., pp. 233-235].

<sup>147</sup> A tal proposito rimandiamo ancora agli scritti di Cera e Pievatolo, che contengono le disamine più estese e istruttive del confronto Löwith-Kant in *Das Individuum*. In tal senso, Pievatolo è molto attenta, nel suo testo, a sottolineare le criticità dell'interpretazione löwithiana di Kant, «non filologicamente scorretta, ma fragilmente fondata». In questo senso è molto utile la sua analisi riguardo a quella che abbiamo definito come “curvatura intersoggettiva” delle premesse kantiane. Pievatolo chiarisce infatti che in Kant «in primo luogo va notato che il soggetto che scopre in sé stesso la legge morale come oggetto di ammirazione e venerazione in grado di stare al pari del cielo stellato non è un animale sociale che sta in compagnia con altri ma un singolo completamente solo, anzi, un io che parla in prima persona». Cfr. M. C. PIEVATOLO, *Senza scienza né fede*, cit., pp. 67-68. Per parte nostra, non possiamo che concordare sul fatto che l'interpretazione löwithiana del discorso di Kant sia su questo aspetto particolarmente forzata, d'altro canto però si deve riconoscere che l'acquisizione principale dell'opera di Löwith non è altro che l'originarietà della *Mitwelt*. Ci pare dunque che Löwith si preoccupi più di guadagnare un sostegno per la propria argomentazione che di restituire una fedele interpretazione di Kant. Cfr. anche A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 235-262.

<sup>148</sup> Löwith insiste molto su questo aspetto, ma il luogo che ci pare più chiaro è nel punto *b* del §40: «All'egoismo naturale si contrappongono due cose: in primo luogo il dovere come autocostrizione, che limita l'egoismo dell'inclinazione verso sé stessi, ed in secondo luogo il rispetto di ogni altro come fine in sé stesso, che limita l'egoismo in quanto inclinazione verso sé stessi. Il carattere vincolante della legge morale limita perciò doppiamente, ovvero: 1. La naturale disposizione dell'io ad abbandonarsi alle sue proprie inclinazioni di natura e

dunque come individuo, oltre che come persona –, è necessario che vi sia una pre-condizione relazionale, *inter-soggettiva*.<sup>149</sup>

Prima di abbandonare *Das Individuum*, crediamo sia opportuno discutere due obiezioni possibili – che sono a ben vedere sfumature della medesima critica – all’impalcatura teorica löwithiana. Entrambe mirano a mettere in discussione il concetto cardine dello scritto, sostenendo l’idea che la posizione di Löwith non riesca davvero a emanciparsi dalla tradizione metafisico-soggettivista e finisca quindi col ricadere nel trascendentalismo. In virtù di ciò, dopo aver presentato le obiezioni, tenderemo di argomentare in favore di Löwith, cercando di mostrare come – al netto di certe criticità delle sue posizioni, che pure non intendiamo nascondere o ridurre nella loro problematicità – le contro-obiezioni alle critiche che gli sono state rivolte siano già presenti all’interno del testo stesso e che, mediante un’analisi attenta, possano essere messe in luce con chiarezza. Da questa prospettiva, crediamo che restituire tale confronto sia utile ai nostri fini almeno per due ragioni: per un verso, limitatamente all’analisi di *Das Individuum*, costituisce un prezioso strumento metodologico per indagare realmente limiti e possibilità di questo tentativo del giovane Löwith di offrire un’analisi fenomenologica capace di tener conto della dimensione intersoggettiva; per altro verso, invece, soprattutto in vista degli sviluppi successivi della sua filosofia, ci permette di mostrare come la questione del trascendentalismo – dietro cui Löwith riconosce già dal *Fiala* il pericolo di un residuo di idealismo – sia un problema di cui non solo egli ha piena coscienza in questa prima opera, ma con il quale, pur con tutte le difficoltà del caso, si confronta direttamente.

La prima critica, più nota e discussa – di cui forse l’espressione più chiara può rinvenirsi in Theunissen<sup>150</sup> –, muove contro Löwith la classica obiezione della sostanziale inaggrabilità della precedenza dell’individualità, secondo la quale presupponendo l’originarietà della dimensione intersoggettiva rispetto a quella soggettiva non si può che incorrere in una *petitio principii*, dal momento che essendo per definizione costituita dai suoi *relata*, la relazione sarebbe necessariamente fondata da ciò che dovrebbe fondare. Rispetto a questa obiezione, concordiamo senza riserve con la contro-obiezione di Cera, il quale riconosce a tale critica un

---

2. La naturale disposizione dell’io ad usare gli altri come mezzo per sé stesso». K. LÖWITH, *Das Individuum*, cit., p. 173 [tr. it., *ivi.*, p. 237].

<sup>149</sup> A tal proposito Fazio è estremamente chiaro: «[...] nella radicalizzazione della relatività naturale dell’essere nella reciprocità dell’uno-con-l’altro si è prima o poi costretti a fare i conti con la resistenza che l’altro esercita nei confronti del tentativo di ridurlo completamente alle proprie pretese e di anticiparne compiutamente i bisogni e le aspettative. [...] nel momento in cui riconosco positivamente che l’altro non si esaurisce nell’essere-mio (come “mio” figlio, “mio” marito, “mia” moglie), io stesso cesso di essere dipendente dalla pulsione ad affermarmi in lui, negandone la sua autonomia. Da qui la tesi della genesi intersoggettiva dell’autonomia morale dell’individuo». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano 2015, p. 73.

<sup>150</sup> Cfr. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 431-435.

difetto di formulazione dovuto a una semplificazione delle posizioni löwithiane. Secondo tale ricostruzione, infatti «sostenere, come fa Löwith, la primogenitura/priorità della dimensione relazionale (ed il conseguente accantonamento del trascendentalismo egotistico), sembrerebbe dover implicare *ipso facto* il tentativo di una sorta di *creatio ex nihilo* del “nuovo soggetto” (il soggetto-persona, il co-uomo) da parte della relazione»<sup>151</sup>. Se si volesse formalizzare dunque il dibattito in termini logici, l'accusa di *petitio principii* sarebbe respinta con la contro-accusa dell'argomento fantoccio (*straw man*), oppure, in forma più semplice, si potrebbe dire che la critica non coglie direttamente il punto di Löwith, ma la sua semplificazione, pensata *ad hoc* per essere attaccata. Come si è cercato di dimostrare attraverso la ricostruzione dello scritto infatti, Löwith non intende affatto negare l'individuo nella sua ipseità, si sforza al contrario di comprendere – lo ribadiamo, attraverso un'analisi fenomenologica – come possa rinvenirsi tale autonomia a partire dal mondo nel quale ciascuno si trova ad esistere, cioè la *Mitwelt*. Cera a tal proposito è chiarissimo: «La priorità della persona sull'individuo, sancita da IRM [*Das Individuum*], non è ontologica (l'esserci o il non esserci del concetto di individuo) bensì genealogica: la genesi dell'individualità, che dunque non viene negata in quanto tale, è a carattere personale»<sup>152</sup>. Ci pare che questa distinzione, di cui sosteniamo la validità, possa dirimere la questione. Veniamo allora alla seconda obiezione, a ben vedere meno discussa ma a nostro giudizio altrettanto rilevante e in certo modo anche molto più insidiosa.

In questo caso la critica di trascendentalismo si rivolge alla comprensione della relazionalità stessa come *a-priori*, nel senso che, stando a una ricostruzione schematica del discorso löwithiano, condizione di possibilità dell'esperienza stessa del mondo è la sua connotazione relazionale. Un'ottima formulazione di questa critica la offre Franceschelli: «Eppure, nel valore *fondamentale* assegnato al rapporto individuo-prossimo [co-uomo], viene alla luce la forma in cui una certa preminenza dell'ontologico sull'ontico perdura anche in Löwith: se in Heidegger il fondamento, ‘la *base* del *problema* della natura’ è da ricercarsi nella situazione emotiva e nella capacità di trascendenza dell'Esserci, in Löwith all'*Ek-sistenz* dell'Esserci, e più in generale alla soggettività dell'*Ego*, finisce per subentrare l'intersoggettività di un noi [...]. Se quelle della tradizione e di Heidegger erano ontologie dell'auto-coscienza o dell'*Ek-sistenz* individuale, quella del primo Löwith non riesce a dismettere del tutto i tratti, per dir così, di una sorta di ontologia della coscienza *collettiva*, che consente comunque di concepire o ‘costituire’ il mondo sulla base di un trascendentale: sulle strutture formali dell'inter-soggettività»<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 317.

<sup>152</sup> Ivi, pp. 317-318.

<sup>153</sup> O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., pp. 24-25.



In questi termini è il problema stesso del fondamento che, nuovamente, torna ad essere in questione ed è su questo che si deve orientare la possibile contro-obiezione. Certamente, lo si è visto, Löwith attribuisce alla *Mitwelt* una originarietà che le conferisce lo statuto di fondamento, per dirla con Cera «tutto il testo, in fin dei conti, potrebbe venir letto come un tentativo di sovvertire il principio (che all'apparenza chiama in causa il solo idealismo): *prima il soggetto (l'io) poi il mondo*»<sup>154</sup>. La posta in gioco, da cui dipende la riuscita dell'impresa di Löwith, consiste dunque nel dimostrare che la sua nozione di fondamento [*Fundament*] è ben diversa dal fondamento [*Grund*] di stampo idealista, scongiurando così il rischio di un'inversione solo formale dei rapporti di precedenza, tale da lasciare intatta quell'impostazione di carattere metafisico contro la quale egli si scaglia esplicitamente.

Premettendo che si tratta di una questione molto delicata, della cui criticità è consapevole lo stesso Löwith<sup>155</sup>, crediamo tuttavia che l'unica via per tentare di superare provvisoriamente questa *impasse* – cioè limitatamente a come si presenta in questo scritto – si debba rinvenire nelle questioni relative al metodo, sollevate all'inizio della nostra trattazione di *Das Individuum*. La fenomenologia, declinata in chiave löwithiana, infatti, si presenta come il metodo privilegiato per garantire un'apertura *immediata* alla datità scevra da precondizioni teoriche – anela appunto a toccare il pre-teoretico dei corsi friburghesi di Heidegger –, cosicché, se non ci si sposta da questo *Standpunkt*, la *Mitwelt* deve riconoscersi come *fondamentale* nella misura in cui è essa stessa a darsi come fenomeno originario. Tidona coglie a nostro avviso il cuore della questione: «Il soggetto dialogico di Löwith va anche oltre il *Dasein* heideggeriano: non solo perché la *Umwelt* in Heidegger precede ontologicamente la *Mitwelt*, bensì perché, su un piano molto più fondamentale, il mondo non compare affatto nella costituzione della relazione dialogica. In Löwith [...] il tu non può essere incontrato in – o da – una *Mitwelt di cui ci prende cura ambientalmente* [*umweltlich besorgten Mitwelt*], poiché il tu stesso è il mondo»<sup>156</sup>. Tenendo ferme queste premesse, l'interpretazione che proponiamo suggerisce di intendere la nozione di fondamento in questo Löwith, più che come un residuo trascendentale «che consente comunque di concepire o 'costituire' il mondo», come l'approdo necessario di un radicale

---

<sup>154</sup> A. CERA, *Io con tu*, cit., p. 314.

<sup>155</sup> La testimonianza più forte di questa consapevolezza è data, a nostro avviso, dalla necessità di Löwith di pubblicare, dopo soli due anni da *Das Individuum*, gli scritti *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* (1930) e *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* (1930). In questi saggi, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo, Löwith espone infatti una vera e propria disamina, assai più approfondita di quella presente – a ben vedere solo accennata – in *Das Individuum*, relativa alla propria comprensione del metodo fenomenologico, dello statuto stesso della fenomenologia e del suo rapporto con la tradizione filosofica e, non a caso, del problema del fondamento.

<sup>156</sup> G. TIDONA, *Über die Grenzen der Phänomenologie und unterwegs zur Dialogik : Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, cit., p. 50.

realismo. Altrimenti detto: il fondamento löwithiano non ha la pretesa di essere la base per la *dimostrazione* di una certa comprensione del mondo, ha piuttosto l'ambizione di indicare ciò che si rivela nell'autentico *mostrarsi* del mondo stesso e dunque ciò da cui devono cominciare a svolgersi le analisi.

Avendo ora esaminato gli aspetti principali dell'*Habilitationsschrift* e in generale dei primissimi scritti löwithiani, si tratterà nelle prossime pagine di indagare gli sviluppi del suo pensiero nel periodo a cavallo tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30, caratterizzati in particolare da un'estensione dell'interesse di Löwith dalla dimensione duale a quella sociale.

## 1.2 – Estensione dell'analisi duale: prime considerazioni sul rapporto tra uomo e mondo e storia

Gli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Das Individuum* rappresentano un momento decisivo per la vita e il pensiero di Löwith: se da un lato vi sono tutte le premesse per una felice realizzazione personale in ambito pubblico – oltre che privato, insieme con l'incarico accademico arriva infatti nel 1929 anche il matrimonio con Ada Kremmer<sup>157</sup> –; dall'altro cominciano a percepirsi, anche per gli osservatori più distratti, le prime avvisaglie del rivolgimento politico che di lì a poco avrebbe travolto la Germania. *Mein Leben in Deutschland* è senz'altro il testo privilegiato per osservare, attraverso gli occhi dello stesso Löwith, la tumultuosa temperie culturale dell'epoca immediatamente precedente e subito posteriore all'ascesa al potere di Hitler: ciò che emerge dalla biografia è un clima agitato, nevrotico, in cui anche «un giovane docente che faceva parte del nucleo della nuova generazione accademica», poteva essere considerato dall'oggi al domani «un non-ariano tollerato solo perché aveva fatto

---

<sup>157</sup> Appena tornato dalla conferenza di Davos, Heidegger commenta così, in una lettera del 3 settembre 1929, la notizia del matrimonio: «Caro Herr Löwith! I miei migliori auguri, anche a nome di mia moglie, a Lei e alla sua promessa sposa, di cui mi ricordo molto bene, per il vostro fidanzamento ufficiale. Questo evento mi fa particolarmente piacere per Lei. Non solo e neanche primariamente perché le “condizioni esteriori” per Lei diverranno più semplici e tranquille, bensì perché ciò rappresenterà per Lei un essenziale arricchimento che gioverà anche al lavoro. Il pericolo di un’“esistenza borghese” non è grosso e anzi non sussiste quando ognuno conosce di sé stesso qualcosa di essenziale e lo sa mettere in atto». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 167 [tr. it., *Carteggio 1919-1973*, cit., p. 232].

la guerra, e che insegnava agli studenti delle SA in un'atmosfera di incolmabile distanza»<sup>158</sup>. Tale «*Umsturz*», come è ovvio, condizionò profondamente l'attività di docenza di Löwith, soprattutto tenendo conto del successo non indifferente che le sue lezioni riscossero in prima battuta tra quegli stessi studenti che, poco dopo, gli avrebbero negato la possibilità di continuare a esercitare la professione nella sua terra d'origine. Racconta Löwith con la *brevitas* caratteristica della sua prosa: «E così accadde che per una serie di circostanze particolarmente favorevoli io cominciai a insegnare, e alla mia prima lezione c'erano ben 150 studenti. A nessuno di loro sarebbe mai venuto in mente, allora, di considerarmi un intruso “di altra razza” che bisognava ‘epurare’ dall'università»<sup>159</sup>. Bastano queste poche parole, tanto lucide quanto amare, per farsi un'idea della rapidità con cui le cose precipitarono in Germania. Quella di Löwith, certo – ed è lui stesso ad ammetterlo<sup>160</sup> –, è una prospettiva particolarmente ingenua, poiché non essendosi egli mai interessato di politica, quando fu costretto ad aprire gli occhi e a riconoscere la gravità della situazione il paese aveva già preso una deriva irreversibile; dunque una prospettiva ingenua, sì, ma in un certo senso ideale per offrire una testimonianza “fenomenologica” dei fatti, cioè una testimonianza vissuta in prima persona e misurata direttamente sulla trasformazione, repentina e – per un osservatore poco attento come appunto egli era stato – inspiegabile, del comportamento di amici di vecchia data e colleghi stimati.

In contrasto con la natura distaccata e disillusa che spesso gli attribuì chi ebbe modo di conoscerlo a fondo, Löwith impiegò molto più tempo di altri suoi amici e colleghi nella sua stessa posizione a fare i conti con la minaccia *reale* del regime nazista. In ragione del suo *status* di veterano di guerra, Löwith riuscì a svolgere l'attività di docenza fino ai primi mesi del 1934, altrimenti impeditagli dal decreto nazista del 7 aprile 1933 *Gesetz zur Wiederherstellung des*

<sup>158</sup> *MLD*, pp. 79-80 [*MVG*, p. 111].

<sup>159</sup> *MLD*, p. 66 [*MVG*, p. 95]. Anche Gadamer conferma il successo dell'esordio löwithiano in veste di docente: «Naturalmente per una persona individualista come Löwith l'ingresso nel corpo docente dell'università e, quindi, in una posizione sociale, rappresentò un mutamento radicale nella sua visione della vita [*Lebensgeföhls*]. Egli si rivelò non soltanto un eccellente scrittore, ma anche, a suo modo e a un altissimo livello stilistico, un docente molto efficace». E poche pagine dopo, «Lo stile brillante di Löwith, la sua tecnica della citazione originale, così ben inserita nel corso meditativo della lezione da costituire quasi una specie di rafforzamento della voce, la sicurezza del suo comportamento, l'immobilità del volto, il sarcasmo e l'ironia, a volte appena percepibile, attiravano molti uditori, tanto che tra i teologi circolava la battuta: ‘Löwith, mio dolce veleno’». H-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, cit., pp. 44 e 46 [tr. it., cit., pp. 37 e 38].

<sup>160</sup> «Nei riguardi della situazione politica ero indifferente; per anni non lessi neanche il giornale, e solo molto più tardi scoprii il pericolo minaccioso che veniva dal movimento di Hitler. Politicamente non mi rendevo conto di nulla, come la maggior parte dei miei colleghi». *MLD*, p. 67 [*MVG*, p. 96]. E poi ancora, in merito alle elezioni svoltesi durante «le vacanze invernali del 1932-33», poi vinte da Hitler, Löwith commenta retrospettivamente: «Durante le due belle settimane che passammo [Löwith e la moglie Ada] con loro [il fisico T., di lì a poche settimane dopo fervente attivista del partito, e la moglie] a Lech, abitando nella stessa baita, in Germania imperversava l'ultima battaglia elettorale attorno al nome di Hitler. Poiché Lech si trovava in Austria, furono messi a disposizione degli autobus per portare i villeggianti tedeschi a votare al confine. Come T., anche noi pensammo di non sacrificare neanche un'ora alla politica. Ce ne andammo a sciare, ridendocela dei pochi cittadini che partivano per andare a votare». *MLD*, pp. 73-74 [*MVG*, p. 104].

*Berufsbeamtentums*, il quale appunto escludeva gli ebrei dal pubblico impiego. In molti luoghi del carteggio con Leo Strauss – avviato nel 1932 per ragioni di reciproco aiuto e destinato a durare quarant’anni – traspare come in quegli anni, in Löwith, si scontrassero due anime: da una parte lo sguardo lucido sui fatti, tale da costringerlo a impegnarsi in una serrata ricerca di contatti, raccomandazioni e borse di studio per i paesi esteri più disparati; dall’altra, la riluttanza ad accettare una realtà tanto infelice, testimoniata da brevi esternazioni al nuovo amico che hanno più la forma di un incerto autoconvincimento che di un sincero ottimismo.<sup>161</sup> Del resto, l’anno che Löwith guadagnò in patria servì solo a rendergli l’addio a Marburgo meno doloroso, tanto l’aria si era fatta irrespirabile: «Io e mia moglie lasciammo la casa sul Kirchainerweg senza alcuna nostalgia; il distacco, dopo un anno di nazionalsocialismo, venne spontaneo»<sup>162</sup>.

In questo clima particolarmente teso, Löwith maturò alcune delle sue più importanti acquisizioni in ambito filosofico. Ad accelerare tale processo di crescita intellettuale contribuirono senz’altro tutti gli elementi finora riportati: in primo luogo, in qualità di libero docente, almeno fino al 1931<sup>163</sup>, egli non poteva che adeguarsi all’impegno non scritto di offrire corsi sempre nuovi e – affinché risultassero stimolanti – incentrati sui temi e gli autori più disparati, nell’affannoso tentativo di guadagnare il più alto numero di uditori e conseguentemente un dignitoso arrotondamento di salario.<sup>164</sup> Va da sé che un lavoro tanto intenso si traducesse inevitabilmente in un ampliamento di orizzonti e in una messa in discussione costante delle proprie posizioni. In secondo luogo, e senz’altro questo è il fattore

---

<sup>161</sup> In una lettera del 13 maggio 1933, Löwith scrive a Strauss: «Un destino da emigrante ebreo-tedesco sarebbe l’ultima cosa che vorrei subire e, essendo reduce di guerra, dal punto di vista amministrativo sono tutelato, almeno per ora». E poi ancora il 17 maggio: «Un destino da emigrante sarebbe l’ultima cosa – se necessaria – che mi vorrei riservare». L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, B. 3, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart, 2001, p. 622 e 624 [tr. it. a cura di M. Rossini, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma 2012, pp. 67-68 e 72]. I passi citati sono estremamente rappresentativi di questa doppia psicologia löwithiana poiché inseriti da lui stesso *en passant* in discorsi tutti incentrati sulla discussione delle varie possibilità da percorrere al fine di ottenere finanziamenti di ricerca fuori dalla Germania. Il carteggio con Strauss, sul quale torneremo, costituisce infatti un preziosissimo documento per osservare dall’interno tutte le incertezze e le preoccupazioni dei due giovani studiosi ebreo-tedeschi. Negli scambi che i due ebbero tra il 1932 e il 1935 – vi è poi un salto fino al 1946, interrotto solo da due lettere del ’37 mai pubblicate –, i nomi delle istituzioni cui fare domanda per ottenere un insegnamento e quelli dei docenti cui rivolgersi per stringere contatti sono innumerevoli, e a ciò si aggiungono le vicendevoli preoccupazioni circa la difficoltà di scrivere in una lingua straniera o di presentare un progetto «complessivamente troppo “filosofico”» (Cfr. Ivi, p. 623 [tr. it., cit., p. 70]) per la tradizione e gli interessi accademici dei paesi cui è indirizzato.

<sup>162</sup> *MLD*, p.81 [*MVG*, p. 113].

<sup>163</sup> Löwith insegnò come libero docente dal 1928 al 1931, da quell’anno e fino al 1934 ottenne invece stabilmente l’insegnamento di filosofia sociale. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 55.

<sup>164</sup> Ricorda Gadamer a tal proposito: «Con l’abilitazione il ritmo della nostra vita subì un profondo mutamento. Ogni inizio semestre costituiva un problema angoscioso: il tema scelto si sarebbe rivelato di successo? Se ne sarebbe in qualche modo venuti a capo? [...] Per noi allora molte cose dipendevano proprio da ciò. Un viaggio all’estero, ad esempio, non potevamo pagarcelo con il nostro stipendio ordinario, appena sufficiente per l’esistenza, ma soltanto con il denaro ricavato dalle lezioni, nel caso che avessimo trovato degli uditori». H-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, cit., pp. 45 [tr. it., cit., pp. 37-38]

principale, la piega politica che prese il paese costrinse Löwith a ripensare i termini della sua ricerca filosofica: se fino al 1928 il suo interesse si era volto principalmente al problema dell'intersoggettività nell'ambito ristretto del rapporto duale, gli eventi che lo travolsero in prima persona gli imposero di estendere la propria riflessione alla dimensione della collettività, al rapporto cioè che l'uomo ha con l'altro uomo nel contesto sociale. Più di tutto, però, questi anni si rivelarono decisivi nel momento in cui cominciò a farsi chiara in Löwith la necessità di assumere una posizione filosofica che si opponesse al dilagante storicismo – inteso nel senso deteriore di un pernicioso relativismo –, e che gli permettesse di guadagnare un punto di riferimento fuori dal tempo tramite cui rapportarsi alla mutevolezza degli eventi storici. Egli stesso sottolinea la centralità degli eventi politici rispetto allo sviluppo del proprio pensiero: «Soltanto il fatto compiuto del rovesciamento politico mi costrinse alla revisione dell'indirizzo ideale entro il quale mi ero mosso dagli anni universitari di Friburgo senza sapere dove esso mi portasse»<sup>165</sup>. D'accordo con Donaggio, crediamo che tale «differente modulazione» delle tematiche principali della filosofia löwithiana cui si assiste in questi anni, possa – e debba – senz'altro intendersi come «il precipitato di una riflessione sulle *responsabilità della filosofia*»<sup>166</sup>. È a partire da queste vicende che Löwith, sia detto in termini unicamente anticipatori, si spingerà fino al recupero del *theorein*, inteso come quell'atteggiamento contemplativo – *ethos* lo avrebbe definito in seguito – da opporre al decisionismo del proprio tempo.

### 1.2.1 – Il primo confronto con Burckhardt e la critica dell'ontologia fenomenologica

Procedendo per gradi, vi sono due brevi saggi di questi anni sui quali è importante riportare l'attenzione: si tratta del testo della lezione inaugurale pubblica che Löwith tenne nell'estate del 1928 a Marburgo, *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*<sup>167</sup>, e dei due saggi

---

<sup>165</sup> *MLD*, p. 137 [*MVG*, p. 181].

<sup>166</sup> E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 90 [il corsivo è nostro]. La responsabilità della filosofia, del resto, è anche il titolo che Donaggio utilizza per questo capitolo del suo libro.

<sup>167</sup> Löwith stesso afferma che quella lezione, appunto pubblica, fu ascoltata anche dai suoi genitori, aggiungendo: «da allora mio padre si riconciliò con i miei studi che non danno pane, e si tranquillizzò sul mio futuro». *MLD*, p. 66 [*MVG*, p. 95]. In merito al testo della lezione, venne pubblicato nello stesso anno in «*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*», 6, pp. 702-741, 1928, verosimilmente in una versione modificata – sia nella mole, ridotta, che nelle affermazioni, più prudenti – rispetto all'esposizione orale

già citati, pubblicati nel 1930, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie e Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*<sup>168</sup>. Relativamente al primo scritto, dedicato a Burckhardt, c'è da premettere che tale confronto costituisce senza dubbio uno dei momenti filosoficamente più fecondi della produzione intellettuale del pensatore di Monaco, per tale ragione ci riserviamo di discuterne in maniera più estesa in seguito, attraverso l'analisi del testo del 1936 *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in cui gran parte delle considerazioni presenti nel saggio del '28 vengono riprese e ampliate. Detto questo, è in ogni caso opportuno segnalare alcuni elementi concettuali di questo scritto che a nostro giudizio offrono chiara testimonianza dell'indirizzo di pensiero che la filosofia di Löwith cominciava ad assumere già in questo momento storico.

È ormai opinione diffusa tra la critica che da Burckhardt Löwith abbia tratto, ancor prima che specifiche acquisizioni di pensiero, una generale attitudine esistenziale, un *ethos* della moderazione che gli avrebbe permesso di «ridiscendere dalla “magia dell'estremo” di Nietzsche»<sup>169</sup>. Del resto fu lo stesso Löwith, in origine, a lasciare che tale idea circolasse già tra i suoi amici<sup>170</sup>, basti pensare all'ironico commento di Gerhard Krüger – il terzo allievo di Heidegger, insieme a Löwith e Gadamer, ad esercitare la libera docenza a Marburgo – alla notizia del suo matrimonio, espresso in una lettera dell'8 settembre 1929: «Trovare Lei, l'individuo [chiaro riferimento a *Das Individuum*] in questo nuovo ruolo – trovarla ora *realmente* – è davvero difficile da immaginare per chi ha avuto modo di conoscerLa nella Sua solitudine filosofica che aspira a essere come quella di Burckhardt»<sup>171</sup>. Lungi dal voler ridimensionare l'influenza che l'opera burckhardtiana esercitò sulla visione del mondo di Löwith, che del resto «difficilmente potrebbe essere sopravvalutata»<sup>172</sup>, vorremmo piuttosto individuare gli elementi specifici del pensiero di Burckhardt che già dal '28 cominciarono a

---

tenuta da Löwith (cfr. in proposito E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 164, n. 38). In questa sede faremo riferimento al testo contenuto in SS 7.

<sup>168</sup> *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* venne pubblicato la prima volta in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 11, 1930, mentre *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* venne pubblicato la prima volta, in due parti, in «Theologische Rundschau», 2, 1930. I testi sono riportati in SS 3, cui facciamo riferimento.

<sup>169</sup> *MLD*, p. 172 [*MVG*, p. 182]. Franceschelli commenta infatti, riferendosi alla monografia del '36: «Löwith si è congedato da Nietzsche, volgendosi del tutto alla moderazione e alla scettica distanza che Burckhardt aveva saputo mantenere di fronte al proprio tempo». O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., p. 37.

<sup>170</sup> Già in una lettera a Heidegger dell'agosto 1925, Löwith elogiava la disposizione di Burckhardt verso le vicende umane: «[...] è sorprendente vedere quanto fosse lontano da ogni concezione della storia ottimistica, estetica ed umanistica un uomo così grande e assetato di bellezza da Burckhardt». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 132 [tr. it., cit., p. 195].

<sup>171</sup> L'estratto della lettera è preso da E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 54.

<sup>172</sup> O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., p. 37.

orientare lo sguardo di Löwith. La posizione di Burckhardt nei confronti della storia, in dichiarata antitesi a quella hegeliana, viene da Löwith efficacemente presentata nelle prime righe dello scritto:

Non era interessato principalmente agli antiquari<sup>173</sup> «fatti» della storia [*Historie*], e ancora meno alle «idee» della filosofia, ma al solenne spettacolo della sorte umana così come esso «è sempre stato, è e sarà», secondo le parole di Burckhardt. Alla filosofia in generale e alla filosofia della storia in particolare, Burckhardt pensava poco.<sup>174</sup>

Burckhardt non giudicava infatti la storia come un pensatore, ma come «un uomo che pensa»<sup>175</sup>. La fascinazione che la storia esercitava su di lui non proveniva dai grandi avvenimenti o dai grandi uomini, ma dall'opera semplice e quotidiana della gente comune, poiché è qui che lo spirito umano manifesta la propria identità con sé stesso attraverso tutti i rivolgimenti e le fratture della storia:

nonostante la rinuncia all'interpretazione esatta, storica o speculativo-filosofica della storia [*Geschichte*], le opere storiche [*historische*] di Burckhardt hanno tuttavia un orientamento ben determinato, cioè un orientamento puramente antropologico o, come egli stesso lo definisce, «patologico». [...] Egli definisce «patologico» il suo orientamento [*Betrachtungsweise*] antropologico poiché l'unico punto di partenza possibile per noi è quello dell'«uomo che patisce e che anela».<sup>176</sup>

In questi brevi passi riportati si può già notare il primo dei punti di interesse del saggio. A giudizio di Löwith, Burckhardt si distingue tanto dagli storici che cercano di ricostruire con pedante esattezza i fatti e le vicende passate, quanto dai filosofi della storia, i quali, come Hegel, rintracciano negli accadimenti storici, rigorosamente a posteriori, un principio razionale di unità a partire dal quale tutto lo «spettacolo della sorte umana» possa assumere un senso. Egli tuttavia

---

<sup>173</sup> Burckhardt definisce «antiquari» i maestri del suo passato recente, senza però intendere mai, a differenza di Nietzsche, la cosa in accezione negativa. Costoro, appunto, si relazionavano alla storia «secondo una trattazione antiquaria, ossia con una compiutezza e una ricchezza di particolari concreti che si cercava di ottenere in modo uniforme per ogni singolo aspetto della vita [...]; cosa che era indispensabile per il filologo, e d'altra parte può esser fatta solo da un filologo o antiquario di professione, anche perché solo questi potrà padroneggiare completamente l'economia relativa del materiale». J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, B. 1, hrsg. von J. Oeri, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1910, pp. 1-2. [tr. it. a cura di M. A. Magrini, *Storia della civiltà greca*, Vol. I, Sansoni, Firenze 1974, pp. 3-4].

<sup>174</sup> K. LÖWITH, *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*, in *SS 7*, p. 1.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 3.

non guarda alla storia senza un orientamento, rinunciando al guadagno di un riferimento sovratemporale da cui poter giudicare gli eventi; al contrario – ed è proprio questo l'aspetto interessante –, Burckhardt individua tale riferimento proprio nel manifestarsi costante di «*ciò che si ripete, che è costante e tipico*»<sup>177</sup> nella storia: non le azioni che costituiscono un *unicum* in sé, in grado di generare fratture e differenza tra le epoche, ma quelle che, proprio attraverso queste crisi e questi trapassi, lasciano emergere l'identità con sé stessa della natura umana, sempre soggiacente a qualsiasi forma di produzione spirituale.

Il gesto di Löwith di sottolineare, nel suo breve scritto, proprio questo elemento dell'opera burckhardtiana dev'essere ricondotto al tentativo, che proprio in questi delicatissimi anni prende avvio, di prendere le distanze dal relativismo storico. Burckhardt risponde perfettamente, secondo Löwith, all'esigenza di tenere insieme da una parte l'attenzione antropologica – e la sua declinazione «patologica» è a ben vedere ancora più adeguata allo scopo –, e dall'altra la ricerca di un punto di riferimento necessario ed esterno al tempo tramite cui opporre resistenza alle derive, sempre più pericolose, della contingenza storica. Che vi sia questo interesse specifico nell'analisi löwithiana è ulteriormente confermato dalle pagine dedicate al confronto tra le due concezioni che Burckhardt e Hegel offrono della libertà: «La 'libertà' è anche per Hegel 'l'unica verità dello Spirito', e secondo entrambi si è liberi quando si è 'presso sé stessi'»<sup>178</sup>, tuttavia «ciò in cui, per Burckhardt, risiede positivamente la libertà dell'uomo è esattamente ciò che Hegel chiama libertà 'negativa', e la libertà che Hegel le oppone come positiva è esattamente ciò che Burckhardt, nella lettera citata prima, definiva come 'diventare un vincolato [*unfreies*] ingranaggio azionato dalle oscure forze del presente'. Burckhardt vuole mostrare come l'individuo può diventare libero *dagli* eventi universali della storia *per sé stesso* – Hegel, invece, come l'individuo può diventare libero *da sé stesso per* gli eventi della storia universale»<sup>179</sup>.

Se per un verso Hegel, in nome del principio per cui «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»<sup>180</sup>, riconosce la libertà solamente nella perfetta *adaequatio* dell'azione del singolo allo sviluppo della razionalità universale; dall'altra Burckhardt definisce libera quella

---

<sup>177</sup> Vale la pena di riportare il passo per esteso, poiché è assolutamente centrale per il discorso löwithiano: «Il nostro punto di partenza sta in quell'unico centro permanente, e per noi possibile, ossia l'uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà: per questo le nostre considerazioni saranno, in un certo qual modo, patologiche» J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von J. Oeri, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1910, p. 4 [tr. it., a cura di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002, p. 15].

<sup>178</sup> K. LÖWITH, *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*, in *SS 7*, p. 28.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, p. 24 [tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 14].



personalità capace di sottrarsi, a ben vedere mediante l'esercizio distaccato di una contemplazione del tutto a-politica, alle vicende del proprio tempo. Che Löwith attribuisse un'importanza concreta – e non meramente speculativa – alla questione delle due opposte concezioni possibili della libertà è confermato da alcune esplicite riflessioni presenti nel suo diario di viaggio *Von Rom nach Sendai*. Qui infatti egli riconosce che l'adesione convinta al regime fascista dell'«altrimenti così onesto e leale» Giovanni Gentile – del quale aveva fatto conoscenza diretta a Roma negli immediatamente successivi all'esilio dalla Germania –, dipende in ultima istanza dalla provenienza hegeliana del suo pensiero: egli infatti «[...] tenne il desiderato discorso introduttivo in camicia nera [*schwarzhemdige Einleitungsrede*], dopo che il successo di Mussolini in Abissinia, insieme con la filosofia della storia hegeliana, lo convinsero del fatto che la conquista dell'Abissinia fosse stata l'idea e l'essenza del fascismo 'fin dall'inizio'. [...] Questo plurale della comunità giustifica l'abdicazione degli individui agli eventi che s'impongono con successo, al processo della storia»<sup>181</sup>. Del resto, come si è visto, differentemente da Burckhardt Hegel riconosce come volontà libera solo quella libertà che supera le partizioni dell'intelletto, compendosi in un'unità di soggettività e oggettività, cioè a dire di universalità e determinazione. Tradotto nel linguaggio del diritto, libera è quella volontà in grado di conciliare l'aspirazione dell'individuo alla libertà astratta – libertà come negazione, ancora *in sé* –, con la libertà concreta della collettività – provvista pertanto di un contenuto positivo, libertà *per sé* –, cioè appunto determinata nelle forme *reali* della società civile prima e dello Stato come grado ultimo del suo compimento.<sup>182</sup> È dunque in questa piena ricomprensione del 'momento' del singolo nella totalità dell'apparato statale che Löwith individua l'«abdicazione» agli eventi, cioè *de facto* la rinuncia all'esercizio della propria autonomia intellettuale in favore di un'accettazione incondizionata «del processo della storia».

Evidentemente queste considerazioni verranno da Löwith ampliate e raffinate nella monografia dedicata a Burckhardt, a cui abbiamo già accennato – e in generale nel resto della sua produzione –, ma è stato utile, al fine di far emergere una certa unità di interessi, sottolineare come fossero già presenti *in nuce* nello scritto del '28.

---

<sup>181</sup> K. LÖWITH, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, hrsg von K. Stichweh und U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach 2001, pp. 11-13. Löwith si riferisce al discorso che Gentile tenne al ministro della giustizia tedesco Hans Frank, nella sala Borromini a Roma il 3 aprile 1936. Cfr. anche E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 68-71.

<sup>182</sup> Si confronti questa rapidissima sintesi con l'introduzione (§§ 1-33) a G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 29-91 [tr. it. cit., pp. 20-46]. Naturalmente il discorso di Löwith non pretende di offrire una puntuale confutazione dell'impalcatura teorica hegeliana, quanto piuttosto di metterne in luce le conseguenze implicite.

Gli altri due saggi di cui parleremo brevemente, sul rapporto tra ontologia fenomenologica – e non, si noti, fenomenologia *tout court* – e teologia protestante, vengono qui presi in esame per illuminare un problema specifico, decisivo nell'economia di questa trattazione ma consequenziale rispetto al tema realmente centrale dei due scritti. Ci proponiamo infatti di individuare gli elementi di raccordo tra la questione del fondamento rispetto al problema etico per come era posta in *Das Individuum*, cioè fenomenologicamente secondo i termini di cui si è detto, e lo sviluppo della medesima questione nel saggio su Burckhardt, in cui lo stesso discorso veniva affrontato esplicitamente sul piano della filosofia della storia. È bene dunque esplicitare che l'occasione di questi scritti è data dal tentativo operato a Marburgo da Rudolf Bultmann, in rapporto con lo stesso Heidegger, di utilizzare la fenomenologia heideggeriana, la sua «analitica *ontologico-esistenziale* dell'esserci»<sup>183</sup>, per guadagnare uno strumento neutro tramite il quale volgersi alla comprensione del «*gläubiges Dasein*». In gioco vi è dunque primariamente per Löwith l'annosa questione del rapporto tra filosofia e teologia, specificamente, tra fenomenologia ontologica e teologia dialettica.

Come si è detto, tuttavia, vorremmo esaminare questi scritti da una prospettiva particolare, meno attenta all'esito immediato del discorso löwithiano e più concentrata su alcune considerazioni che si rivelano estremamente utili nello sviluppo successivo del suo pensiero. Ai nostri fini è decisivo che Löwith metta in discussione la possibilità stessa, da parte di una fenomenologia – come quella heideggeriana – che voglia accedere all'essere dell'esserci, di porsi senza pregiudizi rispetto al proprio oggetto così da garantire la neutralità dei propri risultati: «Alla domanda circa la possibilità che la teologia accolga ed assuma l'analisi ontologico-esistenziale dell'esserci bisogna rispondere sollevando, in primo luogo, il problema della *connessione e della differenza tra essere e comprendere ontici ed essere e comprendere ontologici all'interno dell'analisi filosofica stessa*»<sup>184</sup>. Torna dunque subito il discorso, già presentato in precedenza da Löwith, circa la validità della svolta ontologico-trascendentale della filosofia heideggeriana. Più precisamente, Löwith pone la questione sul piano del passaggio dalla fenomenologia «descrittiva» alla fenomenologia «costruttiva», già intrapreso da Husserl prima di Heidegger. Si tratta di un punto estremamente delicato, se infatti «inizialmente il *pathos* specifico della fenomenologia è stato quel *pathos* del tutto non patetico *della mera descrizione e analisi dei fenomeni intuibili immediatamente e dati nella*

---

<sup>183</sup> K. LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in *SS 3*, p. 1 [tr. it. a cura di U. Ugazio, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, p. 111 (per quanto il titolo del volume si riferisca a uno solo dei due scritti, vi sono contenuti entrambi)].

<sup>184</sup> *Ibidem* [tr. it., cit. *ibidem* (traduzione leggermente modificata)].

*prossimità*»<sup>185</sup>, con le *Idee* Husserl introduce un ulteriore sviluppo del suo metodo, sorto dall'esigenza di guadagnare un terreno scientificamente più solido tramite cui accedere ai fenomeni puri: «il metodo della riduzione e dello scoprimento fenomenologici porta, ed è la prima volta che accade, tali fenomeni ad essere dati in modo vero e proprio e fa sì che le cose note diventino conoscenza»<sup>186</sup>. Viene così presentata da Löwith tale evoluzione del metodo fenomenologico attraverso parole velatamente critiche:

[...] solo questi fenomeni della fenomenologia pura della coscienza pura, «resi puri sotto il rispetto trascendentale» mediante determinate riduzioni, sono chiamati a formare, subito all'inizio delle *Idee*, il tema originario di quella fenomenologia, che pretende di essere «scienza che fonda la filosofia»; e, nello stesso tempo, a questa fenomenologia fondamentale è attribuito il carattere di modalità di ricerca che è lontana dal pensiero «naturale», da quel pensiero cioè che opera positivisticamente, nel senso più ampio, con tesi positivamente scientifiche, ed è quindi prevenuto, anche se e proprio perché è vicina al pensiero «originario» e non prevenuto.<sup>187</sup>

Anticipando le conclusioni del discorso löwithiano – che a nostro avviso non condannano affatto la fenomenologia *in generale*, ma solo quella di segno trascendentale –, si può già cogliere in questo paradossale giudizio circa il pensiero «naturale», espresso dal punto di vista della fenomenologia trascendentale e definito appunto come prevenuto e non prevenuto insieme, l'elemento problematico che egli attribuisce a tale fenomenologia, la quale, anziché accogliere il pregiudizio insito in qualsiasi tentativo di comprensione – *a fortiori* di comprensione fondante –, e aprirsi così al mondo nel modo che solo è possibile all'uomo, si addentra nell'elaborazione di un metodo «indipendente e costruttivo», tramite cui «corre il rischio di perdere quanto vi è di specificamente 'fenomenologico' nelle sue interpretazioni»<sup>188</sup>.

In ogni caso, ciò non esclude il fatto che «come punto di partenza è [...] conservato il 'punto di vista naturale' dell'uomo sul mondo, benché sin dall'inizio la prospettiva naturale dello sguardo rivolto ai cosiddetti 'fatti' e alle relazioni di fatto sia stata rigorosamente distinta dallo sguardo filosofico-fenomenologico orientato alle cosiddette 'essenze' e alle connessioni di essenze; e di conseguenza le *Idee*, subito nel primo capitolo, si occupano della differenza e della

---

<sup>185</sup> K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in *SS 3*, p. 34 [tr. it., cit., p. 30].

<sup>186</sup> Ivi, p. 37 [tr. it., cit., p. 35].

<sup>187</sup> Ivi, pp. 38-39 [tr. it., cit., p. 36].

<sup>188</sup> Ivi, p. 40 [tr. it., cit., p. 38].

connessione tra ‘fatti ed essenze’»<sup>189</sup>. Di qui alla trasposizione del problema nel contesto heideggeriano il passo è per Löwith molto breve:

Questa differenza tra essenza e fatto, differenza decisiva per l’idea husserliana di fenomenologia, si ripresenta poi, anche se sostanzialmente modificata, nell’orizzonte di un problema completamente differente, nella distinzione di principio fra rapporto ontico e rapporto ontologico con l’essere e nei corrispondenti modi di comprensione. Mentre però in Husserl la metessi platonica di fatto ed essenza rimane un problema irrisolto, come già notava Natorp nella sua recensione critica delle *Idee*, in Heidegger la connessione fra realtà ontiche, quali ad esempio quelle umane-troppo umane (antropologiche), e le loro «condizioni di possibilità» puramente ontologiche è problematizzata esplicitamente, benché la tradizione specificamente classica della filosofia perduri, anche in Heidegger, nella misura in cui l’iniziale posizione ontica assegnata alla filosofia è qui considerata come un semplice punto di partenza e spinta a progredire verso un’ontologia indipendente retta da un intento concettuale, verso una logica dell’ontico intesa nel senso di una razionalità del reale, cioè di una comprensibilità concettuale.<sup>190</sup>

Si colgono in questo luogo della critica löwithiana molti degli elementi che erano stati già evidenziati in *Fiala* e nell’*Habilitationsschrift*, si deve però anche prestare attenzione a quella sfumatura, già anticipata e a ben vedere niente affatto minima, che viene introdotta in questi saggi. La primarietà della dimensione ontico-antropologica su quella ontologica è infatti ora ricondotta da Löwith alla necessità di riconoscere, da parte della fenomenologia, la sostanziale impossibilità di neutralizzare i pregiudizi da cui parte la comprensione, pregiudizi che sono necessariamente intrinseci alla determinazione storica della vita stessa. Qualora infatti, come nel caso dell’ontologia fenomenologica, si prescindesse da tale constatazione e si tentasse di guadagnare la neutralità dell’esistenza, si ricadrebbe necessariamente nella trattazione tradizionale del problema dell’essere, cioè esteriore alla vita e dunque formale e incapace di renderne conto: «il pregiudizio che guida l’interpretazione dell’esistenza *umana* è però un *ideale di esistenza* preconstituito, mai ‘arbitrario’, ma sempre derivante dalla reale fatticità [*Faktizität*] dell’esperienza di vita umana»<sup>191</sup>. Abbandonato il terreno ontico, la fenomenologia

---

<sup>189</sup> Ivi, p. 39 [tr. it., cit., p. 36].

<sup>190</sup> Ivi, p. 40 [*Ibidem*].

<sup>191</sup> K. LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, cit., p. 3 [tr. it., cit., p. 113 (traduzione modificata)].

può sopravvivere solo come filosofia costruttiva, e dunque idealista. Secondo Löwith la prova può rinvenirsi nello stesso Heidegger:

Già solo la posizione della domanda continuamente ricorrente nell'analitica ontologica di come qualcosa sia possibile, dunque la domanda sulle cosiddette condizioni trascendentali della possibilità di quel che realmente è, domanda con la quale per altro ci si interroga solo in riferimento alla comprensibilità ontologica e non alla possibilità reale dell'ente, tradisce il fatto che anche la comprensione ontologica è una specie di spiegazione costruttiva, anche se completamente differente da quella delle scienze della natura [...]. I fenomeni allora non vengono più descritti e la descrizione non viene condotta in vista di una comprensione esplicita, ma attraverso la rimozione della comprensione immanente alla descrizione, i fenomeni dati sono fin dall'inizio «resi» comprensibili *a priori* e spiegati mediante la loro interpretazione. L'ontologia fenomenologica costruisce sapendo di costruire, sebbene in modo comprendente-esplicativo.<sup>192</sup>

Tenendo conto di queste considerazioni, è bene richiamare l'attenzione al problema che avevamo all'inizio indicato come quello in questa sede più importante: il problema del fondamento. Lo sforzo löwithiano di ricondurre la fenomenologia alla questione ontica, allontanandola dalla sua deriva trascendentale, è teso a scongiurare la possibilità che essa possa ricadere nell'errore idealista di fondare il pensiero a partire dal pensiero, anziché dalla vita.<sup>193</sup> Se infatti si trascura il fondamento naturale dell'esistenza, il fatto cioè che prima di tutto l'uomo è un ente di natura, si corre il rischio di porre come unico fondamento il «sé» che decide per sé stesso, isolato e senza alcun riferimento esterno. È l'accusa di «decisionismo occasionale», intrinsecamente legata a quella di nichilismo – come si avrà modo di vedere in seguito –, a delinearsi in queste pagine e proprio a partire da queste premesse. Dalla lezione kierkegaardiana, secondo Löwith, tanto Heidegger quanto la teologia dialettica avrebbero infatti guadagnato l'assunto per cui ci si debba decidere, a partire soltanto da sé, per un'istanza

---

<sup>192</sup> K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, cit., pp. 54-55 [tr. it., cit., *ivi*, p. 56].

<sup>193</sup> In tal senso afferma Fazio: «Anche al cuore dell'ontologia esistenziale di Heidegger, argomenta Löwith, si lascia riconoscere l'impulso incontrollato ad andare dietro i fenomeni e le loro espressioni della vita umana, a scorgere in essi molto di più di quello che effettivamente è possibile vedere e analizzare: a smascherare un'ultima verità dell'uomo capace di ricondurlo dalla sua deiezione alla sua ultima autenticità. [...] Löwith mette in luce come tutte queste tendenze prendono corpo sullo sfondo di un'opzione filosofica fondamentale, che in qualche modo rovescia l'impostazione della *Lebensphilosophie*, riproducendone tuttavia la logica: separare, nell'interpretazione della vita umana, l'*esistenza*, assunta come il tratto più originario e autentico dell'uomo, dai *fondamenti naturali* della vita umana». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 59-60.

«che rimane impenetrabile finché non ci si decide per essa, giacché decidersi per essa significa anche comprenderla»<sup>194</sup>, per usare le parole di Ugazio.

È di nuovo rispetto alla questione della morte che il discorso si fa esplicito. La morte può assurgere a possibilità «più propria» – e in generale può essere considerata una *possibilità* – dell'esserci solamente all'interno di un orizzonte di pensiero specifico, fondato su premesse determinate. Lungi dall'essere scevra da pregiudizi, questa «fissazione esplicita della morte come suprema istanza dell'esserci»<sup>195</sup> riposa implicitamente su un'interpretazione esistenziale: «solo se la sostanza dell'uomo è posta esclusivamente nell'esistenza, il che significa in generale: in ciò che l'esserci – in quanto comprendente sé stesso e consegnato – può essere, e in special modo in ciò che l'esserci, usando la volontà e l'intelletto, può trarre per sé persino dal suo essere-alla-fine e dal suo dover-morire – e cioè un precorrimento esistentivo del decesso mediante una decisione anticipatrice – *solo così* questo concetto determinato della morte è quello naturale e conforme all'uomo»<sup>196</sup>. Mentre invece, «sul piano ontico la morte non è certo innanzitutto qualcosa che rappresenta una possibilità 'più propria', ma qualcosa che realmente prima o poi accade a ognuno – e non perché e in quanto 'esiste', ma perché e in quanto *vive*»<sup>197</sup>. È al massimo grado nei confronti della morte, intesa da Heidegger, al livello ontologico, come qualcosa per cui ci si debba decidere – e non, come sarebbe se si ponesse il discorso al livello ontico, come qualcosa verso cui ci si possa al più rassegnare –, che emerge per Löwith l'elemento decisionistico della filosofia heideggeriana. Tale aspetto è già da ora – come poi anche in seguito – per un verso associato al pensiero politico schmittiano, e per l'altro fondato su una prospettiva nichilista: dice infatti Löwith che «questa situazione-limite [*Grenzsituation*] assoluta mostra all'esserci la situazione emotiva fondamentale dell'*angoscia* che lo pone di fronte al nulla della sua esistenza possibile».<sup>198</sup> La situazione-limite qui indicata richiama immediatamente lo «stato d'eccezione [*Ausnahmezustand*]» schmittiano, dove è appunto la decisione stessa a essere sovrana, «solo in quanto questo si assuma come concetto limite [*Grenzbegriff*]»<sup>199</sup>. Ancora con le parole di Ugazio: «la decisione, infatti, è sovrana solo nella misura in cui avviene 'nel nulla' ed è richiesta da uno stato d'eccezione, senza che le sia

---

<sup>194</sup> U. UGAZIO, *Nota introduttiva*, in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, cit., p. 20.

<sup>195</sup> K. LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* cit., p. 9 [tr. it., cit., *ivi*, p. 122].

<sup>196</sup> *Ivi*, pp. 10-11 [tr. it., cit., p. 123].

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 10 [tr. it., cit., p. 122].

<sup>198</sup> K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, cit., p. 63 [tr. it., cit., p. 68].

<sup>199</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, p. 13 [tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Il mulino, Bologna 1972, p. 33].

possibile fondarsi su qualcosa che non sia la sua stessa sovranità»<sup>200</sup>. E appunto in Heidegger «l'anticipazione di questa possibilità incondizionata costringe l'esserci ad assumere da sé stesso e a partire da sé stesso il suo essere più proprio. [...] Il decidersi per sé stessi che anticipa la morte svela dunque all'esserci che il suo sé è disperso nel si e, 'sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura', lo pone innanzi alla possibilità di essere 'sé stesso' in senso eminente, vale a dire in modo assolutamente *autonomo*»<sup>201</sup>. Ecco dunque che, se si rinuncia alla comprensione ontico-esistentiva in favore di quella ontologico-esistenziale, a restar fuori sarà in prima istanza il fondamento naturale della vita stessa, ricadendo in questo modo – secondo l'interpretazione löwithiana – in una posizione idealista, incapace di aprirsi realmente all'alterità, la quale però, esattamente come in *Das Individuum*, costituisce la *conditio sine qua non* di un'alternativa al tradizionale solipsismo metafisico, al quale Löwith avrebbe di lì a poco, non a caso, ricondotto le derive politiche tanto di Schmitt che di Heidegger.<sup>202</sup>

È bene ora, prima di proseguire, ricapitolare brevemente gli aspetti per noi centrali di questi scritti. Come si è visto, nel saggio su Burckhardt Löwith, tenendo conto della situazione storica a lui contemporanea, si scaglia contro la visione della storia hegeliana, accusata di risolversi in un relativismo sostanzialmente paralizzante, favorendo a questa la visione «patologica» della storia proposta da Burckhardt. Il punto di riferimento dal quale comprendere gli eventi non sarebbe più così quello dello Spirito che *compie* sé stesso in un processo lineare e ascendente, ma l'identità, fuori dal tempo in un circolo che *ripete* sé stesso attraverso ogni epoca, dell'«uomo che soffre e che anela». Allo stesso modo, negli scritti su ontologia fenomenologica e teologia protestante, Löwith accusa la fenomenologia ontologica, cioè trascendentale, di ricadere nell'errore idealista di fondarsi unicamente su sé stessa, mettendo in secondo piano l'aspetto ontico-antropologico – talvolta definito «naturale» –, il quale invece, secondo quella fenomenologia dell'immediatezza cui Löwith aspira, si rivela l'unico vero fondamento in grado

---

<sup>200</sup> U. UGAZIO, *Nota introduttiva*, in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, cit., p. 19.

<sup>201</sup> K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, cit., p. 63 [tr. it., cit., *ivi*, p. 69]. Löwith si riferisce in queste pagine principalmente al § 53 di *Sein und Zeit*, *Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*. Nello specifico qui cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 345 [tr. it., cit., p. 316].

<sup>202</sup> È ancora Fazio a insistere su questo aspetto: «La critica di Löwith sfocia dunque in una tesi fondamentale: il contenuto di visione del mondo che si nasconde al fondo dell'ontologia esistenziale emerge in tutta evidenza nel modo in cui Heidegger ha impostato l'analisi della sfera della socialità umana. Preorientata dalle analisi "protestanti" della vita pubblica di Kierkegaard, l'analitica esistenziale di Heidegger non è solo animata da una lettura riduttiva della sfera pubblica moderna, ma non possiede neanche gli strumenti teorici per concepire un rapporto interumano, fine a sé stesso, reciproco e responsabile tra io e tu». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., p. 69. Per un ulteriore approfondimento di questi problemi, utile in questa sede anche per seguire lo sviluppo della critica löwithiana da *Das Individuum* ai saggi di cui ci stiamo qui occupando, cfr. A. CERA, *Mitmensch contra Dasein. Karl Löwiths anthropologische Kritik an der Daseinsanalytik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 66, 4, 2018, pp. 488–506.

di scongiurare il pericolo nichilista-solipsista e, infine, decisionista. Alla luce delle analisi svolte, dunque, crediamo che Löwith tenga fin qui insieme i due versanti della sua critica, quello storico e quello fenomenologico, in nome della ricerca di un fondamento anti-idealista tramite cui guadagnare uno sguardo critico in grado di resistere all'imporsi degli eventi storici.

### 1.2.2 – Natura umana: tra esistenzialismo e nichilismo

La critica löwithiana al trascendentalismo dei propri maestri, volta a guadagnare uno sguardo immediato sulla concretezza della vita a partire, si potrebbe dire, dalla vita stessa, costituisce in questi anni – che sono ancora, è opportuno sottolinearlo, anni di formazione della sua filosofia – soltanto una delle forme tramite cui Löwith espone le proprie posizioni. L'interesse löwithiano per le questioni di antropologia filosofica, che era emerso già in *Das Individuum* nei termini di una personale elaborazione del metodo fenomenologico, trova ora espressione in una riflessione esplicitamente rivolta al problema della natura umana. Tuttavia, è bene dirlo fin da ora, come tutte le fasi di transizione, anche il periodo “marburghese” – il periodo che va cioè dall'ottenimento dell'insegnamento fino alla partenza per l'Italia – risulta, per così dire, incerto: Löwith sviluppa in questi anni la propria filosofia oscillando tra posizioni differenti, come ad esempio tra una valutazione negativa e una valutazione positiva del nichilismo o, in generale, del ruolo della storia all'interno dell'esistenza umana.<sup>203</sup>

Testimonianza di ciò può trovarsi in numerosi scritti e documenti dei primi anni '30, tra i quali spiccano per rilevanza storica e profondità teoretica *Max Weber und Karl Marx*<sup>204</sup>, del

---

<sup>203</sup> In particolare, Donaggio sembra individuare nell'evoluzione del pensiero di Löwith una cesura netta tra il periodo che va dall'*Habilitationsschrift* e la partenza per l'Italia nel '34. Secondo la sua interpretazione, inizialmente Löwith, riferendosi a Weber e a Nietzsche, sembrerebbe considerare la mancanza di fede e il nichilismo come qualcosa di positivo, o quantomeno di potenzialmente fecondo, e solo successivamente, in seguito al degenerare degli eventi politici, si accorge dell'esigenza di dover guadagnare un punto di riferimento esterno all'uomo e alla storia tramite cui giudicare gli eventi. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 98. A nostro giudizio, tuttavia, il passaggio è meno netto. Crediamo infatti che in questi anni tumultuosi Löwith stesse attraversando una fase di sperimentazione teoretica e che seguisse contemporaneamente varie strade. La prova più significativa di ciò, ai nostri occhi, sta nell'incertezza con cui, come tenderemo di mostrare, le opere di questo periodo si concludono.

<sup>204</sup> Lo scritto venne pubblicato per la prima volta nel 1932 in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67, pp. 53-99, 175-214. Come riferimento utilizzeremo la versione del testo presente in *SS, V*, (K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*) basata sulla seconda edizione dello scritto, pubblicato, con leggere modifiche, in K. LÖWITH, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer 1960. Per la traduzione italiana ci riferiremo a *Max Weber e Karl Marx*, tr. it. a cura di A. Künkler-Giavotto, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Bari 1994.



1932, e *Kierkegaard und Nietzsche* – insieme allo scritto, pressoché identico, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*<sup>205</sup> –, dell'anno successivo, ai quali si aggiungono alcune importanti lettere che Löwith inviò a Leo Strauss proprio in quel periodo. I testi citati, sebbene pubblicati in anni differenti, vennero scritti da Löwith contemporaneamente<sup>206</sup>, in ragione di ciò – e in nome di una certa coerenza espositiva – ci prendiamo la libertà di discutere prima i saggi pubblicati dopo, cioè quelli dedicati a Kierkegaard e Nietzsche<sup>207</sup>, poiché furono anche l'occasione di un confronto estremamente fecondo con Strauss.

a) Kierkegaard e Nietzsche

Il saggio *Kierkegaard und Nietzsche* si apre con l'esposizione diretta dei termini della questione: «I due concetti fondamentali caratteristici della filosofia presente, vita (*Leben*) ed esistenza (*Existenz*), furono originariamente conati da Kierkegaard e da Nietzsche. La filosofia di Nietzsche ruota costantemente intorno al fenomeno della vita, mentre il pensiero di Kierkegaard si inoltra sempre più nel problema dell'esistenza»<sup>208</sup>. A giudizio di Löwith, dunque, i due autori sono accomunati da una sola domanda: «'Cos'è l'uomo?' e che cosa ne è

---

<sup>205</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, in *SS VI* [tr. it., a cura di G. Dell'Eva, in «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1, 2008, pp. 3-33]. La prima edizione del saggio venne pubblicata nel 1933 in «*Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*», pp. 43-66 e *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in *SS VI*. La prima edizione fu pubblicata da Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1933.

<sup>206</sup> Una lettera datata 30.12.1932, inviata da Strauss a Löwith, conferma indubabilmente questo fatto: «Nelle scorse settimane sono stato molto impegnato e lo sono tuttora; ho trovato tuttavia almeno il tempo di leggere i suoi saggi e riflettere sul loro contenuto. Il saggio *Nietzsche e Kierkegaard* mi interessa di più, ovviamente, del saggio dedicato prevalentemente a Jaspers». L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 612-613 [tr. it., cit., p. 53]. Il saggio relativo a Jaspers è probabilmente la recensione di Löwith a *Die geistige Situation der Zeit*, pubblicata nel 1933 in «*Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*», 9, pp. 1-10, e ora in *SS VIII*, pp. 19-31. Altrimenti potrebbe essere lo scritto *Existenzphilosophie*, «*Zeitschrift für Deutsche Bildung*», 9, 1932, ora in *SS VIII*, pp. 1-18. Come avevamo anticipato, non vi è modo qui di trattare tutti gli scritti löwithiani pubblicati in questi anni, pertanto ci limiteremo a dire che i temi fondamentali di questi confronti con Jaspers sono i medesimi che si ritrovano nei testi di questo periodo. In particolare, Löwith esplicita ancora una volta il legame che sussiste tra il nichilismo e l'esistenzialismo, criticando però anche l'ingenua idea jaspersiana di un ritorno all'interiorità come recupero di una certa attitudine teorico-contemplativa davanti a una società tecnicizzata e razionalizzata. Agli occhi di Löwith un retaggio – non problematizzato – di quel “primato del teoretico” caratteristico della tradizione moderna. Per approfondire rimandiamo a G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 96-100.

<sup>207</sup> Poiché questi due saggi presentano differenze davvero minime, pur riservandoci la facoltà di citare all'occorrenza anche da *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, utilizzeremo come riferimento principale *Kierkegaard und Nietzsche*.

<sup>208</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., p. 75 [tr. it., cit., p. 7]

divenuto di lui»<sup>209</sup>. A fondamento di questa domanda dichiaratamente antropologica, tuttavia, Löwith riconosce un problema ultimo e più profondo, vale a dire il nichilismo, al superamento del quale riconduce le proposte filosofiche di entrambi gli autori.<sup>210</sup> L'esplicitazione della connessione intrinseca e indissolubile tra la domanda antropologica sulla natura umana e il nichilismo – che nei saggi sull'ontologia fenomenologica e la teologia protestante, per quanto presente, restava ancora sullo sfondo –, rappresenta un momento decisivo nello sviluppo del pensiero löwithiano, poiché segna l'inizio di una riflessione che orienterà tutto il resto della sua filosofia. Si colgono già infatti in queste pagine i temi che dieci anni più tardi – al netto di alcune importanti limature teoriche – costituiranno la spinale dorsale dell'opera löwithiana forse più celebre, *Von Hegel zu Nietzsche*, e che qui vengono racchiusi in una sintesi particolarmente efficace.

Questa umanizzazione della filosofia e della sua verità risale al crollo della *hegeliana universal-filosofia* [*Welt-Philosophie*], per la quale ciò che conferiva verità all'uomo era ancora un «universale», che, a sua volta era un «assoluto». Solamente il crollo dell'ultimo sistema della filosofia classica spiega definitivamente quel ritirarsi della filosofia nell'antropologia [...]. Con Feuerbach, Marx e Kierkegaard, la filosofia assoluta dello spirito soggettivo e oggettivo di Hegel, si è trasformata in un'analisi dell'uomo e della società. I motivi effettivi di questa scissione e di questa riduzione della filosofia hegeliana non sono esclusivamente storico-«spirituali», ma dipendono anche dalla trasformazione generale del mondo europeo. Dall'inizio del XIX secolo il mondo effettivo [*faktisch*] della vita umana si è completamente trasformato.<sup>211</sup>

Il crollo dell'ultimo grande sistema filosofico, cui Löwith riconosce il merito di aver saputo conciliare in una armonia necessaria e perfetta spirito e natura – capace dunque di assegnare all'uomo il suo posto preciso nell'ordine universale del reale –, segna anche la dissoluzione di un mondo di valori. Con la «frattura rivoluzionaria» dell'unità di reale e razionale, il regno del pensiero diviene specchio del «mondo effettivo» e viceversa, in un complesso rimando estremamente difficile da districare. Ecco allora che nella parola «nichilismo», Löwith intreccia e tiene insieme due forme di «nulla»: quella logico-ontologica, prodotta dal disgregarsi della

---

<sup>209</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>210</sup> «[...] Kierkegaard e Nietzsche non hanno solo originariamente scoperto e coniato i due concetti fondamentali 'positivi' della filosofia attuale: 'vita' ed 'esistenza', ma hanno anche messo in evidenza nel modo più radicale e ricco di conseguenze il *negativo*, 'la forza della negazione' (Hegel), che è contenuta in quella 'vita' e in questa 'esistenza' in quanto problema umano, hanno posto cioè in modo radicale il problema del '*superamento del nichilismo* [*Überwindung des Nihilismus*]'». *Ivi*, p. 82 [tr. it., cit., p. 14].

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 76 [tr. it., cit., p. 7].

validità «assoluta» della realtà stessa come dialettica di singolare e universale; e quella fattuale, politica, che afferisce alla dimensione del «mondo effettivo» e che per Löwith è conseguente al crollo della «vecchia Europa»<sup>212</sup> e della vecchia classe borghese. Ad essa corrisponde una «‘economizzazione’ della vita» tale per cui «lo spirito, nelle sue forme finora valide, diviene privo di senso»<sup>213</sup>.

Esplicitati questi concetti fondamentali, dunque, Löwith non tarda a chiarire il motivo che lo spinge a confrontarsi con questi pensatori, e cioè che «la problematica della filosofia *dei nostri giorni*, problematica di cui lei stessa è appena cosciente, altro non è che la ripresa della problematica di quell’epoca decisiva»<sup>214</sup>. È rispetto alla minaccia del nichilismo, percepita da Löwith come del tutto attuale, per quanto pochi tra i suoi contemporanei se ne rendessero conto – è verosimile infatti che Löwith stia qui alludendo al suo stesso maestro, si pensi a quanto detto a proposito di *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* –, che il recupero di Kierkegaard e Nietzsche può diventare istruttivo. Eppure, a giudizio di Löwith, le soluzioni proposte dai due filosofi, pur nella loro distanza, sono accomunate dal medesimo errore, che può essere superato solo se riconosciuto. «Contro questa dissoluzione di un mondo ancora sussistente, ma divenuto ormai privo di ogni validità, Kierkegaard si ritira in sé stesso, nell’interiorità della propria esistenza»<sup>215</sup>. Ripiegando dal mondo alla soggettività, Kierkegaard affida al singolo il superamento del nulla, che nella sua opera si manifesta in varie forme esistenziali: ironia, malinconia, noia, disperazione.

L’analisi che Kierkegaard ci propone di questi fenomeni ha costantemente una triplice funzione: porre l’uomo innanzitutto e interamente su sé stesso e sul suo puro esser-ci; porlo in secondo luogo di fronte ad un nulla e nel vuoto; ed infine «porlo», cioè porlo di fronte alla decisione: «o» disperare (passivamente nella pazzia, attivamente nel suicidio) «oppure» osare il salto nella fede. Nella fede l’uomo, anziché di fronte al nulla, sta di fronte a Dio, di fronte a Dio come il creatore dell’essere dal nulla. [...] Costituivi per un’esistenza autentica dell’uomo sono quindi: *isolamento e nichilismo*, e la *decisione* che ne scaturisce.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., p. 77 [tr. it., p. 8]. Löwith qui riprende un’espressione di Burckhardt.

<sup>213</sup> Ivi, pp. 76-77 [*Ibidem*].

<sup>214</sup> Ivi, p. 79 [tr. it., cit., p. 11].

<sup>215</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., p. 85 [tr. it., cit., p. 17].

<sup>216</sup> Ivi, p. 84 [tr. it., cit., p. 16].

Torna qui, in forma più estesa, il discorso relativo al decisionismo che era già emerso nei saggi di qualche anno precedenti, e che per Löwith risulta di fatto inaccettabile per le conseguenze cui potrebbe portare<sup>217</sup>. L'elemento di principale interesse che Löwith introduce in queste pagine, tuttavia, piuttosto che con le conseguenze della dottrina kierkegaardiana, ha a che fare con le sue premesse. A partire da quale concezione dell'uomo, Kierkegaard, orienta il suo pensiero – e a ben vedere la sua vita stessa – verso un decisionismo tanto radicale? Secondo Löwith si tratta di una posizione antropologica troppo sbilanciata verso il lato “spirituale” dell'essere umano: «[...] Kierkegaard si è deciso *per* l'esistenza spirituale *contro* la 'vita', ed è assolutamente consapevole dell'‘innaturalità’ di una tale ‘arte di vivere’, come dice lui stesso»<sup>218</sup>. La sua attenzione per l'«esistenza» non fa che polarizzare e assolutizzare tale componente, ricadendo conseguentemente in un dogmatismo che, incapace di trovare una soluzione davvero *positiva* al problema del nichilismo, si limita a reagire a una condizione di decadenza.

Agli antipodi della posizione kierkegaardiana nella ricostruzione löwithiana, si trova Nietzsche, il quale rappresenta il rovescio esatto – e altrettanto inaccettabile – del filosofo danese. La sua soluzione infatti va nella direzione di un recupero della naturalità umana, finendo però a sua volta per assolutizzare tale dimensione:

egli comprende l'essere umano soprattutto come umana natura, così come essa è prima di ogni interpretazione morale. Quando Nietzsche dice: «In sé» non c'è nessun peccato, poiché ciò che l'uomo è, fa e tralascia è peccaminoso solamente in quanto l'essere umano o un suo comportamento vengono smentiti, interpretati, compresi come peccaminosi; Nietzsche non presuppone così nessun puro dato di fatto (a differenza di una mera interpretazione dei dati di fatto), bensì presuppone un concetto naturale dell'uomo per cui è «umano» ciò che è umanamente naturale. Nietzsche chiama questa umanità naturale dell'uomo in modo ambiguo e indeterminato come vita.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Rispetto a tali conseguenze, cui abbiamo già fatto riferimento, ci limitiamo qui a riportare le parole di Franceschelli, il quale indica la linea di continuità che Löwith coglie tra l'esistenzialismo/decisionismo di Kierkegaard e Heidegger con estrema precisione: «In particolare, i due maggiori rappresentanti dell'esistenzialismo moderno, Heidegger e Jaspers, per la loro *Destruktion* dell'ontologia tradizionale, si ispiravano all'idea di esistenza elaborata già da Kierkegaard di fronte alla ‘catastrofe europea’ degli anni quaranta del secolo scorso [XIX secolo]. Con la differenza che, venuta meno la prospettiva della fede, all'esistenzialismo moderno altro non rimaneva che il semplice ‘*pathos* dell'esistere’ in quanto tale, ignaro ormai del proprio *dónde* e del proprio *verso cui*, e destinato perciò a problematizzare l'essere e l'uomo a partire dall'istanza suprema del nulla e della libertà per la morte. Infatti, solo presupponendo che la realtà naturale e interpersonale dell'uomo costituisca una nullità, risulta possibile sviluppare una ‘filosofia dell'esistenza’, ossia la tensione a *ex-sistere* da parte di un singolo che tragga esclusivamente dalla ‘propria interiorità’ il seno e l'autenticità della propria vita». O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, op. cit., pp. 44-45.

<sup>218</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., p. 94 [tr. it., cit., p. 28].

<sup>219</sup> Ivi, p. 29 [tr. it., cit., p. 25].

Nell'idea di voler superare la distinzione – di carattere essenzialmente morale – tra l'essere e il dov'essere, accogliendo l'umano in quanto umano, e come tale di per sé sempre naturale, Nietzsche «rinuncia insieme al 'motivo [*Grund*]' anche al 'senso', e con ciò all'interpretazione», sia come interpretazione che mette un senso nelle cose, sia come interpretazione che lo estrae»<sup>220</sup>. Il nichilismo come assenza di senso assume in Nietzsche tratti ambigui, potrebbe anche rivelarsi fecondo, aprire a nuove possibilità di esistenza, e invece anch'esso ricade in definitiva, secondo Löwith, in una forma di decisionismo dogmatico, laddove «nessun uomo può decidersi per la naturalità del mondo della natura. L'uomo naturale non è un uomo 'ritradotto nella natura', ma un uomo in sé stesso plurisignificante»<sup>221</sup>. È questa una delle prime occorrenza del problema – di cui in certa misura si fa carico anche Löwith, come si vedrà più avanti – di «ritradurre l'uomo nella natura». Appare significativo, tuttavia, che già ora Löwith risulta in disaccordo con le modalità con cui Nietzsche intende e prova a svolgere tale proposito. Come avevamo anticipato, il tentativo di Nietzsche, agli occhi di Löwith, ha infatti lo stesso difetto di quello di Kierkegaard, cioè non riesce a comprendere l'uomo a partire dall'uomo, ma solo in risposta polemica alle antropologie precedenti, assolutizzando una delle due componenti: «Nietzsche ha ricondotto questa umanità, nel rovesciamento dell'antropologia *cristiano-morale* di Kierkegaard, alla 'natura' dell'uomo, ad un '*homo natura*', senza per altro riuscire a determinare questa 'natura' se non in modo polemico, come reazione alle interpretazioni precedenti».<sup>222</sup> Il difetto comune a entrambi i filosofi, dunque, è primariamente quello di non aver cercato di comprendere la natura umana – ambigua per definizione – a partire dai suoi elementi specifici, ma di ricavarne i tratti a partire da qualcos'altro: lo spirito, da una parte, e la natura, dall'altra.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Ivi, pp. 92-93 [tr. it., cit., p. 26]. Ci pare opportuno indicare che la scelta di Dell'Eva di tradurre *Grund* con motivo, che manteniamo in quanto perfettamente adeguata rispetto al discorso sviluppato qui da Löwith, nasconde tuttavia il rimando alla questione del fondamento che in questa sede abbiamo più volte analizzato. In particolare, in merito al problema del nichilismo, sottolineiamo soltanto che la perdita di senso – cioè la scissione del vincolo tra una condizione psicologica come ad esempio la malinconia o il dolore e il suo motivo [*Grund*], prodotta dal superamento dell'interpretazione morale – che Nietzsche riconosce come in qualche modo liberatoria, è per Löwith principalmente una perdita di *fondamento*, con tutte le sue conseguenze, su cui torneremo.

<sup>221</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, cit., pp. 71-72.

<sup>222</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., p. 96 [tr. it., cit., ivi, p. 29].

<sup>223</sup> A tal proposito Fazio è estremamente chiaro: «[...] Questi due ideali antropologici non erano altro in definitiva che l'espressione di rimpiazzare, con un'immagine conclusiva dell'uomo, la crisi del fondamento teologico e della tradizione metafisica che entrambi avevano assunto a punto di partenza della loro critica radicale. Erano l'espressione dell'incapacità di ripensare in termini non più essenzialistici la natura umana e di riconoscere l'ambivalenza del disincanto e del nichilismo». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., p. 101.

Proprio in questo *quid pro quo* nel rapporto tra Kierkegaard e Nietzsche si mostra chiaramente l'insufficienza dell'intera questione, come è stata posta da Kierkegaard e Nietzsche. Poiché tanto poco l'uomo «vive» nella sua mera natura [*Natur*] quanto poco egli vive nel mero «esistere» [*existieren*]. Ma anche una «mediazione dialettica» tra vita ed esistenza non risolve il problema. La domanda deve piuttosto essere ricondotta al suo stesso punto di partenza, cioè all'uomo in quanto tale, che può tanto esistere quanto vivere, poiché entrambe sono determinazioni dell'uomo. Ma cosa vuol dire esistere come «uomo», quando questo essere uomo non si risolve né nell'essere un'«esistenza» né nell'essere una «vita»? Per poter rispondere a questa domanda l'uomo deve innanzitutto sapere che cosa è specificamente «umano», per poter grazie a ciò stabilire un criterio per un significato umano della possibile esistenza e vitalità. Cioè l'uomo deve conoscere ciò che rende l'uomo uomo, e soprattutto ciò che determina la sua umanità.<sup>224</sup>

Cosa intende tuttavia davvero Löwith quando dice di dover ricondurre la domanda antropologica «all'uomo in quanto tale»? A ben vedere, la posizione löwithiana non è affatto semplice da comprendere – o almeno da comprendere fino in fondo – tenendo esclusivamente conto di questi saggi.

#### b) Primi scambi con Leo Strauss

Come avevamo anticipato, un confronto preziosissimo a tal proposito è quello contenuto nello scambio Löwith-Strauss, in cui la questione viene affrontata direttamente. Strauss cerca infatti di sistematizzare il proposito antropologico löwithiano, così da poterne evidenziare le eventuali criticità e poterne discutere con l'amico. In particolare, nella già citata lettera del 30.12.1932, Strauss individua alcuni punti problematici dei saggi löwithiani cui abbiamo appena fatto riferimento. Rivolge infatti a Löwith numerose domande: «Cosa intende allora con la domanda circa *la natura umana?* [...] Per lei ha a che fare con l'assenza di pregiudizi [*Unbefangenheit*], con la conoscenza neutra dell'uomo e con l'ideale dell'uomo incondizionato. [...] Noi siamo condizionati dalla tradizione cristiana e dalla polemica contro di essa. [...] Ora, io ritengo che lei, in base alla sua intenzione “naturalistica” rivolta all'incondizionatezza, sia giunto ai confini dell'ultimo storicismo, senza però oltrepassarli veramente. Lei intende aggirare il dualismo di

---

<sup>224</sup> K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, cit., pp. 95-96 [tr. it., cit., p. 29]

“essere” e “significato”, lei cerca l’“essere” che non sia tale in virtù di una “interpretazione”. Se lei, tuttavia, ammette che l’universalmente umano, la natura umana, sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi “l’eterno testo fondamentale” venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta, allora lei ammette la *necessità* di una “interpretazione”»<sup>225</sup>. Le considerazioni di Strauss sono a nostro giudizio particolarmente acute, poiché penetrano al cuore del problema. Esse mettono in risalto la contraddizione – almeno apparente – che sussiste tra il sostenere l’ipotesi di una natura umana universale ed eterna, che Löwith pare suggerire, e allo stesso tempo riconoscere come legittime tutte le interpretazioni che l’uomo ha dato di sé stesso attraverso il susseguirsi delle epoche storiche. Per comprendere la posizione löwithiana, dunque, la cosa migliore è partire dalla sua risposta.<sup>226</sup>

Nella lettera a Strauss del 08.01.1933 Löwith infatti scrive:

[...] Il superamento del relativismo storico, dal quale io sarei secondo lei “condizionato [*befangen*]”, non mi sembra possibile se non partendo dalla situazione contemporanea, necessariamente polemica. Lei crede – in modo del tutto tradizionale! – all’incondizionatezza della “visione” greca, ma proprio per questo assume una visione storica molto più vincolante della mia, poiché ritengo che si possa tornare a essere incondizionati proprio a causa dello storicismo e tornare a essere molto naturali a causa del nostro Esserci tecnicizzato. [...] Se Nietzsche non ha trovato nessun “eterno” testo fondamentale della natura umana, ma al contrario ha costruito una “volontà di potenza” molto bismarckiana, ciò non dipende da un ritorno incompleto ai presocratici, bensì dal fatto che sottovalutava la *progressiva artificialità* delle nostre moderne condizioni di vita e voleva ritrovare una “natura” non storica. Tutto questo benché egli *tendesse* a una “naturalezza” *futura*, a una “amoralità naturale”, *dopo* il nichilismo europeo e *oltre* ciò che finora è stato possibile. L’uomo, ritradotto nella natura *extraumana*, che è l’unica naturalità integrale, non è un *uomo* naturale. Per questo io faccio dipendere, a priori, la definizione della *natura* umana dall’*umanità*, che è sempre data storicamente.<sup>227</sup>

A partire da questa risposta, ci pare di poter affermare che il tentativo löwithiano, almeno a questa altezza cronologica, sia quello di reintrodurre la storicità stessa nella naturalità umana. Secondo Löwith, in nome dell’incondizionatezza, Nietzsche – e a questo punto anche Strauss,

---

<sup>225</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 613-614 [tr. it. (modificata), cit., p. 54-55].

<sup>226</sup> Del resto, è opportuno precisarlo, tale questione attraversa e caratterizza il pensiero löwithiano fino alle sue ultime fasi, rendendo le affermazioni che discuteremo ora importanti non solo sul piano teoretico, ma anche su quello storico, come attestazione documentata di un primo – e già notevole – confronto con il problema.

<sup>227</sup> Ivi, p. 615 [tr. it., cit., pp. 57-58].

suo malgrado – ragiona a partire da premesse condizionate, su tutte, l’incompatibilità di natura e storia, cioè di natura e spirito. La proposta löwithiana invece – perfettamente in linea con quella concezione di natura umana caratterizzata dall’ambiguità ontologica che, in altro contesto, era già apparsa in *Das Individuum* – risulta incondizionata nel momento stesso in cui riconosce la componente necessaria della storia, dunque dell’elemento “condizionante”, nell’“interpretazione” del fenomeno umano.

Il mio dunque non è un utopico ritorno *alla natura dell’uomo*, ma il tentativo di sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è diventato, *di fatto*, universalmente umano – come per esempio il denaro e il lavoro! – e che *noi* consideriamo “naturale”. Nel fare questo, non è possibile eludere né l’*interpretazione* (il “significato” dell’essere), né la sua dimensione polemica, critica e reattiva. Non si tratta tanto di *eliminare* le possibilità interpretative storicamente date, quanto di avere la coscienza pulita nei confronti delle possibilità dell’interpretazione *contemporanea*, con lo *scopo* di far *coincidere* “essere e significato”, mirando all’*adeguatezza* dell’interpretazione. Nietzsche non l’ha raggiunta poiché “senso” e “realtà” erano, per lui, due cose tanto diverse quanto la scienza naturale e il metodo storico-critico [...].<sup>228</sup>

Naturale e innaturale, nel caso della domanda antropologica, non hanno alcun significato se presi come termini assoluti. La relatività delle auto-interpretazioni dell’uomo è dunque «una relatività che emerge solo *se* si usa il metro di un’assolutezza storica, sia quella del cristianesimo che dell’antichità»<sup>229</sup>. Nella stessa lettera infatti afferma: «è *in questi termini, così innaturali, che io penso la natura dell’uomo!*»<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 616 [tr. it., cit., p. 59].

<sup>229</sup> Ivi, p. 618 [tr. it., cit., p. 61].

<sup>230</sup> Ivi, p. 617 [tr. it., cit., p. 60]. Davvero interessante anche l’interpretazione proposta da Fazio di queste lettere. In linea con il taglio del suo studio, infatti, egli individua un ulteriore e più profondo livello di lettura, sul quale non ci è permesso soffermarci a lungo, ma che consideriamo estremamente istruttivo e meritevole di essere almeno riportato e, in minima parte, discusso: «Si può osservare che il punto filosoficamente rilevante di questa contro-obiezione di Löwith non sta tanto nella difesa della mutabilità storica delle autointerpretazioni dell’uomo o del relativismo dei valori, ma nel richiamo al carattere peculiare della modernità. Löwith sembra interessato a ribadire la tesi che la modernità si distingue dalle epoche che l’hanno preceduta non solo e non tanto perché in essa si accresce una ‘seconda natura’ di mediazioni culturali e storico-sociali – mediazioni, queste, che sono una costante nel rapporto dell’uomo al mondo – ma perché questa stessa ‘seconda natura’, venendo razionalizzata, giunge a mostrarsi come tale, cioè nella sua “artificialità”, restituendo la visione dell’autorialità dell’uomo sulle stesse strutture dello “spirito oggettivo”. Cosa invece impossibile in altre epoche, dove le istituzioni della vita collettiva venivano sempre interpretate e fondate alla luce ‘del mito e della religione’». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, op. cit., p. 109. Per parte nostra, crediamo che questa considerazione sia del tutto corretta, pur sentendo la necessità, anche al fine di far reagire questo piano di lettura con il nostro, di insistere sulla posizione assunta da Löwith rispetto a questa “peculiarità” della modernità. A tal fine, riportiamo una altrettanto acuta riflessione di Altini: «In Strauss e in Löwith è percepibile un’attitudine scettica, un profondo dubbio nei confronti dei miti fondativi della modernità, in particolare della *sovranità del soggetto*: consapevoli dell’ambiguità della



### 1.2.3 – Max Weber e Karl Marx: razionalismo, disincanto, alienazione

Storicismo, nichilismo e in generale la questione del rapporto tra uomo e mondo, costituiscono l'orizzonte dei problemi all'interno del quale anche lo scritto dedicato a Weber e Marx dev'essere compreso.<sup>231</sup> Sebbene, infatti, tale saggio abbia goduto di notevole fortuna e, conseguentemente, sia stato interpretato secondo differenti prospettive<sup>232</sup>, crediamo tuttavia che sia a partire dalla domanda antropologica che esso possa dischiudere interamente la profondità del proprio contenuto. Alberto Caracciolo, nel celebre profilo che scrisse all'indomani della scomparsa di Karl Löwith – di cui dopo anni di frequentazione e scambi poteva dirsi amico –, ribadisce la centralità del motivo etico che guida il pensiero löwithiano, sia in generale che, in particolare, relativamente al suo interesse per Weber e Marx: «In realtà il pessimismo biblico di Löwith avrebbe perso il suo spessore umano e non sarebbe bastato a fare di lui quel grande storico che è (storico, ripetiamo, come esploratore del *weltgeschichtlicher Ort* in cui si muove il nostro contemporaneo possibile esistere e pensare), se non fosse stato radicato in una forte e concreta *eticità*. Senza di questa non sarebbe possibile capire l'influsso di Max Weber, l'attenzione così precoce per Marx e per la sinistra hegeliana; riuscirebbe incomprensibile la sua capacità di rimanere lo storico ancora insuperato di quella *rivoluzione* che segna un

---

libertà umana, essi rivalutano un'etica del limite contraria alla concezione moderna dell'uomo come signore assoluto della natura e della storia. Di questa concezione moderna, lo storicismo è il rappresentante più puro, che porta alle estreme conseguenze il processo inaugurato da Descartes. [...] Il processo storicistico di assoluta temporalizzazione trasforma la verità in verità storica, in modo da giungere a relativizzarla e a farla apparire realizzata, cioè inevitabile e necessaria, in qualsiasi circostanza concreta. *Storicismo* è, dunque, *nichilismo*». C. ALTINI, *Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, prefazione a *Oltre Itaca*, cit., pp. 23-24.

<sup>231</sup> Il volgersi di Löwith verso la sociologia – anche se ovviamente sempre con uno sguardo “filosofico” – ha delle chiare ragioni strumentali, sarebbe del tutto illecito negarlo. Sono innumerevoli, infatti, i documenti che testimoniano la necessità da parte di Löwith di ottenere borse di studio fuori dalla Germania in questi anni. Poiché dunque, specialmente nei paesi anglofoni, con un progetto di ricerca puramente teoretico, Löwith avrebbe avuto poche *chances* di successo, egli si rivolse con particolare attenzione a problemi e ad autori più vicini al panorama delle scienze sociali. Tra le varie testimonianze segnaliamo: L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 621-623, 626-628 (documenti 8, 9, 12) [tr. it., cit., pp. 67-71, 75-78]. Detto ciò, tuttavia, crediamo opportuno anche valorizzare l'avvicinamento autentico da parte di Löwith, al di là delle finalità strategiche, a questioni in certo modo più “sociologiche”, niente affatto estranee al suo genuino interesse per l'intersoggettività, l'antropologia e in generale per il rapporto tra uomo – anche nel più ampio contenuto della *società umana* – con il mondo.

<sup>232</sup> In effetti si tratta di uno scritto che fu accolto da subito con grande entusiasmo. Oltre al commento favorevole di Heidegger, il quale, in una lettera del 19 aprile 1932, scrisse in merito: «Poiché non conosco né Marx né Weber [...] non posso prendere posizione. Ma ciò che comunque riesco a vedere è che Lei, esattamente come nello scritto di abilitazione, si è immerso nel problema ed ha anche la sensibilità per farlo». M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 181 [tr. it., cit., p. 248]. Nel suo studio, Donaggio riporta altri commenti estremamente positivi: il primo, da parte del nordamericano Howard Becker, che lo definì «uno tra gli studi più belli che al recensore [cioè lui stesso] sia mai capitato di leggere», e il secondo da parte del sociologo Max Solms, che nel 1933 proponeva a Tönnies l'ingresso di Löwith nella “Deutsche Gesellschaft für Soziologie”. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 73.

momento fondamentale della crisi religiosa e filosofica contemporanea, ma anche il fermento delle idee, dei miti, e perfino degli slogans politici, tra i quali continuiamo a muoverci»<sup>233</sup>.

Max Weber e Karl Marx – ciascuno a suo modo – rappresentano dunque due tra le figure più determinanti per lo sviluppo del pensiero di Löwith. Si pensi che egli fu proprio uno di quegli studenti di Monaco, del circolo della *Freistudentenschaft*, che invitarono Max Weber a tenere il discorso *Wissenschaft als Beruf*, divenuto poi uno dei suoi scritti più celebri. In questa occasione, Löwith poté ascoltare direttamente le parole di Weber, ed egli esercitò un'influenza tale su di lui – dal punto di vista scientifico, evidentemente, ma anche, e forse soprattutto, umano –, che la descrizione che troviamo in *Mein Leben in Deutschland* della conferenza può trovare un analogo, per intensità e passione, soltanto nella restituzione löwithiana delle prime lezioni friburghesi di Heidegger: «Il suo volto, circondato da una barba ispida, ricordava il cupo fervore delle figure dei profeti di Bamberg. Parlò completamente a braccio e senza pause. La conferenza fu stenografata, ed è stata pubblicata poi testualmente, così come venne detta. L'impressione fu sconvolgente. Nelle sue frasi erano condensati l'esperienza e il sapere di tutta una vita, tutto era attinto direttamente dall'interno e ripensato con intelligenza critica, e aveva un'enorme potenza di persuasione grazie alla carica umana che la sua personalità gli dava. Al rigore dell'impostazione del problema corrispondeva la rinuncia a qualsiasi soluzione a buon mercato. Egli strappava tutti i veli al mondo dei desideri, eppure ciascuno di noi finiva col sentire che al cuore di questo intelletto lucido c'era un senso di umanità profondissimo»<sup>234</sup>. Già

---

<sup>233</sup> A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 44. Il testo di Caracciolo è estremamente prezioso, non tanto perché è stato il primo scritto in assoluto dedicato al pensiero di Löwith (la versione qui utilizzata come riferimento è una ristampa, la prima edizione venne pubblicata nel '74 – all'indomani della morte di Löwith – per la collana “Profili e ricordi” dell'editore Giannini di Napoli); ma principalmente perché a comporlo fu un suo stesso amico, che, come tale, ebbe il privilegio di discuterne le idee a partire dal confronto umano. Ci interessa anche insistere sulla definizione di «storico» che Caracciolo utilizza in queste pagine, poiché crediamo che abbia generato qualche fraintendimento rispetto alla ricezione dell'opera löwithiana, non solo in Italia. Caracciolo infatti non utilizza affatto il termine «storico» nel suo significato ordinario – almeno *non solo* –, né tantomeno resta ambiguo in proposito; egli definisce chiaramente, e in apertura, l'accezione con cui fa uso di questa parola: «Non solo come autentico storico Löwith ci ha concretamente aiutato a rinvenire – naturalmente ciascuno nella sua singolarità – il *weltgeschichtlicher Ort* (il luogo storicamente destinato) della nostra possibile riflessione, ma ha imposto (il modo di questa imposizione è cosa che si tratterà di determinare) la coscienza – e la connessa problematica – che pensare autenticamente non si può, se non afferrando, con e nell'aspetto ontologico, il momento *weltgeschichtlich* del nostro destino: detto altrimenti, se non cogliendo la situazione del nostro 'destinato' esistere nel suo momento ontologico e nel suo momento *weltgeschichtlich*» Ivi, p. 21. Ora, di questa definizione del contributo löwithiano si potrebbe discutere molto, specialmente relativamente al linguaggio heideggeriano che Caracciolo – evidentemente per via di una maggiore familiarità – utilizza, e che rischia però di appiattire il pensiero löwithiano su una logica ontologico-destinale che, almeno a partire dalla fase matura del suo pensiero, egli ha invece tentato di allontanare da sé. Tuttavia, d'accordo o meno col giudizio di Caracciolo, l'immagine che egli restituisce di Löwith non è quella di uno storico, ma di un *filosofo* che ha avuto il merito di essere tra i primi del suo tempo a tematizzare e approfondire con estrema acutezza – non senza dar luogo a certi passaggi critici, come vedremo – il problema della storia e del rapporto che sussiste tra questa e l'«idea», tanto nel senso della tradizione metafisica che nella sua accezione post-heideggeriana.

<sup>234</sup> *MLD*, pp. 18-19 [*MVG*, p. 38].

in quest'ultima considerazione si coglie l'elemento di maggiore interesse che secondo Löwith appartiene al pensiero weberiano, intorno al quale egli costruisce la propria analisi e il confronto con Marx: da una parte la disillusione e il «disincanto» scientifico, dall'altra, in tensione ma non in contraddizione, l'interesse profondo per la questione umana.

Allo stesso modo, anche Marx rappresenta nell'economia del pensiero löwithiano un autore decisivo. Löwith fu infatti tra i primi, in Germania, a cogliere la profondità dell'opera marxiana all'indomani della pubblicazione dei suoi scritti giovanili. A tal proposito è estremamente istruttivo ricordare un aneddoto biografico che compare in *Mein Leben in Deutschland*: «Il marxismo mi interessava non come teoria economica e socialista, ma come una critica radicale del mondo cristiano-borghese. A tale scopo io volevo avviare gli studenti alla comprensione degli scritti filosofici giovanili di Marx. Annunciai quindi questo tema come lezione introduttiva destinata 'agli studenti di tutte le facoltà', per ottenere la partecipazione anche di studenti di diritto e di economia. Senonché il sommario della lezione non fu inserito, come io avevo precisato, sotto la rubrica delle lezioni *generali*»<sup>235</sup>. La spiegazione, prosegue Löwith, può facilmente ricondursi a una certa rigidità accademica della Germania dell'epoca, per cui d'interesse universale potevano considerarsi solo i «grandi uomini che hanno guidato la storia universale, sui quali il giudizio è ormai acquisito [...]»<sup>236</sup>. Il commento löwithiano in merito è tanto chiaro quanto aspro: «Chi può ancora meravigliarsi, data questa costituzione mentale della nostra intellettualità tedesca, se poi essa capitò dinanzi alle figure storiche reali, e se in effetti apprese le sue prime nozioni su Marx da Hitler»<sup>237</sup>.

Il saggio su Weber e Marx, dunque, mette a confronto quelli che per Löwith sono due dei più lucidi e acuti critici del proprio tempo, a partire però, come avevamo anticipato – ed è questo l'aspetto più interessante – dalla comune base antropologica.

È vero che il tema esplicito delle ricerche scientifiche di Marx e di Weber è il «capitalismo», ma ciò che li conduce all'analisi di esso è la questione del destino umano del mondo umano contemporaneo, la cui problematica è significativamente espressa dal

---

<sup>235</sup> Ivi, p. 68-69 [tr. it., cit., pp. 97-98]

<sup>236</sup> Ivi, p. 69 [tr. it., cit., p. 98].

<sup>237</sup> *Ibidem* [*Ibidem*]. Non si tratta di una mera considerazione d'occasione. Come chiarisce Trincia, per Löwith «è il confronto con la teoria nazionalsocialista dello Stato, e solo questo, ciò che fa emergere la peculiarità della socialità senza lo stato di Marx. Non basta evocare l'opposizione tra lo statalismo di Hegel e l'antistatalismo di Marx per comprendere il senso autenticamente marxista della soppressione della differenza tra esistenza privata ed esistenza pubblica. Nel nazionalsocialismo incontriamo infatti il tentativo di finalizzare questa soppressione ad un eguagliamento di cittadini-camerati che 'partecipano' allo Stato. Così come il marxismo si definisce per differenza rispetto a Hegel e al nazionalsocialismo, questo si definisce per differenza rispetto al marxismo». F. S. TRINCIA, *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in «La cultura», 1, 32, 1994, pp. 83-110 (qui pp. 87-88).

«capitalismo». Tale problema del nostro mondo umano contemporaneo, già contenuto in quell'altro del capitalismo, implica da parte sua una determinata idea di ciò che entro questo mondo capitalistico fa dell'uomo un «uomo», di ciò che in tale mondo costituisce la sua umanità. Evidenziare sotto questo rispetto il motivo della ricerca di Marx e di Weber non significa presupporre che questo motivo rappresenti anche per loro la tendenza conduttrice, bensì che esso costituisca l'orizzonte nascosto entro il quale si muovono costantemente le questioni da loro poste.<sup>238</sup>

Secondo l'interpretazione löwithiana, del resto, i due non ebbero in comune solo la «problematica», ma anche lo spirito con cui si posero rispetto a questa, pur approdando a posizioni profondamente diverse: «[...] entrambi miravano ogni volta a un 'tutto' e perciò sempre alla medesima cosa – Weber a salvare un'ultima 'dignità' umana, Marx alla causa del proletariato, sempre quindi a qualcosa come un'«emancipazione» dell'uomo»<sup>239</sup>. Si capisce dunque la ragione profonda dell'interesse di Löwith per questi due autori: entrambi rappresentarono per lui, in quel tumultuoso periodo storico che furono i primi anni '30, l'occasione per ragionare sulla *Menschenfrage* rispetto allo sviluppo storico della società moderna e di alcune delle sue categorie fondamentali, la razionalizzazione e l'alienazione.

Riferita a un discorso di «filosofia sociale» – che in questo caso Löwith intende con il significato ben preciso di «un'analisi critica dell'uomo contemporaneo della società borghese secondo il filo conduttore dell'economia capitalistico-borghese, sulla base dell'esperienza rilevante che l'«economia» è divenuta «destino» dell'uomo»<sup>240</sup> – la razionalizzazione costituisce la categoria principale tramite cui Weber interpreta il mondo contemporaneo. Tratto distintivo della modernità è dunque, anche sotto il rispetto socio-economico, quella stessa razionalità che sotto il rispetto metafisico – dal *cogito* al *Geist* hegeliano – si è affermata nella tradizione occidentale come soggettivismo e trascendentalismo. Secondo Weber dunque, la razionalità costituisce il carattere specifico della società occidentale, il suo *inevitabile* destino. Essa tuttavia non si manifesta soltanto in ambito politico, cioè nella modalità d'organizzazione della *polis*, governata da una burocrazia sempre più minuziosa e da processi di distribuzione dei compiti e dei saperi quantomai capillare; essa si esprime in ogni ambito della vita umana: dalla religione all'arte, dalla filosofia – appunto – alla scienza.

---

<sup>238</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 326 [tr. it., cit., p. 5].

<sup>239</sup> Ivi, p. 328 [tr. it., cit, p. 8].

<sup>240</sup> Ivi, p. 331 [tr. it., cit, p. 11].

La «razionalità», assunta come direttrice dell'interpretazione, non si esaurisce dunque nell'essere razionalità di *qualcosa*, razionalità di un determinato *ambito* (il quale in quanto «dominante» si estende poi anche agli altri ambiti della vita). *Nonostante* il suo metodo specializzato, Weber (rinviando i «fattori» l'uno all'altro secondo una causalità reversibile) concepisce tale razionalità come un tutto originario irriducibile, il tutto cioè di un «atteggiamento [*Lebenshaltung*]», di una «condotta di vita [*Lebensführung*]», che pure essendo determinati da molteplici fattori posseggono tuttavia un carattere loro proprio; tale razionalità è dunque l'«*ethos*» dell'Occidente.<sup>241</sup>

È estremamente interessante sottolineare, a proposito di questo passo, come Löwith riconduca esplicitamente il discorso al piano etico: la razionalità è essenzialmente un *ethos*, una condotta di vita. È dunque primariamente rispetto a *questa considerazione* della razionalità che la posizione di Weber è ambigua, come è ambigua l'immagine stessa di Weber che Löwith restituisce e il giudizio che egli esprime nei suoi confronti.<sup>242</sup>

Procedendo con ordine, la questione dell'ambiguità weberiana viene affrontata da Löwith a partire da un problema metodologico, ovvero da una ripresa del discorso sulla *Unbefangenheit*<sup>243</sup>, il medesimo discorso che – come si è visto – attraversa lo scritto dedicato a Kierkegaard e Nietzsche e riappare esplicitamente nel carteggio con Strauss. La prospettiva weberiana sembra perfettamente in linea con quanto già esaminato relativamente allo scambio di Löwith con Strauss, cioè che «la nostra realtà umana [...] non può mai essere conosciuta 'senza presupposti [*voraussetzungslos*]'»<sup>244</sup>. Per Weber, come analogamente per Löwith nel caso della natura umana, la pretesa di poter comprendere la società senza pregiudizi e senza la mediazione necessaria della storia – sia nei suoi processi che nei suoi risultati – costituisce una mera illusione. Ciascuna analisi «scientifica» analizza una porzione di realtà solo apparentemente in modo «oggettivo», ma a ben vedere la scelta di isolare un dato elemento o

---

<sup>241</sup> Ivi, p. 348 [tr. it., cit., p. 29].

<sup>242</sup> Anche Donaggio e Fazio sottolineano la centralità di questa ambiguità (del resto ripercorrendo una considerazione löwithiana). Cfr. G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 85-96; E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 76-84.

<sup>243</sup> Künkler-Giavotto traduce con «spregiudicatezza». Per quanto la scelta abbia una chiara legittimità, poiché indica l'assenza di pregiudizio, dunque in certo modo la non-condizionatezza del giudizio, crediamo tuttavia che tale parola risenta troppo dell'accezione moralmente negativa che – nell'uso ordinario dell'italiano – le viene attribuita. Essa potrebbe dunque confondere e rendere più oscuro del dovuto il senso del discorso (ricordiamo che lo stesso Weber nelle proprie opere scientifiche ha sempre cercato di usare un vocabolario moralmente “neutro”). Nel carteggio con Strauss, citato sopra, Rossini traduceva *Unbefangenheit* con «incondizionatezza». Questa formula, per quanto più libera, ci pare più felice, sebbene anch'essa – in relazione al contesto in cui si usa – rischia di generare confusione. Al netto di tutto ciò, ci riserviamo di usare di volta in volta i termini italiani, o se necessario le perifrasi, più idonei a restituire il senso generale, cercando di mantenere una certa uniformità e lasciando in ogni caso il tedesco tra parentesi quadre.

<sup>244</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 334 [tr. it., cit., p. 14].

fenomeno d'analisi è sempre necessariamente condizionata da certe «idee di valore» che precedono l'esercizio analitico e che non hanno nulla a che fare col fatto analizzato. Se per Löwith in questi anni l'unica possibilità di superare lo storicismo sta nell'accogliere e riconoscere la natura umana come mediata storicamente<sup>245</sup>, introducendo così una dimensione spirituale nella *natura* umana stessa; per Weber, analogamente, l'unica possibilità di guadagnare una *Unbefangenheit* scientifica non risiede nella ricerca – che in questo modo sarebbe viziata in partenza – di un metodo che possa far piazza pulita dei pregiudizi, ma nel riconoscere la necessità dei pregiudizi e di metterli costantemente in discussione. «L'ultimo risultato che può raggiungere la riflessione scientifica su tali idee e ideali è la 'presa di coscienza dei criteri ultimi manifestantisi nel concreto giudizio di valore' e il disvelamento di essi in una discussione *lucidamente* cosciente dei propri presupposti»<sup>246</sup>. Da questo assunto, Löwith procede con il sottolineare che «la non-validità 'oggettiva', già sempre presupposta in questo procedimento, dei nostri ultimi criteri valutativi e la mancanza di 'norme' universalmente obbliganti non rientrano affatto nella natura generale della scienza, ma sorgono dal carattere specifico di quell'epoca della civiltà, il cui destino sta nell'aver mangiato i frutti 'dell'albero della scienza' e nell'essere venuti a sapere che noi 'dobbiamo essere in grado di creare da soli' il 'senso' di tutto quando nel mondo accade»<sup>247</sup>.

Questa ultima considerazione è estremamente importante, poiché riconduce un discorso che appariva semplicemente metodologico a una più generale presa di coscienza rispetto alla condizione dell'uomo novecentesco. Di nuovo, è il problema del nichilismo che ritorna, ovviamente secondo l'accezione löwithiana di un'auto-fondazione – dunque di una fondazione infondata, nulla – da parte dell'uomo dei principi di valore, normativi e di senso<sup>248</sup>. Non a caso, poco dopo, troviamo queste parole: «Se tuttavia esistessero delle grandi comunità religiose e

---

<sup>245</sup> A tal proposito crediamo opportuno fare una precisazione. L'idea di comprendere la natura umana tenendo conto della mediazione storica non è in alcun modo in contraddizione con quella fenomenologia dell'immediatezza che Löwith aveva utilizzato in *Das Individuum*. Al contrario, in linea con la critica al trascendentalismo e alle acquisizioni maturate seguendo i primi corsi friburghesi di Heidegger, Löwith crede che non sia possibile accedere alla natura umana in sé, poiché essa è sempre data *storicamente* (Cfr. L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 615 [tr. it., cit., p. 58]). Si tratta esattamente di quella stessa fatticità, di quell'interesse per la vita nella sua storicità – appunto –, che Löwith anteponeva, in *Das Individuum*, al concetto astratto dalla realtà. Lo sguardo *immediato* con cui egli osserva prima la *Mitwelt* come *Duheit* e poi come società, dunque, è quello che riconosce e accoglie la *mediazione* storica come necessaria. In linea con questa prospettiva, infatti, poco più avanti nella lettera citata egli dice: «Io al contrario, *sulla base di una coscienza estremamente storica*, penso nuovamente in modo del tutto *astorico* [...]». Ivi, p. 617 [tr. it. (modificata), cit., p. 60].

<sup>246</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 337 [tr. it., cit., p. 17].

<sup>247</sup> *Ibidem* [tr. it., ivi, pp. 17-18].

<sup>248</sup> Questo aspetto viene sottolineato anche da Caracciolo: «non diversamente che in Heidegger, sull'orizzonte dell'uomo contemporaneo appare anche qui il *Nichts*; nessun fondamento razionalmente universale e cogente giustifica i fini che anche l'uomo dell'età della *Rationalisierung* è pur sempre costretto ad evocare e pro-porsi per agire». A. CARACCILO, *Karl Löwith*, cit., p. 49.

dei ‘profeti’, potrebbero esservi anche ‘valori’ universalmente validi. Ma poiché essi ‘non ci’ sono, sussiste soltanto una lotta tra molti ‘dei’, ‘ideali’, ‘valori’ e ‘concezioni del mondo’, tutti egualmente legittimi»<sup>249</sup>. A questo punto, è dunque dirimente notare come si ponga Weber rispetto a tale condizione di perdita dei valori universali, conseguenza diretta del progresso della scienza e della razionalità.

In Weber l’incondizionatezza [*Unbefangenheit*] scientifica, anche e innanzitutto nei confronti dei propri pregiudizi, contraddistingue l’*ethos* della teoria<sup>250</sup>. Veramente degno dell’uomo, però, è per Weber quell’atteggiamento che trae le conseguenze positive da ciò che *non* «c’è». Perciò anche il suo minuzioso disvelamento di quanto «in ultima istanza si vuole», ossia delle idee di valore su cui si basano le ricerche scientifiche, non ha soltanto il fine di mettere in rilievo in generale tali idee come presupposti esistenti e significativi, lasciandole sussistere quali sono, ma ha il senso molto più preciso di un «disincanto» del loro contenuto. Il fine autenticamente positivo dei suoi saggi sulla teoria della scienza consiste nella distruzione radicale delle «illusioni»<sup>251</sup>.

È nel *giudizio* sulla razionalizzazione, dunque, che si manifesta l’ambiguità di Weber. Per quanto infatti egli risulti estremamente critico della società razionalizzata, che costringe l’uomo in una «gabbia d’acciaio», allo stesso tempo si definisce «figlio del suo tempo» e sostenitore della parcellizzazione delle dimensioni della vita attraverso la scienza, al punto da rendere la «distruzione delle illusioni» e il «disincanto» il fine ultimo della sua stessa ricerca. Ovviamente, Löwith non manca di sottolineare questo aspetto:

---

<sup>249</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 337 [tr. it., cit., p. 18].

<sup>250</sup> Si tratta, a nostra conoscenza, della prima occorrenza di tale formula. Naturalmente essa non ha qui la complessità e l’importanza che Löwith le attribuirà nel corso del proprio cammino filosofico, anche se è significativo che essa compaia a proposito di Weber. Al netto dei vari punti di distanza, infatti, ciò che Löwith apprezzerà maggiormente di Weber è proprio l’esempio umano, la capacità cioè di non cedere alle illusioni e di prendere le distanze – appunto – dal mondo. Crediamo che tale atteggiamento sia ben riassunto da Donaggio, il quale, contrapponendo l’*ethos* della teoria di Weber a quello della prassi di Marx, afferma: «Weber propone una lettura neutrale ma ambigua che ispira la diagnosi di un paziente informato più che la prognosi di un medico della società. A essa fa da controcanto la terapia con la quale Marx aspira a sanare una patologia sociale diffusa». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 74. Anche Schenkenberger ritiene che Löwith tragga in primo luogo da Weber – evidentemente dalla conferenza del ’17 – la convinzione della primarietà dell’atteggiamento teoretico rispetto a quello pratico. Cfr. J. SCHENKENBERGER, *Vom Versuch, sich in die Luft zu stellen. Die Anthropologie Karl Löwiths im Spannungsfeld von Weber, Buber, Schmitt und Valéry*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2018, pp. 45-52. Nel sostenere questa precocità, da parte di Löwith, di riconoscere nel *theorein* una certa superiorità rispetto alla *praxis*, Schenkenberger si riferisce anche al saggio löwithiano del 1931 *Theorie und Praxis als philosophisches Problem*. A nostro avviso, tuttavia, questo saggio risulta profondamente ambiguo, specialmente nelle conclusioni, e non ci pare in ogni caso che possa qui rinvenirsi un’elaborazione particolarmente strutturata di quell’*ethos* della teoria che avrebbe invece caratterizzato la produzione löwithiana matura. Cfr. K. LÖWITH, *Theorie und Praxis als philosophisches Problem*, in *SS V*, pp. 46-61.

<sup>251</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 338 [tr. it (leggermente modificata), cit., p. 19].

*Non accetta Weber e non ricusa nello stesso istante questo processo fatale della razionalizzazione?* Infatti, che cosa pone egli in questione con tutta la passionalità che gli è propria se non appunto quell'«ordine» calcolato e pianificato, quella «preoccupazione della sicurezza» e quella «specializzazione» della vita moderna in tutte le sue istituzioni politiche, sociali, economiche e scientifiche, e come può egli viceversa dalla prima frase della *Religionssoziologie* fino alla sua ultima conferenza – *Wissenschaft als Beruf* – dichiararsi «figlio del suo tempo», «uomo specialista» e scienziato specializzato, come può egli coscientemente inserirsi in questo mondo ed essere addirittura il difensore di quel «demonio» della razionalizzazione intellettuale e – dei «fiori del male»? <sup>252</sup>

La risposta a questa apparente contraddizione si trova nella natura stessa della razionalizzazione e nel legame necessario che, secondo Weber, essa intrattiene con il concetto di libertà. Nella lettura di Weber la razionalità, intesa in senso neutro come capacità di perseguire uno scopo mediante la conoscenza e l'utilizzo dei mezzi più adeguati, è ciò che contraddistingue l'azione umana, poiché essendo basata sulla riflessione e sul calcolo è, proprio per questo motivo, libera. Irrazionalità dunque non è sinonimo di libertà, ma del suo contrario, poiché l'azione irrazionale prescinde per definizione dall'esercizio della riflessione e pertanto chiude – anziché aprire – lo spazio d'espressione della caratteristica umana per eccellenza:

La razionalità coincide dunque con la libertà dell'agire, dato che essa, in quanto razionalità «teleologica», è la libertà di perseguire un *fine* tracciato dai valori *ultimi* e dai «significati» della vita, con un libero e attento esame dei *mezzi* ad esso adeguati. In tale agire razionale rispetto al fine (*zweckrational*) assume forma concreta la «personalità» in quanto rapporto costante dell'uomo con valori ultimi. Agire come persona libera significa quindi agire in vista di un fine, adeguando cioè razionalmente al fine posto i mezzi *dati*, agire dunque *logicamente* o «conseguentemente». Nel calcolo e nella considerazione delle *chances* e delle *conseguenze*, condizionate di volta in volta dai mezzi dati, dell'agire orientato teleologicamente si manifesta insieme con la *razionalità* anche la *libertà* dell'agire.<sup>253</sup>

Questa razionalità teleologica viene definita da Weber anche come «etica della responsabilità», dal momento che l'azione razionale, basata sul calcolo dei mezzi e dei fini, costringe chi la compie a confrontarsi con la responsabilità delle proprie scelte. La razionalità in sé, pertanto,

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 358 [tr. it., cit, pp. 39-40].

<sup>253</sup> Ivi, p. 352 [tr. it., cit, p. 33].



non costituisce un problema contro il quale scagliarsi, al contrario. L'elemento problematico sorge per Weber nel momento in cui si invertono i rapporti di dominio tra uomo e organizzazione sociale, cioè quando non è più l'organizzazione razionale della vita a rispondere alle esigenze dell'uomo, che ha sviluppato tale sistema complesso per i propri fini, ma quando è l'uomo stesso a trovarsi nella necessità di adeguare la propria esistenza, e di conseguenza i propri bisogni, a un sistema rigido che non gli lascia spazio alcuno di autonomia. Tale rovesciamento tuttavia è intrinseco allo sviluppo stesso del processo di razionalizzazione e pertanto anch'esso necessario: «Tale rovesciamento caratterizza l'intera civiltà moderna, le cui istituzioni e organizzazioni sono tanto 'razionalizzate' da essere ora *loro* a rinchiudere e determinare, come una 'gabbia d'acciaio', l'uomo che *si* è organizzato e inquadrato in esse. Il comportamento umano che ha dato origine a tali istituzioni deve ora conformarsi dal canto suo a quanto da esso è sorto (*ent-sprungen*). Weber stesso dice esplicitamente che *in questo* risiede il vero problema della civiltà, il problema della razionalizzazione che tende a rovesciarsi nell'irrazionale, e ciò spiega in Weber e in Marx l'identità del modo di vedere tale problematica insieme con la differenza nella valutazione di essa»<sup>254</sup>. È chiaro il motivo per cui questo processo significa per Weber un passaggio dal razionale all'irrazionale: dal momento che, costretto ad adeguarsi a un'esistenza burocratizzata sulla quale non ha alcun controllo, l'uomo della società moderna non agisce più razionalmente in vista di un fine, ma solo in quanto obbligato da processi resisi ormai autonomi e automatizzati, così che l'elemento teleologico viene totalmente soppresso.

L'aspetto di maggiore interesse ai nostri fini, tuttavia, va rinvenuto nel fatto che, riconoscendo Weber come necessario tanto il processo di *Rationalisierung* che il suo rovesciamento, egli individua, come unica possibilità per l'uomo di salvare la propria autonomia e libertà, un ripiegamento assoluto sulla sfera individuale. «La '*chance*' positiva di questa delusione dell'uomo e di quel disincanto del mondo per opera della razionalizzazione consiste nell'accettare 'senza illusioni' la quotidianità con la sua 'esigenza'. Accettare la *quotidianità* significa allo stesso tempo rigettare ogni trascendenza, anche quella nel 'progresso'».<sup>255</sup> Vale a dire che l'uomo moderno, per conservare la propria libertà, non può che opporsi giorno dopo giorno, nella propria singolarità, a questa società di istituzioni – che è del

---

<sup>254</sup> Ivi, p. 354 [tr. it., cit., pp. 35-36].

<sup>255</sup> Ivi, p. 364 [tr. it., cit., p. 46].

resto *conditio sine qua non* perché possa darsi lo spazio per questa libertà negativa –, cercando di ritagliarsi un proprio spazio di movimento e di affermazione.<sup>256</sup>

L'atteggiamento fondamentale [*Grundhaltung*] assunto da Weber in questo mondo razionalizzato, e che determina anche la sua «metodologia», 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 sé stesso.<sup>257</sup>

Rispetto a questa *Grundhaltung* weberiana Löwith sviluppa un interessante parallelo con Marx. Ovviamente l'elemento che collega i due autori è il comune riconoscimento del medesimo fenomeno: il rovesciamento necessario della razionalizzazione in Weber e l'autoalienazione in Marx, che egli considerava un processo specifico della società capitalistica. È dunque nella presa di posizione rispetto a tale fenomeno che si vedono le differenze tra i due: Marx vuole «*chiarificare e [...] distruggere questo fenomeno universale*», laddove «Weber invece mira a *comprenderlo*»<sup>258</sup>. Entrando più nello specifico, Löwith si riferisce alla denuncia di Marx delle contraddizioni che sussistono all'interno della società capitalistico-borghese, chiarendo tuttavia fin dal principio che l'intento di Marx è esplicitamente quello di superare tali contraddizioni.

Löwith pone al centro della propria interpretazione di Marx il concetto di alienazione, riassumendone in tre dimensioni, tra loro interconnesse, le modalità di manifestazione: sotto il rispetto economico l'espressione dell'autoalienazione è la «merce», sotto il rispetto politico è la società borghese e sotto il rispetto sociale è il proletariato stesso. Si tratta evidentemente di alcune delle più celebri considerazioni marxiane, che verranno pertanto qui ricapitolate brevemente, così da poter discutere la posizione löwithiana. Relativamente al piano strettamente economico, Löwith fa riferimento al primo libro del *Capitale* e alla celebre analisi di Marx del «carattere di feticcio» della merce, in cui appunto viene descritto quel processo di rovesciamento per cui quando un prodotto, anziché come oggetto d'uso, viene primariamente riconosciuto con la forma ontologica di «merce», esso assume un'indipendenza propria e

---

<sup>256</sup> Cfr. su questo anche l'analisi di M. Rossini: «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, a una *de-cisione* (*Ent-scheidung*) nel suo significato di *scissione e separazione* nei confronti della nostra vita: pro o contro la scienza, pro o contro la religione». M. ROSSINI, *Karl Löwith e la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla Menschenfrage*, Armando Editore, Roma 2009, p. 45.

<sup>257</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 365 [tr. it., cit., p. 47].

<sup>258</sup> Ivi, p. 355 [tr. it., cit., pp. 36].

mistifica il lavoro umano che è stato impiegato per produrlo, così che «tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori»<sup>259</sup>. La medesima alienazione, prosegue Löwith, si ritrova sul piano politico nella società borghese, caratterizzata dalla *Trennung* dell'esistenza dell'uomo in due dimensioni, quella di borghese e quella di cittadino, così da non essere mai «intero» e dunque «non contraddittorio». «La separazione degli interessi particolari da quelli generali, che scompone l'uomo vivente all'interno di essi in una esistenza innanzitutto privata e inoltre anche pubblica, viene avversata da Marx come autoalienazione umana. *Come cittadino dello Stato*, infatti, il *bourgeois*, essendo per sé un privato, è necessariamente qualcosa d'altro, di esteriore e di estraneo a sé – mentre d'altra parte la sua vita privata è proprio altrettanto estranea anche allo Stato»<sup>260</sup>. Relativamente a tale questione, centrale anche in Weber, la soluzione di Marx è radicalmente opposta a quella del sociologo di Erfurt. Se questi infatti ripiega sull'individualismo accettando la necessità dello stato di cose – e dunque riconoscendo la necessità stessa della *contraddizione* –, Marx al contrario presenta come soluzione unica il superamento della contraddizione, corrispondente sul piano della realtà al superamento della società borghese *nella* società comunista: «Solo quando l'uomo reale individuale riprende in sé la qualità astratta del cittadino e, pur rimanendo uomo individuale, è divenuto nella sua vita empirica, nel suo lavoro e nei suoi rapporti individuali un *essere collettivo* [*Gattungswesen*], solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forze *sociali*, e quindi non separa più da sé la forza sociale sotto forma di forza *politica*, soltanto allora si sarà compiuta l'emancipazione umana»<sup>261</sup>.

Tale superamento è per Marx possibile solo mediante il proletariato, il ceto che più rappresenta l'autoalienazione umana sotto il rispetto sociale, e dunque la sua contraddizione. Scrive infatti Löwith che «il proletariato è l'autocoscienza della 'merce', perché deve alienare

---

<sup>259</sup> K. MARX, *Das Kapital*, Bd. I, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 23 (MEW), Dietz Verlag, Berlin 1962, p. 86 [tr. it., *Il Capitale*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 104]. È noto il dibattito intorno allo statuto dell'alienazione nel *Capitale*, che non verrà qui toccato. Ci limitiamo dunque a rilevare un dato filologico, cioè che questo termine, centrale nei testi giovanili, nell'opera principale di Marx quasi scompare. Il fatto che Löwith legga tutta l'opera marxiana alla luce dell'alienazione lascia dunque già intendere l'orientamento della sua interpretazione.

<sup>260</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 390 [tr. it., cit., p. 73].

<sup>261</sup> Löwith cita questo importante passo da *Zur Judenfrage* di Marx. La traduzione che abbiamo riportato è tratta dalla traduzione italiana del saggio di Löwith: *ivi*, p. 395 [tr. it., cit., p. 77]. Cfr. K. MARX, *Zur Judenfrage*, in *Marx-Engels Werke* (MEW) vol. I, p. 370.

[*veräusern*] sé stesso come una merce, e proprio per questo è venuto sviluppando una coscienza critico-rivoluzionaria, una coscienza di classe. [...] Dato che nel proletariato, con i suoi rapporti di esistenza si riassumono tutti i rapporti di esistenza dell'intera società odierna 'nella loro estrema inumanità', esso non può liberare sé stesso senza emancipare insieme l'intera società»<sup>262</sup>. Con la spiegazione dello statuto e del ruolo del proletariato, emerge secondo Löwith il punto principale e più problematico del discorso di Marx, cioè che fin dall'inizio l'autoalienazione viene considerata in vista del suo superamento. Tornando al discorso circa la metodologia della scienza, secondo Weber Marx ricadrebbe nell'errore di aver analizzato la realtà a partire da un «voluto» – che potremmo indicare come l'emancipazione dell'umanità in una società, di là da venire, priva di contraddizioni – che ha orientato fin dal principio l'analisi dei fenomeni e la risoluzione delle loro criticità. Weber al contrario, fedele al proprio metodo e lungi dal rifarsi a una «metafisica della storia, sia essa spiritualistica o materialistica»<sup>263</sup>, riconduce l'emancipazione umana a quella sfera individuale che sola permette all'uomo della società razionalizzata un ultimo residuo di autonomia.

A questo punto, avendo esposto i tratti fondamentali del saggio, si tratta di capire in che termini Löwith stesso si ponesse nei confronti di queste due letture della società capitalistica. Per quanto infatti nel saggio egli sembri propendere per il versante weberiano – sicuramente più affine in termini metodologici –, tuttavia egli non si sbilancia in modo netto. Crediamo dunque che per approfondire la questione si debbano intanto tenere presenti due testimonianze dirette, estremamente preziose. La prima si trova in *Curriculum Vitae* (1959), in cui Löwith scrive: «Il primo risultato di questo studio degli scritti giovanili di Marx fu un saggio su *M. Weber e K. Marx* (1932), ancora indeciso nelle sue conclusioni, perché 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»<sup>264</sup>. L'altra testimonianza è in uno scambio con Marcuse, riportato da Donaggio: «Il problema filosofico comincia naturalmente là dove io nell'*Archiv* mi fermo, e dovrebbe andare a sfociare – in contrasto con le soluzioni forzate di Marx e Weber – in una 'dialettica' di autoestraniazione e razionalizzazione»<sup>265</sup>. Dunque è lo stesso Löwith ad ammettere di aver dato alle stampe un testo ancora «indeciso nelle sue conclusioni», che sarebbe verosimilmente dovuto «sfociare in una dialettica» tra le

---

<sup>262</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 396-397 [tr. it., cit., p. 79].

<sup>263</sup> Ivi, p. 403 [tr. it., cit., p. 86].

<sup>264</sup> K. LÖWITH, *Curriculum vitae*, in *MLD*, p. 185 [*MVG*, p. 195].

<sup>265</sup> E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 75. Donaggio precisa anche che nelle intenzioni di Löwith lo scritto sarebbe dovuto essere più esteso, tuttavia, per esigenze economiche, l'autore ne affrettò la pubblicazione.

due posizioni riportate. La ragione di questa indecisione risiede, a nostro giudizio, nel fatto che sebbene da una parte l'*ethos* weberiano di accettazione disincantata, senza illusioni del mondo moderno coincide in buona misura con l'idea di Löwith, espressa nel carteggio con Strauss, di comprendere la natura umana in quanto tale – si potrebbe dire per com'è e non per come dovrebbe essere – senza il ricorso al mito di un'età dell'oro classica o alla fede in una salvezza futura; d'altra parte la soluzione che propone è troppo individualistica e in un certo senso vicina a quel decisionismo, per definizione solipsistico, che Löwith già criticava a Heidegger<sup>266</sup>. Ci sembra che in queste parole di Löwith emerga, insieme a tutta l'ambiguità che caratterizza la figura di Weber, questo elemento in particolare: «Col 'demone' della sua passione – che potrebbe essere chiamato anche l'idolo di una umanità privata dagli dèi – e ponendo quindi i propri fini su un *fondamento infondato*, Weber, pur avendo sempre di mira l'oggettività politica e scientifica, lottò contro la fede in fini, istituzioni e concetti oggettivamente validi, che gli parvero idolatrie e superstizioni, lottò contro di essi – per salvare l'eroe umano»<sup>267</sup>. Al contrario di Weber invece, Marx tiene conto della dimensione intersoggettiva e crede ancora nella possibilità di una società *positivamente* collettiva, scongiurando in questo modo il rischio nichilistico insito nella rassegnazione al solipsismo autarchico dell'individuo che fonda la propria realtà e le proprie azioni unicamente a partire da sé stesso; ma allo stesso tempo resta ancora legato a una visione “incantata” del mondo, la quale non può che sfociare in una concezione escatologica della storia, essendo egli incapace di esaminare la realtà da un punto di vista scientificamente neutro e dunque libero da illusioni e speranze<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> A tal proposito, sulla base di quanto scritto finora, non siamo d'accordo con la lettura di Donaggio, il quale afferma che «il rifiuto del decisionismo nichilistico [...] nasce da opposizioni filosofiche che non avevano ancora preso forma negli anni nei quali Löwith lavorava a questo saggio». *Ibidem*. Del resto, siamo pienamente d'accordo con Caracciolo (Cfr. A. CARACCILO, *Karl Löwith*, cit., p. 48-58) nel ritenere che il riferimento al canto della Sentinella nel libro di Isaia con cui Weber chiude la conferenza *Wissenschaft als Beruf* – costante riferimento di Löwith in questo saggio –, contenga in sé la possibilità di un'interpretazione perfettamente in linea con la critica di nichilismo-decisionista che Löwith in questi anni rivolge, variamente adeguata, a Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e Schmitt: «Noi vogliamo trarne l'insegnamento che con il solo desiderare e il solo aspettare non si fa nulla, e ci comportiamo diversamente: ci metteremo al lavoro e saremo all'altezza del 'compito [*Forderung*] del giorno'». M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 17, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, p. 111 [ed. it. a cura di L. Pellicani, *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997, pp. 78-79]. Siamo invece senz'altro d'accordo con Donaggio nel dire che molto spesso la critica non ha distinto il giudizio di Löwith su Weber espresso nel '32 da quello maturato in testi successivi (Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 166, n. 66). Tuttavia, la questione non ha a nostro giudizio direttamente a che fare con il decisionismo nichilistico (anche se certamente negli anni successivi il discorso sarà ancora più chiaro e manifesto), come abbiamo detto, quanto piuttosto – come sottolinea Fazio – con la discussione relativa al giudizio sull'uomo. Detto in modo soltanto anticipatorio – prescindendo dunque da tutte le difficoltà e da tutte le sfumature con cui il concetto verrà sviluppato in seguito – l'idea di Löwith nel '32 è ancora quella di comprendere l'uomo a partire dall'uomo, mentre più avanti si farà strada l'idea di guadagnare un riferimento «sovrumano, oggettivo, valido per ogni tempo». Cfr. G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., p. 96.

<sup>267</sup> K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 368 [tr. it., cit., p. 50 (corsivo nostro)].

<sup>268</sup> A sostegno del fatto che questo scritto resti effettivamente «incerto nelle sue conclusioni», si legga questo passo in cui Löwith dice che la libertà negativa di Weber «si trova in estrema antitesi a quella 'libertà' che Marx riteneva

## 1.2.4 – Il decisionismo occasionale di Schmitt e Heidegger

Lo scritto *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, pubblicato, come si era accennato, con lo pseudonimo di Hugo Fiala, apparve nel 1935 in «Revue internationale de la théorie du droit/ Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts»<sup>269</sup>. A tal proposito Löwith commenta in *Mein Leben in Deutschland*: «Il libro su Nietzsche riuscì ancora a pubblicarlo in Germania, con alcune omissioni, mentre la critica a Schmitt la pubblicai su una rivista internazionale, sotto pseudonimo»<sup>270</sup>. La prudenza è del tutto comprensibile, si tratta infatti di uno degli scritti in cui Löwith critica con più forza il legame che denuncia tra il decisionismo – *a fortiori* se occasionale, come nel caso di Schmitt e in generale di quelle filosofie che, fondandosi unicamente su sé stesse, invocano una decisione senza contenuto – e l’ascesa del nazismo in Germania.<sup>271</sup>

Evidentemente, il punto di partenza dell’analisi löwithiana non può che essere, in linea con gli altri scritti di questo periodo, un chiarimento circa il sostrato nichilista della dottrina schmittiana. Il pensiero politico di Schmitt ha come assunto primario l’esplicito riconoscimento della perdita – in ragione di un processo *storico*<sup>272</sup> –, nel Novecento, di un fondamento metafisico che possa garantire legittimità al diritto: alle sue disposizioni e, conseguentemente, al suo esercizio. Uno degli aspetti centrali in questo senso, su cui è opportuno concentrare

---

si potesse raggiungere attraverso l’emancipazione ‘umana’ dell’uomo, e che rappresentava per lui la libertà della ‘suprema comunità’. Questa idea di Marx era per Weber soltanto utopia, mentre l’idea dell’eroe umano di Weber sarebbe parsa a Marx un voler ‘evocare i morti’ dell’età eroica della borghesia, la cui ‘realtà disincantata’, ‘tutt’altro che eroica’, sopravviveva ormai soltanto quale ‘spettro’ dei suoi tempi gloriosi». K. LÖWITH, *Max Weber und Karl Marx*, cit., p. 368 [tr. it., cit., p. 50-51].

<sup>269</sup> K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *SS VIII* [tr. it. a cura di A. M. Pozzan, *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, cit.].

<sup>270</sup> *MLD*, p. 81 [MVG, p. 114].

<sup>271</sup> Del resto, come chiarisce Fazio, anche al di là del discorso teorico, l’occasionalismo di Schmitt agli occhi di Löwith doveva essere concretamente evidente. Ci riferiamo al fatto che fino al ’32 Schmitt era stato un fermo oppositore del nazionalsocialismo, salvo poi, subito dopo la ‘notte dei lunghi coltelli’ ergersi a difensore dell’operato di Hitler, pubblicando addirittura un *pamphlet* dal titolo *Il Führer protegge il diritto*. Cfr. in merito G. FAZIO, *L’occasionalismo della decisione sovrana e i diritti imprescrittibili dell’uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, in *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 199-207. Precisiamo tuttavia che l’analisi che ci apprestiamo a svolgere di questo scritto, in linea con il taglio della nostra ricerca, intende concentrarsi sugli elementi teorico-speculativi del confronto di Löwith con Schmitt e, conseguentemente, con Heidegger. Per un approfondimento degli aspetti più direttamente legati al discorso storico-politico, oltre che al saggio appena citato, rimandiamo alla ricostruzione di G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 130-143.

<sup>272</sup> Il riferimento di Löwith è qui il saggio schmittiano *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in cui appunto Schmitt espone la propria ricostruzione storica della «successione dei centri di riferimento» negli ultimi quattro secoli: «essi corrispondono ai quattro secoli e vanno dal teologico al metafisico, da questo al morale-umanitario e infine all’economico». C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, München 1932, p. 67 [tr. it., a cura di G. Miglio e P. Schiera, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del ‘politico’*, pp. 168-169].

l'attenzione, riguarda dunque il discorso della secolarizzazione, che emerge qui in relazione alla *Politische Theologie* di Schmitt.<sup>273</sup> Come è noto, infatti, si tratta di un tema fondamentale nell'economia del pensiero di Löwith, e per quanto brevemente, in questo scritto si possono cogliere degli elementi che verranno poi ripresi ed estesi successivamente. La tesi schmittiana per cui «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione», come era già stato evidenziato nell'analisi dei saggi sull'ontologia fenomenologica e la teologia protestante, si inserisce nel solco di una tradizione esistenzialista che va da Kierkegaard a Jaspers e che trova nella “situazione limite” il proprio perno concettuale. Tuttavia, con la perdita dell'orizzonte metafisico all'interno del quale la decisione assumeva, ancora in Kierkegaard – ma anche in Marx, precisa Löwith<sup>274</sup> – la propria direzione e il suo senso ultimo, in Schmitt si compie un passo decisivo verso il relativismo assoluto. Ciò che Schmitt riconosce come dato di fatto e che esplicita nella ben nota formula per cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina

---

<sup>273</sup> Per comprendere la profondità dei temi in questione è necessaria una breve anticipazione sul modo in cui Löwith svilupperà il discorso sulla secolarizzazione, qui ancora embrionale. Ci serviremo a tal fine della brillante ricostruzione di J. F. Kervégan, *Ambivalenz der 'Säkularisation': Die Löwith-Schmitt-Blumenberg Kontroverse und ihr Hintergrund*, volta a chiarire la posizione löwithiana proprio a partire dal confronto con Schmitt e Blumenberg. Il punto fondamentale è che Löwith, differentemente da Schmitt e da come emerge dalla ricostruzione blumenberghiana, «non si limita affatto ad esprimere il 'teorema della secolarizzazione', secondo il quale la filosofia della storia è diventata in un certo senso l'erede legittima di una teologia che non trova più ascolto». Egli invece riflette sulla svolta qualitativa essenziale, che consiste nel fatto che «ciò che distingue la moderna filosofia della storia (che trova nell'opera di Hegel il suo apice) dalla teologia della storia, è la sostituzione della prospettiva *trascendente*, illustrata da Agostino nel discorso delle due *civitates*, con una problematica relativa all'*immanenza* del senso o della 'verità' nella storia». Non si tratta dunque di una mera diagnosi storica, ma di una messa in questione dell'attuale stato di cose mediante una riflessione sui suoi presupposti. La questione ha a che fare con i valori ultimi, con l'eternità e la temporalità, che la storicizzazione erode tanto sul piano trascendente che su quello immanente. Chiude infatti Kervégan l'articolo con queste parole: «in realtà, per la sua 'mondanità', la filosofia della storia è una confutazione della teologia della storia; ma poiché è anche la sua continuazione, ne condivide lo stesso destino. In tempi di postmodernismo o post-storia, non si crede più, ovviamente, alla storia in questo senso, così come da molto tempo non si crede più alle 'cose ultime'». Cfr. J. F. KERVÉGAN, *Ambivalenz der 'Säkularisation': Die Löwith-Schmitt-Blumenberg Kontroverse und ihr Hintergrund*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, hrsg. von G. Shahar und. F. Steilen, «Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte», 47, 2019, pp. 23-36. Altrettanto chiaro è Fazio, per il quale la secolarizzazione in Löwith va «intesa non come lineare processo di dissolvimento della religione e di erosione del sacro, ma come dinamica di trasferimenti concettuali e simbolici dal sacro al profano, nella quale il vuoto lasciato dalla crisi moderna della religione cristiana quale suprema fonte di legittimità dell'ordine politico, piuttosto che essere lasciato vuoto, tende ad essere rioccupato da altre istanze che si sostituiscono alle funzioni che prima erano attribuite a Dio». G. FAZIO, *L'occasionalismo della decisione sovrana e i diritti imprescrittibili dell'uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, cit., p. 206.

<sup>274</sup> «Lo Schmitt non dà peso al fatto che l'*extremus necessitatis casus* in senso giuridico e riferito alla politica non ha alcun contenuto comune con la decisione esistenziale religiosa del Kierkegaard, riguardo all'*unum necessarium*. Per lo Schmitt infatti l'unica cosa importante e necessaria è garantire l'anormale diritto alla decisione solo come tale: indifferente di che e per che. L'autorità come tale, che decide in forza della propria autorità di un caso d'eccezione in senso eminente, gli dimostra 'che essa non ha bisogno di aver diritto per creare diritto'. *Auctoritas non veritas, facit legem*». K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, cit., p. 38 [tr. it., cit., p. 131]. Nel caso di Marx invece vi sono due elementi in particolare che ancorano la decisione per il comunismo a un contenuto reale impedendo che possa dirsi un occasionalismo: l'economia come “centro di riferimento” della società e il comunismo scientifico come orientamento. In generale però, conclude Löwith in merito, sia Kierkegaard che Marx «credevano in una realtà superiore, in 'Dio' e nell'‘umanità’ come *criterio [Maßstab]* delle loro decisioni». Ivi, p. 59 [tr. it. (modificata), cit., p. 154].

dello stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>275</sup>, ha come implicazione necessaria il passaggio da una normatività con fondamento divino, dunque assoluto, insondabile ed esterno alle vicende storiche, a una normatività umana, contingente e relativa per definizione. In gioco vi è una differente concezione della temporalità: l'eterno viene qui consegnato alla storia.<sup>276</sup> Cimmino restituisce perfettamente le implicazioni insite in tale processo: «Quando la normatività viene istituita dall'uomo tutto si fa storico e contingente; perché contingente e storica, fondamentale, è l'autorità di chi la istituisce. Al momento decisionale diventa così necessario nascere da una situazione precedente rispetto alla quale esso appare sempre, inevitabilmente, come 'novità'. Il nulla da cui nasce la decisione non è quindi solo un nulla normativo in senso logico, ma in senso etico: ogni norma contingentemente istituita definisce la nullità normativa dei comportamenti anteriori a quelli che *comincia* a prescrivere»<sup>277</sup>.

Conformemente al proprio stile espositivo, Löwith presenta questo aspetto critico della filosofia schmittiana a partire dai suoi stessi riferimenti:

[...] secondo la sua propria costruzione storica [di Schmitt], manca alla totalità moderna della politica un fondamento metafisico trasparente, e un vero e proprio tema di lotta e un ambito specifico su cui orientarsi. Di conseguenza anche il suo riferimento all'indiscutibile decisione della teologia politica dei filosofi politici della controrivoluzione (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés) non ha carattere impegnativo. Mentre questi si decidono contro le conseguenze politiche della Rivoluzione francese, rimanendo ancora nella fede cattolica, il decisionismo profano dello Schmitt diventa necessariamente occasionale, perché gli mancano non solo i presupposti teologici e metafisici, ma anche quelli umanitari e morali dei secoli passati<sup>278</sup>.

Secondo Löwith, vi è una differenza sostanziale che sussiste tra i citati autori controrivoluzionari e Schmitt, ed è appunto la perdita dei «presupposti», siano essi teologici e metafisici o «umanitari e morali». Per tale ragione il richiamo, operato da Schmitt stesso, non ha – e non può avere – «carattere impegnativo». Commenta infatti Löwith: «Lo Schmitt però

<sup>275</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, cit., p. 43 [tr. it., cit., p. 66].

<sup>276</sup> Emerge già qui l'aspetto più interessante del problema della secolarizzazione, sul quale Löwith tornerà molto in futuro, e cioè il suo legame intrinseco con quel relativismo-nichilista che è conseguente al processo di emancipazione dell'uomo prima dalla «cosmo-teologia greca» e poi dalla «antropo-teologia cristiana» (Cfr. K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in *SS IX*, pp. 4-5 [tr. it. a cura di O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018, pp. 5-6]), scongiurabile soltanto attraverso un'attenta diagnosi dei suoi presupposti storico-teoretici.

<sup>277</sup> L. CIMMINO, *La "teologia politica" di Carl Schmitt e il problema della normatività*, in «Filosofia politica», I, 2003, Il Mulino, pp. 102-103.

<sup>278</sup> K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, cit., p. 40 [tr. it., cit., p. 133].



dice [...] che l'essenza dello Stato si riduce così necessariamente ad una decisione assoluta e 'creata dal nulla' del tutto ingiustificabile: e così egli caratterizza certo la sua propria posizione, ma non quella di Donoso Cortés, che era un buon cristiano e credeva che solo Dio possa creare qualcosa dal nulla, non l'uomo». <sup>279</sup> È chiaro dunque che la radicale differenza di vedute che intercorre tra la prospettiva schmittiana e quella löwithiana sul piano politico non è altro che l'espressione di un altrettanto radicale e profonda distanza sul piano filosofico: se infatti Löwith comincia proprio in questi anni a ricercare un fondamento empirico-naturale – si pensi all'insistenza sulla questione antropologica nel senso della natura umana – che possa scongiurare la deriva storicistico-relativista della filosofia moderna; in Schmitt vi è al contrario una sorta di indifferentismo esistentivo, per cui il contenuto della decisione è del tutto irrilevante rispetto alla dimensione politica, che trova in sé stessa la propria autonomia, sebbene essa di per sé non costituisca alcun «centro di riferimento» <sup>280</sup>:

Questo fondamento nichilistico di una decisione sciolta da ogni vincolo acquista piena chiarezza nel concetto della politica. Quando, come lo Schmitt, si fa astrazione da ogni sfera centrale della realtà, per determinare l'essenza della politica con il concetto di una decisione sovrana logicamente come anche della decisione, non rimane che la guerra che trascende ogni ambito specifico rendendolo problematico. Questa guerra è l'essere pronti al nulla, cioè alla morte intesa come sacrificio della vita ad uno Stato, il cui «presupposto» è già la realtà politica decisiva. La decisione dello Schmitt per la politica non è come una decisione religiosa, metafisica, morale, una decisione per un determinato ambito specifico, che possa dare l'orientamento; non è altro che una decisione per la risolutezza – quale ne sia il fine – poiché essa a sua volta costituisce già l'essenza specifica della politica. Tale decisione formale nega proprio quanto la fa concreta e libera, poiché per questo bisogna decidersi per qualche cosa di determinato, sapendosi vincolati per sempre alla decisione una volta presa. Per il concetto schmittiano dell'essenza della politica, per il quale il caso normale della convivenza in una comunità pubblica non è specificamente essenziale, l'«istanza suprema» diventa solo l'essere pronti ad uccidere e ad essere uccisi, e non un qualche ordine di vita sociale secondo il senso originario della *polis*. <sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 42 [tr. it., cit., p. 136].

<sup>280</sup> «La politica in sé stessa non è però affatto un ambito specifico, e perciò non può mai costituire un centro di riferimento». Ivi, p. 34 [tr. it. (modificata), cit., p. 127]. In questo passo Löwith sta facendo riferimento a *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen*.

<sup>281</sup> Ivi, pp. 43-44 [tr. it., cit., pp. 137-138].

Conseguentemente a questa vuotezza di contenuto, la differenza decisiva che costituisce la dicotomia primaria nel concetto del politico non può che essere formale, cioè tra «amici» e «nemici», là dove questi ultimi non sono altro che coloro che mettono a rischio la sussistenza – letteralmente, la sopravvivenza – di coloro che, in caso di emergenza – specificamente, di guerra –, si riconoscono come partecipi di quel «modo di essere proprio» che viene minacciato. Tuttavia, chiarisce Löwith, si tratta di un ragionamento circolare, poiché questo «modo di essere» non deve intendersi come una durevole differenza naturale o culturale tra popoli, dunque precedente alla situazione limite e causa del conflitto; al contrario, si tratta di una differenza occasionale e contingente perché originata dal conflitto stesso: «[...] questi ‘raggruppamenti’ – concetto del tutto liberale-sociologico – di fatto sono, e proprio nel caso di emergenza, determinati di preferenza dalle occasionali alleanze, come queste nascono dalla situazione storica e dalla costellazione politica allo scoppio di una guerra, e non da un durevole ‘modo di essere’».<sup>282</sup>

Quello che ci interessa sottolineare a tal proposito, dunque, è che in linea con quanto detto finora, l’unica possibilità residua per distinguere i «raggruppamenti» si basa sull’*essere* nudo e crudo, inteso come mera sopravvivenza svuotata di determinazioni:

[...] il nemico allora non nega affatto la nostra propria «*forma* di esistenza» o «modo» di essere, quanto invece né più né meno che la nuda esistenza, il *factum brutum* dell’esserci pubblico-politico, al di qua di ogni più particolare determinazione secondo i differenti tipi dell’essere etnico e razziale, religioso e morale, civilizzatorio ed economico: tipi reciprocamente ostili o anche amichevoli. Ma in tal modo la distinzione fondamentale di nemico e amico non ha più nulla di specifico in sé ma passa e sorpassa tutte le distinzioni e le profonde somiglianze specifiche dell’essenza degli uomini, e viene intesa «puramente» o «solamente in senso esistentivo», perché essa costituisce «soltanto» l’estremo «grado di intensità» di una separazione o di un legame possibili, senza che si possa dire *di che cosa essa sia intensità*. Si può anzi dire che la tensione politica, politica nel senso dello Schmitt, è tanto più forte quanto più impersonale ed indifferente è il contenuto delle ostilità, poiché

---

<sup>282</sup> Ivi, p. 46 [tr. it., cit., p. 139]. Emerge da questo passo che anche Löwith, come Leo Strauss qualche anno prima, critica tra le altre cose Schmitt di non essere davvero riuscito a mettere in discussione i principi del liberalismo, affermando al più un «liberalismo di segno rovesciato», per dirla appunto con Strauss. Cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, p. 237 [tr. it., a cura di M. Palma, *Note su Carl Schmitt, «Il concetto di politico»*, in *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019, p. 144]. Per approfondire la critica di Leo Strauss a Carl Schmitt – sulla quale non possiamo soffermarci qui – rimandiamo allo studio, molto istruttivo, di Federico Lijoi. Cfr. F. LIJOI, *La «moralità» del politico. Leo Strauss interprete di Carl Schmitt*, in «Iride», 31, 83, 2018, pp. 13-27.

questa intensità non riguarda in sostanza nulla di determinato e concreto nell'esistenza politica degli uomini, ma solo il puro *essere o non essere*.<sup>283</sup>

È proprio sotto il rispetto del formalismo e della vuotezza di contenuto che fonda e orienta la decisione – «questa 'libertà di fronte alla morte' politicamente intesa»<sup>284</sup>, scrive Löwith – che si trova il nesso con Heidegger. Egli infatti scrive senza mezzi termini che la situazione limite costituisce per Schmitt la base del concetto del politico, «non diversamente dall'ontologia esistenziale di Heidegger, secondo la quale la 'situazione fondamentale' (*Grundbefindlichkeit*) dell'Esserci risiede nel fatto 'che esso è' e – non si sa perché – 'ha da essere'. Questo semplice fatto 'che' io sono e non sono, e rispettivamente che vi è un'unità politica viene considerato tanto dallo Schmitt quanto dallo Heidegger in ultima istanza fondamentale, perché totale e radicale, e rispetto ad esso ogni essenza (*Was-Sein*) diventa indifferente»<sup>285</sup>.

Il discorso è qui molto analogo a quello che si può leggere in *Mein Leben in Deutschland* relativamente all'intervento che Heidegger pronunciò in occasione dell'assunzione della carica di rettore a Friburgo, intitolato *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.<sup>286</sup> Anche se scritte qualche anno dopo, quando Löwith era già in Giappone, queste considerazioni permettono di comprendere con estrema chiarezza il nesso che vincola il decisionismo di Schmitt con quello di Heidegger, ed entrambi all'ascesa del nazionalsocialismo. Esattamente come Schmitt infatti, a giudizio di Löwith, anche Heidegger «sa adattare così sapientemente le categorie ontologico-esistenziali all'istante storico»<sup>287</sup>, nel senso che la sua filosofia dell'esistenza – anch'essa fondata sul formalismo nichilista – si riempie con tutta facilità dei contenuti ideologici promossi dalla propaganda di regime.<sup>288</sup> Ecco allora che «La volontà di essenza viene qui tacitamente equiparata alla volontà di potenza, giacché essenziale per

---

<sup>283</sup> Ivi, p. 48-49 [tr. it. (modificata), cit., p. 142-143].

<sup>284</sup> Ivi, p.45 [tr. it., cit., p. 138]. Questa analogia tra l'«la libertà di fronte alla morte» in senso filosofico e politico viene chiarita ulteriormente da Löwith nelle pagine finali del saggio, che citiamo in nota in quanto aggiunte solamente nella seconda pubblicazione del saggio, in una raccolta del 1960: «[in *Sein und Zeit*] la morte è il nulla dinanzi al quale si manifesta la finitezza radicale della nostra esistenza storica o – stando alle lezioni tenute a Friburgo intorno al 1920 – la 'fatticità storica' il cui *pathos* è la risolutezza di addossarsi l'Esser-ci più proprio. Alla 'libertà di fronte alla morte' messa in particolare rilievo in *Sein und Zeit* (§ 53), la quale permette all'Esserci sempre proprio ed isolato su di sé di raggiungere il suo 'poter-essere-un-tutto', fa riscontro nel decisionismo politico *il sacrificio della vita* per lo Stato assoluto, nel caso di emergenza della guerra. Il principio è sempre il medesimo, è il ricorso radicale a un'istanza ultima: il nudo fatto di essere (*Daß-sein*) della fatticità; è il ritorno radicale a quanto rimane della vita, una volta eliminati tutti i contenuti tradizionali dell'esistenza, ossia l'essenza (*Was-sein*)». Ivi, p. 62 [tr. it., cit., pp. 156-157].

<sup>285</sup> Ivi, p. 49 [tr. it., cit., p. 143].

<sup>286</sup> Discorso che Löwith ricevette «mit freundlichen Grüßen» e i suoi amici "ariani" «mit deutschem Gruss». MLD, p. 35 [MVG, p. 56].

<sup>287</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 57].

<sup>288</sup> Per approfondire ulteriormente, si vedano le pagine scritte in merito da Agostino Cera. Cfr. A. CERA, *Io con tu*, cit., pp. 173-196.

l'atteggiamento nazionalsocialista è la volontà come tale»<sup>289</sup>. Il volere diviene l'unica cosa necessaria e Prometeo il suo simbolo di riferimento, il cui spirito deve valere come guida per la gioventù tedesca, per quanto poi lo spirito non sia affatto qui «la ragione universale, l'intelletto, l'intelligenza, e men che meno l'*esprit*, bensì 'consapevole scelta di decidere' per l'essenza dell'essere [...]»<sup>290</sup>. Un altro elemento estremamente interessante a tal proposito ha a che fare con il rapporto tra teoria e prassi, che ci limitiamo qui a rilevare poiché svolgerà un ruolo decisivo nel prosieguo della filosofia löwithiana. Si tratta di una prima implicita emergenza del tema dell'«*ethos* della teoria», cui Löwith faceva già riferimento *en passant* nel saggio su Weber. Di nuovo, i poli opposti sono rappresentati dall'azione e dalla contemplazione, dalla conquista e dallo sguardo distaccato, nel caso di specie in riferimento al modo in cui Heidegger affrontava la questione nella sua prolusione: «Secondo Heidegger la comunità dei docenti e degli studenti è una comunità di lotta, e solo nella lotta il sapere si innalza e si conserva. In una lezione di quel periodo si legge: ogni 'essenza' si dischiude soltanto al coraggio, all'«animo [Mut]', non alla contemplazione [dem Schauen], e la verità si lascia riconoscere solamente se la si pretende, se si ha cioè l'«animo», il coraggio della verità [Wahrheit 'zu-mutet']»<sup>291</sup>. Chiaramente, sulla base di una radicale presa di distanza da queste parole di Heidegger, sul piano filosofico, politico e anche umano, il pensiero di Löwith non può che orientarsi in senso diametralmente opposto, dunque verso una riabilitazione della contemplazione filosofica. È opportuno dunque segnalare questa prima occorrenza del problema poiché aggiunge un elemento al *puzzle* della genesi delle posizioni löwithiane: l'*ethos* della teoria, che egli rivendicherà come propria posizione nella fase matura del suo pensiero, ha una genesi reattiva, oppure ha una sostanza positiva? Per ora riteniamo sufficiente porre la domanda, con la quale sarà necessario confrontarsi al momento opportuno, seguendo lo sviluppo interno di queste considerazioni nel percorso intellettuale di Löwith.

Tornando al tema del decisionismo e del nichilismo, è ancora in *Mein Leben in Deutschland* che Löwith esplicita in modo chiaro e inequivocabile come esso sia intrinsecamente legato alla fortuna del nazionalsocialismo in Germania:

La «guida» di Heidegger durò solo un anno. Dopo qualche delusione e alcuni dispiaceri, egli si ritirò dall'«incarico», per tornare ad opporsi alla vecchia maniera alla nuova «anonimità», e ad arrischiare qualche amara considerazione nel corso delle sue lezioni,

---

<sup>289</sup> MLD, p. 36 [MVG, p. 58].

<sup>290</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>291</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 59]. Corsivo nostro.

anche se ciò non contraddice il suo sostanziale coinvolgimento nei fatti e misfatti nazionalsocialisti. 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 unicamente ed esclusivamente su sé stessi – sul poter-essere (tedesco) sempre proprio di ciascuno. Sono espressioni di violenza quelle che definiscono il vocabolario della politica nazionalsocialista e della filosofia di Heidegger. [...] È soltanto una differenza di grado, e non di metodo, a determinare le differenziazioni all’interno dei seguaci, e alla fine è il ‘destino’ che giustifica qualsiasi volere ammantandolo di filosofia della storia.<sup>292</sup>

Subito dopo queste considerazioni, Löwith riprende un tema fondamentale, quello del rapporto tra eternità e storia. In particolare, nelle righe che seguono si può comprendere in che termini il discorso löwithiano persegua il proposito di svelare l’intimo legame che sussiste tra questi due modi antitetici di intendere la posizione dell’uomo nel mondo e le conseguenze politiche che ne derivano:

Un mese dopo che Heidegger aveva tenuto la sua prolusione, Karl Barth scrisse il suo appello alla teologia (Esistenza teologica oggi), contro l’allineamento ai potentati del tempo. Questo scritto fu e rimane l’unica manifestazione seria di una resistenza morale contro la ferocia di quel tempo. Per essere capace di uno scritto analogo, la filosofia non avrebbe dovuto trattare di “essere e *tempo*” ma dell’essere nell’*eternità*. [...] Su questo sfondo storico-politico si chiarisce il significato specificamente tedesco dei concetti che qualificano il Dasein, l’esser-ci heideggeriano [...]. 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». In fondo, tutti questi concetti e queste parole sono l’espressione della dura e spietata risolutezza di una volontà che si afferma di fronte al nulla, di un esistere senza pace e senza gioia, orgoglioso del suo disprezzo per la felicità e per qualsiasi umanità.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 37 [tr. it., cit., p. 60].

<sup>293</sup> Ivi, pp. 37-38 [tr. it., cit., pp. 60-61].

### 1.3 – La ricerca di un «punto archimedeo» come compito del pensiero

Il periodo marburghese, particolarmente importante sia dal punto di vista politico che sotto il profilo dello sviluppo filosofico löwithiano, nel suo amaro concludersi segna anche la fine di quella che si potrebbe definire una prima fase della biografia di Karl Löwith. Il trasferimento a Roma nei primi mesi del 1934 è l'inizio di un esilio lungo diciotto anni, la frattura definitiva con quello che Stefan Zweig, ebreo austriaco, costretto anch'egli a condividere il destino dell'emigrazione, avrebbe definito «Il mondo di ieri», il mondo della vecchia Europa e delle solide certezze, in cui «ognuno sapeva quanto possedeva e quanto gli era dovuto, ciò che era permesso e ciò che invece era proibito: tutto era regolato da una qualche norma, misura o peso precisi»<sup>294</sup>. In queste brevi parole, tanto semplici quanto efficaci, Zweig restituisce con lo sguardo del letterato ciò che Löwith, in quegli stessi anni, coglie sul piano del concetto, e cioè che l'essenza stessa del XX secolo deve rinvenirsi in questa perdita del «*bestimmtes Maß*», della misura determinata delle cose. La testimonianza di Zweig è estremamente utile per comprendere la radice profonda di tale trasformazione, facendoci avvicinare in questo modo all'analisi löwithiana: «Il diciannovesimo secolo, con il suo idealismo liberale, era sinceramente convinto di muoversi lungo una rotta diritta e sicura verso il 'migliore dei mondi possibili'. [...] A quell'epoca questa incrollabile fiducia in un 'progresso' inarrestabile e incessante possedeva realmente il vigore di una religione», per quanto «oggi, dopo che la grande tormenta lo ha spazzato via, sappiamo per certo che quel mondo della sicurezza non era che un castello di sogni»<sup>295</sup>. Il sentimento che traspare con maggiore nitore dalle pagine di Zweig è la desolazione profonda, lo straniamento misto a incredulità cui solo una catastrofe come il crollo di un intero mondo può portare. Il «mondo della sicurezza», sicuro e imperturbabile, in cui egli era cresciuto, in un solo colpo si era sbriciolato sotto il suo stesso peso, svelando le tante contraddizioni su cui era fondato. Löwith e Zweig, come tutti coloro che hanno vissuto in prima persona tale *weltgeschichtliche Verwandlung*, non hanno potuto fare altro che confrontarsi – umanamente e intellettualmente – col *factum brutum* della catastrofe, con il crollo di questa,

---

<sup>294</sup> S. ZWEIG, *Die Welt von Gestern, Erinnerungen eines Europäers*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1994, p. 17 [tr. it., a cura di L. Paladino, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Garzanti, Milano 2014, p. 11]. Curioso il fatto che questa autobiografia condivida la stessa sorte di quella löwithiana. Scritte entrambe nello stesso anno, il 1940, ed entrambe durante l'esilio, una da Sendai e l'altra da New York, furono entrambe pubblicate postume.

<sup>295</sup> Ivi, p. 19 e 21 [tr. it., cit., pp. 13 e 15].

solo apparente, «dimora di pietra»<sup>296</sup>. Si tratta dunque di comprendere, e qui si vede l'ambizione più alta di tutta la riflessione löwithiana, come un edificio tanto imponente sia potuto cadere; di capire in che modo intere generazioni possano aver alimentato un tale inganno, senza mai neanche sospettare che la solida roccia sulla quale credevano di essersi finalmente assicurate il futuro – il proprio e quello delle generazioni a venire –, alla prima scossa di terremoto avrebbe rivelato la propria inconsistente natura.

Tenendo ferma questa domanda, e a partire da stimoli e confronti differenti, come si è visto, Löwith comincia in questi anni a lavorare a quel materiale filosofico che avrebbe in seguito costituito la base della sua opera più celebre, *Von Hegel zu Nietzsche*, la quale a sua volta avrebbe trovato in *Meaning in History* il suo correlato necessario. L'idea fondamentale è che quella generale perdita di valori – o di un fondamento metafisico, detto in termini più rigorosamente filosofici – cui Löwith riconduce il nichilismo del proprio tempo, non sia altro che l'esito inevitabile, già inscritto nel passaggio dal mondo greco a quello cristiano, di un processo di ripiegamento dell'uomo dalla dimensione oggettiva a quella soggettiva. È in particolare però con il crollo delle filosofie sistematiche, di cui Hegel rappresenta il modello per eccellenza, che tale percorso raggiunge il suo compimento; con la frattura tra l'identità di pensiero ed essere operata dalla sinistra hegeliana, l'uomo si ritrova a non avere più alcun riferimento all'infuori di sé stesso, avendo ormai spezzato i vincoli che lo legavano al mondo e a Dio. Il periodo che va da Hegel a Nietzsche, dunque, costituisce un momento decisivo per analizzare i processi filosofici che hanno poi dato luogo alla situazione culturale, politica e filosofica del Novecento. Vi è un saggio del 1933, *Die philosophische Kritik der christlichen 97eligioni m 19. Jahrhundert*, che risulta particolarmente prezioso per introdurre tale questione – sviluppata poi ulteriormente da Löwith nella seconda metà degli anni '30 –, poiché interamente focalizzato sul rapporto tra filosofia e religione. Il punto centrale, come scrive Leo Strauss in una lettera del 5 settembre 1933 è che «[...] con il riconoscimento della filosofia hegeliana diventa inevitabile il passo successivo verso l'ateismo e, da ultimo, verso il “superamento dell'ateismo” [...]»<sup>297</sup>.

Leo Strauss riassume in modo estremamente sintetico il discorso sviluppato da Löwith, per cui all'interno della dottrina hegeliana sarebbe già presente il germe dell'ateismo che si sarebbe poi variamente diffuso in Europa nella seconda metà del XIX secolo. Hegel infatti si proponeva di tradurre sul piano del concetto – dunque nella forma più propria della filosofia – quel medesimo contenuto che la religione si limitava a rappresentare, ponendo tuttavia così una

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 21 [tr. it., cit., p. 15].

<sup>297</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 637 [tr. it., cit., p. 95].

differenziazione [*Unterscheidung*] fondamentale, a un tempo di identità e differenza, tra filosofia e religione. Questa delicata impostazione del problema avrebbe secondo Löwith necessariamente condotto dapprima a una *Aus-ein-ander-setzung* – presupposto fondamentale perché si possa parlare di *Kritik* in senso proprio – e infine a un dualismo inconciliabile. Löwith scrive: «A partire da questa connessione differenziale [*Unterscheidungs-zusammenhang*] si danno due diverse principali possibilità della differenziazione: essa può essere condotta fino al punto di mostrare in che misura religione e filosofia si appartengano e, al fondo dell'essere umano, siano *una cosa sola*; oppure essa può essere condotta fino al punto di mostrare su cosa esse originariamente sono *in contrasto*. [...] Queste due possibilità formali di differenziazione caratterizzano il rapporto concreto tra filosofia e religione nel XIX secolo, e invero al punto che da una differenziazione in considerazione di ciò che *unisce* si è arrivati a una differenziazione in considerazione di ciò che *separa*»<sup>298</sup>. Il saggio analizza dunque questo percorso a cominciare dagli autori della sinistra hegeliana. Tanto D. F. Strauß che Feuerbach, infatti, sviluppano il loro pensiero a partire da una sincera adesione alla dottrina hegeliana<sup>299</sup>, per arrivare però a rovesciare tale dottrina in un umanismo. Entrambi non riescono a tenere insieme questa identità e differenza, finendo per razionalizzare e dunque antropologizzare il contenuto di fede. La «nuova» fede di D. F. Strauß, per come essa viene esposta nella sua ultima opera, *Der alte und der neue Glaube*, «non era altro che una ‘dottrina morale’ dell'uomo ‘moderno’ dalle tinte religiose»<sup>300</sup>; così come la filosofia di Feuerbach, che pure era nata dalla teologia e cresciuta nell'idealismo, nella sua ultima fase si risolve in un'antropologia materialista: «Mentre Hegel era ancora preoccupato di dimostrare la *conformità* intrinseca dei *dogmi* cristiani con la *filosofia* assoluta, Feuerbach vuole mostrare di più e di meno. Egli vuole mostrare che la filosofia *in sé e per sé* è già teologia, specialmente quando è antropologia»<sup>301</sup>. Prosegue poi Löwith dicendo che «d'altra parte, la dissoluzione *storica* della religione cristiana era già certa per Feuerbach come lo fu più tardi per Nietzsche, e per le stesse ragioni: per la sua incompatibilità con lo stato di cose complessivo dell'uomo moderno e mondano. Il cristianesimo, dall'essere ogni giorno al centro della vita dell'uomo, si è ridotto alla ‘domenica’ [...]»<sup>302</sup>.

Strauß e Feuerbach pertanto, pur muovendo dall'interno della dottrina hegeliana, riconoscono esplicitamente la necessità di schiacciare su uno dei due poli ciò che ancora Hegel

<sup>298</sup> K. LÖWITH, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, in *SS III*, p. 96.

<sup>299</sup> «Al centro del pensiero teologico di Strauß sta la tesi di Hegel per cui ciò che la religione possiede solo nella forma della rappresentazione, la filosofia eleva alla forma del concetto». Ivi, p. 104.

<sup>300</sup> Ivi, p. 105.

<sup>301</sup> Ivi, p. 110.

<sup>302</sup> *Ibidem*.



riteneva possibile conservare in una «*Unterscheidungszusammenhang*». Anche Kierkegaard evidentemente, pur se con tutte altre intenzioni e percorrendo una direzione opposta, contribuisce secondo Löwith a questa frattura dell'armonia hegeliana di religione e filosofia. La sua critica al cristianesimo del proprio tempo lo conduce infatti a negare la possibilità stessa che la verità religiosa possa raggiungersi mediante la ragione, introducendo invece l'idea di un rapporto soggettivo e personale con Dio. «La verità oggettiva, 'ab-soluta' del cristianesimo non può [...] essere afferrata in alcun modo, poiché il 'fulcro' della sua assolutezza sta proprio nell'assoluto 'rapporto del soggetto'. La 'cosa [*Sache*]' del cristianesimo, in quanto questione dell'umanità, è la 'soggettività', e il suo problema più proprio è la 'decisione', per o contro Dio. *Prima* di questa fede in *Dio*, però, nell'esistenza e nel concetto di esistenza di Kierkegaard si trova quella nel *nulla*, sotto forma di *disperazione* come 'malattia mortale'»<sup>303</sup>. Si ritrovano qui i temi fondamentali che sono emersi durante l'analisi dei saggi dedicati a Kierkegaard e Nietzsche, anch'essi infatti del 1933. In questo caso tuttavia il nichilismo di Kierkegaard – l'idea cioè che la decisione tra l'essere e il nulla debba prendersi a partire da una condizione di sostanziale assenza di fondamento – viene contestualizzato in un percorso storico di progressivo isolamento dell'uomo in sé stesso. Il punto fondamentale in questa ricostruzione è che con Kierkegaard, sostiene Löwith, viene meno la pretesa stessa di guadagnare una verità universale: se solo l'individuo, soggettivamente, può rapportarsi a Dio, la verità potrà a sua volta darsi solo come verità soggettiva, e, di conseguenza, «cosa sia Dio in sé e per sé resta necessariamente indifferente e indeterminato»<sup>304</sup>.

Nella parte finale del saggio, infine, Löwith si concentra sull'ultimo grande attacco alla dottrina cristiana – e dunque al tentativo hegeliano di conciliazione –, la critica radicale proveniente da Nietzsche. Egli si spinge ancora oltre Kierkegaard nel processo di dissoluzione delle verità assolute, al punto di «mettere in questione la verità in *quanto tale*»<sup>305</sup>. Secondo Löwith, «il problema decisivo della critica di Nietzsche al cristianesimo non ha più a che fare con la semplice riconduzione della religione all'uomo, ma con una critica della religione cristiana che parte dall'*interiorità umana* e si orienta in considerazione di un uomo *futuro*. Il fine positivo di questa critica era la *chiara e compiuta* secolarizzazione dell'uomo attraverso il disvelamento della cristianità latente nel mondo dell'uomo dell'epoca»<sup>306</sup>. In Nietzsche si compie il percorso di questa separazione tra l'uomo e la verità assoluta – che dal punto di vista

---

<sup>303</sup> Ivi, p. 140.

<sup>304</sup> Ivi, p. 142.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> Ivi, p. 152.

nietzschiano è da intendersi come una liberazione –, la quale aveva ancora un ruolo centrale sia nella soggettività kierkegaardiana che nelle varie antropologie dei *Linkshegelianer*, i quali a suo giudizio non si liberano davvero del giogo metafisico ma lo rovesciano solamente.<sup>307</sup> Come si è avuto modo di vedere, egli considerava invece «la dissoluzione storica della religione cristiana» già avvenuta, e orientava il proprio pensiero al superamento di tale ateismo attraverso il concetto di eterno ritorno e di oltreuomo [*Übermensch*].

Il problema qui – ed è un problema particolarmente delicato – è comprendere il giudizio di Löwith rispetto alla soluzione nietzschiana e, conseguentemente, rispetto alla critica della religione – che in Löwith a ben vedere assume rilevanza primariamente in quanto discorso relativo al fondamento – in questo torno di tempo. Da quanto emerge in questo saggio, Löwith è già critico di quella «magia dell'estremo»<sup>308</sup> che invece caratterizza la filosofia nietzschiana, opponendo ad essa la moderatezza di Overbeck – e non di Burckhardt in questo caso particolare –, che a sua volta accusa Nietzsche di restare ancora all'interno di una visione religiosa e non propriamente filosofica del problema. «Overbeck non ha considerato né la 'volontà di potenza' né tantomeno 'l'oltreuomo' come i liberatori dell'individuo, ma lo *scetticismo scientifico*. Significato letterale del quale non è né la ricerca del dubbio [*Zweifelsucht*] né la disperazione [*Verzweiflung*], ma il guardare da vicino [*genaues Nachsehen*]»<sup>309</sup>. Per quanto si debba riconoscere qui una testimonianza storica estremamente importante della vicinanza löwithiana allo scetticismo come *ethos*, inteso come esercizio costante di problematizzazione e critica, non si può tuttavia dire che con questa breve conclusione egli esaurisca il problema, anzi. Naturalmente si comprende l'orientamento löwithiano, il quale condivide con Overbeck l'idea «che i problemi religiosi in generale debbano essere posti su basi completamente nuove, eventualmente a spese di ciò che finora si è chiamato religione»<sup>310</sup>, ma questa resta una semplice indicazione non approfondita. Del resto, come avevamo anticipato e cercato di lasciar emergere a proposito degli scritti su Kierkegaard e Nietzsche e su Weber e Marx, i testi löwithiani di questo periodo sono spesso accomunati da chiusure incerte, sospese tra una posizione e l'altra.

A proposito di Nietzsche questo discorso è forse ancora più evidente. Come si è detto – e probabilmente non lo si è ancora detto abbastanza –, Nietzsche è uno degli autori con cui Löwith si confronta di più e più a lungo: questo vivo interesse risale al periodo pre-universitario e si protrae per tutto il corso della sua vita, tant'è che molto spesso, ad oggi, il nome di uno richiama

---

<sup>307</sup> Ivi, p. 153.

<sup>308</sup> Ivi, p. 160.

<sup>309</sup> Ivi, p. 161.

<sup>310</sup> Ivi, p. 162.

alla mente quello dell'altro e viceversa. Sono questi, tuttavia, gli anni in cui Nietzsche è davvero una presenza costante nei lavori Löwithiani. Non solo egli dedica a Nietzsche la propria tesi di dottorato, *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, discussa nel 1923, ma, una volta ottenuto l'incarico d'insegnamento a Marburgo, svolge numerose lezioni e seminari sul suo pensiero.<sup>311</sup> Il saggio di cui abbiamo appena restituito i lineamenti fondamentali, insieme con i contemporanei scritti di cui ci siamo occupati sopra, non è che un'ulteriore testimonianza di questa predilezione per Nietzsche da parte di Löwith; predilezione che però – occorre ribadirlo – si rivela ambigua, in quanto animata da una tensione costante e mai risolta. Löwith infatti, fatta eccezione forse per il periodo adolescenziale, in cui la fascinazione per Nietzsche dipendeva essenzialmente da un fattore estetico<sup>312</sup>, non riuscirà mai ad accogliere interamente la dottrina nietzschiana, pur essendo incapace di distaccarsene. Il problema, a nostro avviso, non è – come si potrebbe pensare –, direttamente legato al discorso politico: piuttosto che con le sue manipolazioni, esso ha a che fare con il nucleo teoretico della filosofia nietzschiana stessa. Per quanto infatti Löwith abbia sempre ammesso che lo stile aforismatico-oracolare di Nietzsche, misto alla solennità del suo *pathos* narrativo, avesse preparato il terreno – e in certa misura il successo – alla retorica nazista<sup>313</sup>; egli si batté fin dalla tesi di dottorato affinché si riconoscesse il valore e l'impatto *filosofico* del pensiero di Nietzsche. Forse la più sincera conferma di questo “genuino” interesse per la filosofia di Nietzsche – al di là dei suoi utilizzi propri e impropri –, sta nel fatto che Löwith rivendicò la scoperta del Nietzsche-filosofo come propria anche *dopo* la fine della guerra. Basti pensare che in una lettera a Franco Lombardi – non datata, ma verosimilmente scritta nel 1962 –, Löwith commentava un saggio dell'amico italiano, dedicato al *Nietzsche* di Heidegger, precisando proprio questo aspetto, cioè che fu lui, e non il suo vecchio maestro, il primo a considerare Nietzsche un filosofo: «[...] una cosa debbo dire: mentre il Heidegger di “Sein und Zeit” non considerava mai N. come un grande filosofo [,] io avevo scritto già nel 1923 la mia discussione sul N., contro il consiglio del mio maestro che a quel tempo mi disse: “non capisco il suo interesse per N. che non fa altro che sputare fuori aforismi!” [Nel] 19[3]5 ho pubblicato il libro

<sup>311</sup> È significativo che la prima e l'ultima lezione di Löwith a Marburgo furono entrambe dedicate a Nietzsche. Cfr. *MLD*, p. 79 [*MVG*, p. 111].

<sup>312</sup> In *Mein Leben in Deutschland* possiamo leggere una considerazione in merito molto interessante: «Anch'io non posso negare che il motto che scrissi sul mio diario di guerra ‘*navigare necesse est, vivere non est*’, attraverso molte vie indirette porta tuttavia direttamente da Nietzsche alla fraseologia eroicistica di Goebbels». Ivi, p. 7 [Ivi, p. 24].

<sup>313</sup> «E ancora oggi, a ventisette anni di distanza dalla mia prima lettura dello *Zarathustra*, io non saprei chi altro possa riassumere la storia dello spirito tedesco, quantunque io debba alla rivoluzione tedesca la mia respicenza sulla pericolosità della “vita pericolosa”. Nietzsche è e rimane un compendio dell'antiragione tedesca o dello spirito tedesco. Un abisso lo separa dai suoi divulgatori senza scrupoli, eppure egli ha preparato loro la strada che lui stesso non percorse». *Ibidem* [*Ibidem*].

sul N. sotto l'unico punto di vista del "eterno ritorno" e non un anno dopo H. cominciò le lezioni sul N.»<sup>314</sup>.

In virtù di questo esplicito interesse per la filosofia di Nietzsche, è opportuno muoversi sul piano speculativo per comprendere le ragioni di questa ambigua oscillazione löwithiana tra l'accoglierne e il respingerne la dottrina. Ciò ci riporta direttamente a un nodo teorico in particolare, di cui abbiamo cercato di seguire il filo in queste pagine e che era anche il *Leitfaden* del saggio *Die philosophische Kritik der christlichen 102eligionen im 19. Jahrhundert*, vale a dire il problema del fondamento, o – detto altrimenti – del nichilismo. Se infatti la conclusione di quel saggio poteva dirsi incerta, soltanto qualche anno dopo Löwith pubblica due opere che offrono una chiara conferma della direzione intrapresa dal suo pensiero.<sup>315</sup> Nell'anno 1935 e nell'anno 1936, infatti, Löwith dà alle stampe due monografie di rilevanza decisiva per tutto il resto della sua evoluzione intellettuale. Una dedicata a Nietzsche, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*<sup>316</sup>, di cui appunto ci occuperemo ora, e una dedicata a Burckhardt, la già citata *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*<sup>317</sup>, sulla quale ci concentreremo immediatamente dopo. Nietzsche e Burckhardt vengono così interrogati da

---

<sup>314</sup> La lettera è conservata nell'archivio privato di Franco Lombardi, oggi gestito dal figlio Luca, che ringraziamo per averci permesso la consultazione. La ragione della datazione al 1962 dipende dal fatto che in quell'anno, nel mese di marzo, uscì lo scritto di Lombardi sul *Nietzsche* di Heidegger, nel primo numero della rivista *De Homine*, cui Löwith si riferisce esplicitamente. Alcune imprecisioni grammaticali o sintattiche dipendono dal fatto che la lettera venne scritta da Löwith in italiano, mentre tra parentesi quadre sono inserite parti mancanti o illeggibili del testo.

<sup>315</sup> Non siamo propriamente d'accordo con la considerazione di Caracciolo, il quale sostiene, a proposito del saggio *Kierkegaard und Nietzsche*, che esso «è un saggio mirabile e, per chi voglia cogliere il vero Nietzsche di Löwith, più importante che non il volume *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [...]». A. CARACCILO, *Karl Löwith*, cit., p. 62. Ci pare infatti che solamente in questo testo del '35 Löwith esponga con maturità filosofica e chiarezza argomentativa tanto gli elementi positivi della filosofia di Nietzsche – su tutti la *diagnosi* del nichilismo europeo –, che gli aspetti da criticare, sui quali ci concentreremo nel prossimo paragrafo. L'aspetto davvero fondamentale, che qui anticipiamo solamente, sta però nel fatto che nella monografia del '35 Löwith sposta leggermente il baricentro della sua analisi dall'uomo al mondo. Non si tratta ovviamente della svolta cosmologica che avverrà dopo il rientro in Germania, ma di una sfumatura che, per quanto minima, dev'essere registrata. Di questo punto in particolare parleremo alla fine del prossimo paragrafo.

<sup>316</sup> Il nostro testo di riferimento sarà K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in *SS VI*, basato sulla terza edizione dell'opera (Felix Meiner, Hamburg 1978), sostanzialmente identica alla seconda (Kohlhammer, Stuttgart 1956). Le differenze tra la prima edizione (Verlag Die Runde, Berlin 1935) e la seconda, invece, sono numerose. Le più evidenti riguardano il titolo, cambiato appunto in *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, e l'estensione di alcune parti, tutte in ogni caso segnalate da Bernd Lutz, curatore dell'edizione presente nelle *Sämtliche Schriften*. Per la traduzione italiana ci riferiamo invece a: *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2010, basata sulla seconda edizione.

<sup>317</sup> Il nostro testo di riferimento sarà K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in *SS VII*. Tale edizione è stata arricchita dai curatori delle *Sämtliche Schriften* di alcune considerazioni a margine – opportunamente segnalate – tratte dalla copia dello stesso Löwith. Per il resto, non vi sono differenze tra questa edizione e le altre due (Vita Nova Verlag, Luzern 1936; Kohlhammer, Stuttgart 1966). La traduzione italiana di riferimento è invece: *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2004.

Löwith rispetto a una sola, eterna domanda, resa però straordinariamente attuale dagli eventi degli anni '30: «che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere?»<sup>318</sup>.

### 1.3.1 Il confronto con Nietzsche. L'«equazione antropologica» e l'«equazione cosmologica»

L'aspetto della dottrina nietzschiana che suscita maggiore interesse in Löwith ha certamente a che fare con la questione dell'eternità. Ciò dipende interamente dall'esigenza – avvertita da Löwith a partire da quegli anni, ma conservata poi fino alla fine – di guadagnare un punto di riferimento dal quale far dipendere il giudizio sul tempo: un contenuto saldo e immobile, attraverso il quale sostanziare il vuoto decisionismo imperante all'epoca.<sup>319</sup> A tal proposito, è curioso che l'opera stessa di Nietzsche, cui Löwith si rivolgeva nella profonda convinzione che potesse rivelare la strada da seguire per scongiurare la minaccia del relativismo storico, di tale relativismo facesse le spese direttamente, venendo in quel periodo tirata da ogni lato e adeguata senza residui alla propaganda di regime. Come anticipato, Löwith sapeva perfettamente che queste forzature interpretative avevano una loro *raison d'être*, ed era forse questo un ulteriore motivo per cui egli continuava ad occuparsene. In *Mein Leben in Deutschland*, a proposito della sua ultima lezione a Marburgo – siamo a cavallo tra il '33 e il '34 –, egli scrive: «Volevo far capire chiaramente agli studenti che Nietzsche è un precursore del presente tedesco e nello stesso tempo ne è la più drastica negazione, che è un 'nazionalsocialista' e un 'bolscevista della cultura' – secondo come lo si rigira. Contro questo uso attuale o anche inattuale che se ne faceva, io cercavo di porre al centro della sua filosofia il concetto di eternità»<sup>320</sup>.

È dunque secondo Löwith la dottrina dell'eterno ritorno ad essere il centro gravitazionale di tutta la filosofia nietzschiana, come anche nella lettera a Franco Lombardi, citata poco sopra,

---

<sup>318</sup> K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 104 [tr. it., p. 4].

<sup>319</sup> Molto interessanti le parole di Donaggio in merito: «Il raffronto che Löwith, accodandosi a una nutrita scia di interpreti, istituisce tra Nietzsche e Burckhardt, si alimenta di questi motivi. Lungo percorsi divergenti i due autori avevano infatti tentato l'accesso a una dimensione "sovraistorica" sottratta al fluire del tempo. Nella loro opera Löwith scorgeva perciò un pensiero non interamente consegnato all'attualità e, di conseguenza, un atto di resistenza intellettuale». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 99.

<sup>320</sup> *MLD*, p. 79 [*MVG*, p. 111].

egli confessava apertamente.<sup>321</sup> Essa è il perno di tutto il suo pensiero: «soltanto in essa, quale ultimo esperimento di Nietzsche, la serie dei suoi tentativi può unificarsi, con coerenza sistematica, in una ‘dottrina’»<sup>322</sup>. Si tratta di una presa di posizione tutt’altro che formale, dal momento che in base al modo in cui si interpreta questa dottrina, al peso che le si attribuisce e alla serietà con cui la si intende, dipende il ruolo che assume lo stesso Nietzsche nel quadro complessivo della storia della filosofia occidentale. Basti pensare che se per Heidegger Nietzsche «non ha pensato proprio nulla di sostanzialmente nuovo, ma ha soltanto portato a compimento quello che fin dall’antichità è stato il motivo conduttore della metafisica», cioè a dire, «la determinazione dell’essente nel suo essere da parte di un’‘essenza’ e di un ‘esistenza’ non ancora pensate»<sup>323</sup>; per Löwith invece – per quanto anche la sua lettura si risolva in una severa critica – gli si deve comunque riconoscere una posizione di assoluta novità e unicità rispetto al panorama moderno: «se c’è stato un filosofo dell’epoca moderna che si è spinto fino al punto di pensare a un eternamente identico – al di sopra e al di là di ogni pensiero storico che pensa in epoche, età del mondo, miserie del mondo – la cui necessità non scaturisse da alcuna ‘distretta futura’, bensì dalla legge eterna di tutto l’essere che diviene, questo è stato Nietzsche»<sup>324</sup>. È nell’interpretazione della dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale, quindi, che si trova la radice delle differenze rinvenute da Löwith tra le varie considerazioni del pensiero di Nietzsche, tra cui appunto quella dello stesso Heidegger<sup>325</sup>. Tale dottrina – sia che la si prenda sul serio, sia che la si intenda come un «come se [als ob]»<sup>326</sup> –, trae la propria forza teoretica da un elemento in particolare, che permette a Nietzsche di definirsi «inattuale» rispetto ai moderni, cioè la messa in relazione del concetto di identità [*Gleichheit*] con quello di eternità [*Ewigkeit*] attraverso il movimento del ritorno [*Wiederkunft*].<sup>327</sup>

<sup>321</sup> A tal proposito, precisa Donaggio che «mentre nella tesi di dottorato il era il tema dell’interpretazione a costituire il *Leitmotiv*, nel libro su Nietzsche del 1935 è il tema dell’eterno ritorno, inteso come via per il superamento del nichilismo, a fungere da stella polare, a partire dalla quale Löwith può mettere in ordine il “sistema di aforismi” di Nietzsche». E. DONAGGIO, *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, cit., p. 40.

<sup>322</sup> K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 113 [tr. it., cit., p. 11].

<sup>323</sup> Ivi, p. 383 [tr. it., cit., p. 232]. Citiamo qui dall’appendice, *Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung*, pur sapendo che essa apparve per la prima volta solo nell’edizione del ’78, poiché – come dice il curatore Lutz nell’appendice del volume VI delle *Sämtliche Schriften* – essa «[...] in nuce, era già pronta per la prima edizione del 1935, ma fu cancellata per ragioni politiche, così che circolò solo privatamente». Cfr. B. LUTZ, *Anhang. Nachweise und Amerkung*, in *SS VI*, p. 540.

<sup>324</sup> Ivi, p. 382 [tr. it., cit., p. 231].

<sup>325</sup> Löwith sostiene infatti che «il problema se questo o quel Nietzsche – di Simmel o di Baeumler, di Jaspers o di Heidegger – sia quello ‘vero’ può essere risolto solo se ci si chiede anzitutto cosa Nietzsche fosse per sé stesso. Nietzsche sosteneva di essere il maestro dell’eterno ritorno». Ivi, p. 346 [tr. it., cit., p. 200].

<sup>326</sup> Anticipiamo in questo inciso un problema fondamentale, che Löwith non a caso pone al centro della propria analisi, come si vedrà a breve. Intanto, Cfr. Ivi, p. 211-212 [tr. it., cit., p. 89-90].

<sup>327</sup> Si tratta di un discorso estremamente complesso. Löwith scrive così: «È indiscutibile che Nietzsche concepì l’eternità come un esser-sempre [*Immer-sein*] e quindi non come atemporalità [*Zeitlosigkeit*], bensì come il presente temporale permanente ovvero come ‘presenzialità’ di un divenire sempre identico, della stessa potenza e

Proprio in virtù della sua struttura specifica, tale concetto di identità va tenuto ben distinto dall'identità in termini logici, cioè nel senso dell'identità definita originariamente dal principio di identità e non contraddizione nel libro quarto della *Metafisica* di Aristotele, il quale non considera il tempo in relazione al movimento – lineare o circolare che sia –, ma solo come determinazione funzionale alla formulazione dell'enunciato, dal momento che, per definizione, un principio logico deve avere valore universale.<sup>328</sup> L'identità cui si riferisce Nietzsche, al contrario, è possibile solo all'interno di una concezione circolare del tempo, senza la quale il concetto stesso di uguale [*Gleich*] non potrebbe essere pensato. È attraverso questa oscura dottrina, di chiara ispirazione classica, che Nietzsche rompe agli occhi di Löwith con la modernità.<sup>329</sup> La portata rivoluzionaria del pensiero di Nietzsche, infatti, dev'essere individuata

---

significato». Ivi, p. 383-384 [tr. it., cit., p. 232]. Uno dei testi migliori per approfondire questa considerazione löwithiana della questione del tempo in Nietzsche ci pare il libro della studiosa americana Joan Stambaugh, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, che svolse questa ricerca a Friburgo sotto la guida di Heidegger. Dobbiamo precisare, tuttavia, che Löwith lesse questo lavoro e lo criticò aspramente in una recensione (cfr. K. LÖWITH, *Rezension des Buches Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche von J. Stambaugh*, in *SS VI*, pp. 524-526), anche se non direttamente a proposito dell'analisi del problema del tempo, quanto piuttosto in merito all'interpretazione che Stambaugh ne offriva. L'autrice americana, infatti, si confrontava direttamente col testo di Löwith, cercando di depotenziare la contraddittorietà, da lui evidenziata, tra volontà di potenza ed eterno ritorno. Isolando il nostro problema, tuttavia, crediamo che la ricostruzione di Stambaugh possa invece rivelarsi molto utile: «Per concludere questa ricerca, è necessario guardare ai singoli momenti che costituiscono il “pensiero di tutti i pensieri” di Nietzsche: l'eterno, il ritorno, l'uguale. Essi formano una struttura [*Gefüge*] inseparabile. Il momento centrale è il tornare-di nuovo [*Wieder-kunft*], ma questo ritornare rimane un'astrazione vuota se non si pensa a “cosa” verrà di nuovo (l'uguale) e come (l'eterno)». Poco più avanti, proprio a proposito del momento del *Wieder-kunft*, afferma: «Il “tornare” del ri-torno è un momento futuro, ma non nel senso in cui si pensa a un punto del tempo [*Zeitpunkt*] che deve ancora arrivare. Nietzsche non pensa al “futuro” e al “passato” come “tempi” che accadono all'interno del tempo. È in generale inconcepibile che un tempo avvenga nel tempo. Come si potrebbe pensare che un tempo avvenga nel tempo? In che rapporto dovrebbe essere il singolo tempo con il tempo in generale, in che modo si dovrebbero distinguere perché si possa parlare sensatamente di un tempo? Questo era il problema di Newton, che risolse appellandosi all'eterna attualità [*Allgegenwart*] di Dio. Per Nietzsche, tuttavia, questa soluzione non era più possibile. Per lui il passato e il futuro sono momenti della struttura del tempo in generale, quindi non sono in alcun modo “tempi” nel “tempo”. E se sono momenti di una struttura, dunque non parti di una traiettoria spaziale, allora sono costitutivi in ogni istante, anche se non sono “rinvenibili” e se non si possono comprendere con la categoria del presente puntiforme». J. STAMBAUGH, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 219 e 223.

<sup>328</sup> Consapevoli della portata del problema dell'identità in ambito logico, ci limitiamo qui solamente a fornire qualche ulteriore indicazione per comprendere come il discorso di Nietzsche si ponga su tutte altre basi. Secondo la definizione aristotelica «è impossibile che la stessa cosa, a un tempo (*ἄμα*), appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»; ARISTOTELE, *Metafisica*, *Γ*, 1005b 19-21, Bompiani, Milano 2016. La definizione di Aristotele, dunque, tiene certamente conto della temporalità, che è anzi a ben vedere *conditio sine qua non* perché il principio valga (una medesima cosa non può essere a un tempo *A* e  $\neg A$ ). Tuttavia, e questo è il punto, il discorso aristotelico si mantiene su un piano primariamente logico – al netto di tutte le implicazioni ontologiche e in generale di tutti gli sviluppi che si possono trarre dal principio –, la temporalità non è intesa come movimento: ai fini della validità del principio di identità e non contraddizione, per Aristotele, è del tutto irrilevante se il tempo scorra in modo lineare o circolare. Al contrario, in Nietzsche, «L'identità si costituisce temporalmente come un “di nuovo”, non come un confronto spaziale tra due cose. Se l'uguale deve essere pensato temporalmente, racchiude in sé anche il “tornare” del ritorno». J. STAMBAUGH, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, cit., p. 222.

<sup>329</sup> Chiaramente, come già si è detto, molti illustri interpreti non condividono questa analisi. Non solo per Heidegger, infatti, Nietzsche non fa che riproporre vecchi schemi di pensiero, ma anche in parte per Fink, che sostiene che «la sua battaglia [di Nietzsche] rivolta al passato contro Platonismo, Cristianesimo e morale da schiavi, cioè contro la interpretazione dell'Ente prigioniero dell'alienazione dell'uomo, si muove ancora in larga

nella frattura netta con il paradigma escatologico (tanto in senso laico, come quello professato dagli illuministi o dal marxismo, quanto in senso religioso); frattura che si esprime anche sul piano linguistico. Afferma infatti Löwith: «solo secondo il metro delle scienze positive questa lingua appare inevitabilmente come ciò che in sostanza non è: come una semplice mistura di ‘verità’ e ‘poesia’, e lo stesso Nietzsche come un rimescolatore, che è per metà poeta e per metà veridico. Ma se si misura invece il suo esperimento secondo i suoi stessi parametri, allora Nietzsche non appare più come un ‘filosofo-poeta’, bensì come il restauratore di un’antichissima lingua filosofica»<sup>330</sup>.

Approfondendo il livello d’analisi, tuttavia, emergono con sempre maggiore chiarezza le difficoltà che, secondo Löwith, affliggono la filosofia nietzschiana. Già nel 1935, infatti, egli individua nella dottrina dell’eterno ritorno due significati fondamentali, tra loro intrecciati: quello etico-antropologico e quello fisico-cosmologico. A seconda del termine di riferimento, l’uomo o il mondo, il concetto dell’eterno ripetersi dell’essente assume connotati differenti. Löwith sostiene che «due sono perciò i termini di paragone del simbolo [*Gleichnis*] dell’eterno ritorno: da un lato un ‘centro di gravità etico’, con il quale l’esistenza dell’uomo, che ha perso ogni scopo, ne riacquisisti uno al di là di sé stessa, e dall’altro lato un ‘dato di fatto’ scientifico nell’essere-presente-a-sé senza scopo del mondo-delle-forze»<sup>331</sup>. Ora, è evidente che ciascuno dei due aspetti, se preso singolarmente, costituisce un momento di rottura con la tradizione moderna, si tratta però di capire se, reciprocamente, i due significati possano coesistere o se invece non si contraddicano. Prima di poter affrontare la questione, tuttavia, è necessario restituire i lineamenti fondamentali dell’analisi condotta da Löwith relativamente a ciascuno dei due.

La dottrina dell’eterno ritorno, infatti, se considerata secondo l’«equazione [*Gleichung*] antropologica»<sup>332</sup>, permette a Nietzsche di guadagnare un principio etico che non ha bisogno di escatologia. In totale antitesi alla prospettiva storica imposta dal concetto di salvezza, che orienta la vita cristianamente intesa, Nietzsche prova a ricondurre all’*hic et nunc* i principi regolatori dell’esistenza umana. Dal suo punto di vista, solo la prospettiva di poter rivivere la vita esattamente com’è – se tollerata – può avere la stessa potenza della dottrina religiosa dell’aldilà e assolvere quindi al medesimo compito, cioè di orientare il comportamento umano:

---

misura nelle categorie e nei modi di pensare della metafisica, pur ‘capovolgendola’». Cfr. E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, p. 92 [tr. it. a cura di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, a cura di Marsilio, Venezia 1995, p. 98].

<sup>330</sup> K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 119-120 [tr. it., cit., p. 16].

<sup>331</sup> Ivi, p. 205 [tr. it., cit., p. 85].

<sup>332</sup> Ivi, p. 206 [*Ibidem*].



«Di fronte a questa [dottrina] si deve avere il coraggio di addossarsi l'onere di desiderare e di volere che tutto ritorni sempre alla stessa maniera»<sup>333</sup>. Chiunque fosse in grado di sopportare una tale esistenza non vivrebbe più nel segno del «tu devi», sotto la minaccia del giudizio e dunque nel circolo vizioso di una morale eteronoma, ma in quello dell'«io voglio», in cui è il singolo, per sé, a decidere di condurre una vita meritevole di essere vissuta in eterno. A questo punto, il nodo fondamentale da chiarire in questa declinazione etico-antropologica della dottrina dell'eterno ritorno, che Nietzsche oppone alla morale cristiana, riguarda il rapporto tra la volontà del singolo e lo statuto del futuro. Chiaramente, all'interno di una visione circolare del tempo, il futuro non può avere quel ruolo centrale che occupa in tutte le dottrine morali basate su prospettive lineari; allo stesso tempo però, il concetto stesso di volizione – l'«io voglio» dello *Übermensch* – contiene necessariamente un elemento proiettivo. Detto altrimenti: come si concilia la volontà (libera) con il movimento del ritorno (necessario)? Di fronte a questa difficoltà, e sulla base di alcuni luoghi nietzschiani opportunamente riportati, Löwith suggerisce l'ipotesi che la dottrina dell'eterno ritorno – si badi, relativamente al discorso etico-antropologico –, anziché esser presa sul serio, debba considerarsi un «come se».

Il *tempo* dell'eterno ritorno non è perciò l' «eterno presente» di un circolo senza meta, in cui il passato ancora sarà e il futuro già fu, bensì il tempo futuro di una meta, che libera dal peso del passato e nasce dalla volontà di futuro. L'«Eternità» non ha allora il senso di un eterno ritorno dell'*identico*, ma è la meta voluta di una volontà di *eternizzazione*. Sulla base del suo carattere educativo la dottrina di Nietzsche potrebbe intendersi soggettivisticamente come una «finzione», nel senso del «come se» esistesse un – oggettivo – ritorno.<sup>334</sup>

Ecco allora che, intesa «sulla base del suo carattere educativo», al fondo di tale dottrina – secondo Löwith – persiste ancora un forte senso del futuro, anzi, ad esso è in ultima istanza rivolta, pur dovendo inscenare la finzione della sua soppressione per affermarsi. A sostegno di questa interpretazione, Löwith cita in nota una lettera che Nietzsche scrisse a Georg Brandes da Torino il 23 maggio 1888, poco prima di perdere il senno, in cui emerge in certo modo il significato morale della svalutazione – a questo punto fittizia, funzionale – del futuro: «una contingenza, una questione mi ricorda di quei giorni in cui in me si era quasi estinto un concetto fondamentale della vita, il concetto di 'futuro'. Nessun desiderio, neppure la minima avvisaglia

---

<sup>333</sup> Ivi, p. 209 [tr. it., cit., p. 88].

<sup>334</sup> Ivi, p. 210 [tr. it., cit., pp. 88-89].

di desiderio davanti a me! Una superficie liscia! Perché un giorno dei miei settant'anni non dovrebbe essere uguale a un giorno di oggi? – È che forse ho vissuto troppo a lungo in prossimità della morte da non poter più aprire gli occhi sulle *belle possibilità*? – Ma è certo che ora mi limito a pensare dall'oggi al domani [...] – non un giorno più avanti! Questo può essere irrazionale, non pratico e forse non cristiano [...] ma mi pare in sommo grado filosofico». <sup>335</sup> A questo punto però Löwith fa presente che, se rispetto al suo significato etico-antropologico la dottrina dell'eterno ritorno potrebbe considerarsi alla stregua di un'idea regolativa, lo stesso non potrebbe valere per il significato cosmologico, dal momento che fu lo stesso Nietzsche a rivendicarne la validità scientifica. <sup>336</sup>

In un frammento postumo – ma risalente allo stesso anno della citata lettera a Brandes – Nietzsche scrive: «il mondo sussiste; esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire – si conserva nelle due cose... vive di sé stesso: si nutre dei suoi escrementi» <sup>337</sup>. Nietzsche introduce questa considerazione di natura fisica in netto contrasto con il creazionismo, che è invece alla base della visione escatologica della storia. Il circolo che sempre si ripete dell'essente, infatti, non è nient'altro che un'affermazione di identità dell'essere – pieno e finito – con sé stesso, laddove la creazione *ex nihilo* presuppone già il passaggio (problema classico della filosofia occidentale) dal nulla all'essere. L'idea di fondo è che tutti i fenomeni naturali di ripetizione, ad esempio le stagioni o le fasi lunari, appartengano all'universo in maniera originaria, rendendo l'eterno ritorno la regola primaria che ne costituisce l'ordine, «che si può cogliere matematicamente» <sup>338</sup>.

Al posto di un *progressus* o di un *regressus ex infinito o in infinitum* pensati escatologicamente, l'eterno ritorno afferma il circolo senza meta, perché senza inizio e senza fine, di una determinata quantità di forza che si conserva. Il mondo non ha né origine

---

<sup>335</sup> F. NIETZSCHE, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Bd. III/V*, hrsg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1984, p. 318.

<sup>336</sup> «Per fondare scientificamente la sua dottrina Nietzsche si è occupato degli scritti di Duhring, R. Mayer, Boscovich e presumibilmente anche di Helmholtz e ha preso in considerazione il progetto di riprendere lo studio della fisica e della matematica all'università di Vienna o di Parigi. Questa preoccupazione di dare alla propria dottrina una fondazione scientifica non è una singolare deviazione, bensì la necessaria conseguenza del fatto che Nietzsche voleva insegnare qualcosa». K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 220 [tr. it., cit., p. 96].

<sup>337</sup> F. NIETZSCHE, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII/III*, cit., p. 166 [tr. it., *Opere, Vol. VIII, tomo III*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1974, p. 163].

<sup>338</sup> K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 215 [tr. it., p. 93].

né meta, perché esso non è la creazione di un Dio che a suo arbitrio creò l'essere dal nulla, ma è in ogni momento inizio e fine insieme, un continuo mutamento dell'identico.<sup>339</sup>

Scriva dunque Löwith che «Il tentativo di una fondazione scientifica dell'eterno ritorno, come struttura temporale del mondo fisico, non va preso meno seriamente dell'altro tentativo di svilupparlo come un postulato etico»<sup>340</sup>. Anche in questo senso cosmologico – è opportuno precisarlo – per Löwith la frattura con la modernità è assoluta, sebbene, ed ecco il punto, nella sua prospettiva fisico-cosmologica la dottrina dell'eterno ritorno non può essere considerata un'idea regolatrice. Qui emerge nitidamente la contraddizione insita nella dottrina dell'eterno ritorno: da una parte, essa nasce da un'esigenza etica, quella di superare il nichilismo della modernità – che solo in virtù della fede nella salvezza poteva sopportare il «tu devi» – attraverso l'affermazione di una volontà che vuole sé stessa, l'«io voglio», il «sì» alla vita; dall'altra però, perché tale alternativa etica possa realizzarsi, si deve accogliere una dottrina cosmologica che immediatamente la vanifica. Scrive Löwith a tal proposito: «Da questo secondo senso cosmologico risulta un controsenso di fondo nell'insieme della dottrina del sovra-uomo. Infatti, se la vita dell'uomo viene completamente capovolta come una clessidra e l'esistenza umana, con tutti i suoi pensieri, è solo un anello nel grande anello dell'eterno ritorno di tutto l'essente, che senso avrebbe allora voler andare oltre sé stessi, volere un futuro europeo, 'volere' in generale qualcosa?»<sup>341</sup>.

Ora, l'aspetto decisivo in questa contraddizione sta nel fatto che essa, come coincidenza insostenibile dei due poli opposti di volontà e destino, nega nell'unità delle parti ciò che le parti, prese singolarmente, promettono: la ripresa della classicità all'apice della modernità. A tradire l'aspetto moderno di questa dottrina sta il fatto che il tentativo di unificazione delle due avviene comunque mediante uno sbilanciamento sul versante della volontà. L'*amor fati* cui Nietzsche approda non ha niente di classico, come sottolinea Donaggio infatti, «L'identificazione di volontà e destino trasforma [...] l'individuo in una delle cause dell'eterno ritorno e dunque, in ultimo, nell'artefice divino della propria esistenza»<sup>342</sup>.

L'estremo tentativo nietzscheano di *rifidanzamento* [*Wiederanverlobung*] con il vecchio mondo naturale era condannato all'insuccesso, giacché nel XIX secolo poteva essere intrapreso solo con i mezzi del mondo post copernicano e al culmine della modernità. Il

---

<sup>339</sup> Ivi, p. 212-213 [tr. it., cit., p. 90].

<sup>340</sup> Ivi, p. 220 [tr. it., cit., p. 96].

<sup>341</sup> Ivi, p. 212 [tr. it., cit., p. 90].

<sup>342</sup> E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 101.

divenire eccentrico della terra nella totalità dell'universo produce una smisurata tensione della volontà umana a dominare e avvicinarsi il mondo, che proprio per questa ragione si dilata e si allontana continuamente. E come potrebbe l'uomo restare «vicino, fedele, fiducioso» alla terra e sapersi in una «eterna sicurezza» sotto la «campana azzurra» del mondo celeste, se ogni giorno porta con sé nuove scoperte non più conciliabili con il *vecchio* mondo, ordinato naturalmente e solo «circondato» dal «nulla»? Da quando l'uomo divenne realmente «aereo navigante dello spirito» e «signore della terra» ha subito una disumanizzazione e si è verificato uno smisurato trapasso del mondo visibile a una costruzione cosmico-fisica, che si può concepire matematicamente ma nella quale non si può vivere.<sup>343</sup>

Queste considerazioni sono molto preziose per osservare lo sviluppo della filosofia löwithiana.<sup>344</sup> Non soltanto infatti ci danno prova della volontà da parte di Löwith di orientare i propri sforzi teoretici alla ricerca di un fondamento, di un eterno, ma ci aiutano anche a comprenderne la direzione. Il passo appena citato è estremamente importante in questo senso perché dà prova del fatto che egli guardasse, sì, al pensiero di Nietzsche con particolare interesse per la questione dell'eterno, ma già con una certa sensibilità per il problema cosmologico<sup>345</sup>. Si tratta ai nostri occhi di un'importantissima testimonianza della chiara presenza, già databile a questo periodo, di alcuni elementi teoretici che caratterizzeranno la svolta cosmologica dell'ultima fase della filosofia löwithiana. Il motivo per cui il tentativo di Nietzsche di «rifidanzamento» col mondo fallisce è che egli non riesce a intendere questo gesto se non da un punto di vista ancora troppo antropocentrico – in questo consiste la sua modernità –, laddove l'uomo dovrebbe decentrarsi e aprirsi al riconoscimento del mondo come tale. Quella di Nietzsche è dunque, alla fine, ancora una «costruzione cosmico-fisica [del mondo], che si può concepire matematicamente ma nella quale non si può vivere».

Si tratterà dunque ora di analizzare lo scritto dedicato a Burckhardt, così da comprendere più a fondo la posizione löwithiana in questi anni di esilio italiano.

---

<sup>343</sup> K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit. p. 228 [tr. it., cit., p. 102].

<sup>344</sup> Si noti, in tal senso, che Löwith continuerà a riconoscere questa aporeticità della dottrina nietzschiana per tutto il corso della sua produzione intellettuale. In uno scritto della fine degli anni '50, *Nietzsche nach sechzig Jahren*, avrebbe ancora affermato: «Volere la necessità dell'eterno ritorno del sorgere e perire rappresenta l'ultima volontà di Nietzsche, nella quale si riassume tutta la sua filosofia sperimentale, questo 'ultimo tentativo con la verità'. Di conseguenza, la sua dottrina ha una paradossale doppia faccia: essa è l'«autosuperamento» del nichilismo, in cui però ciò che supera e ciò che è superato sono un'unica cosa». K. LÖWITH, *Nietzsche nach sechzig Jahren*, in *SS VI*, p. 456 [tr. it. *Friedrich Nietzsche, sessant'anni dopo*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in K. LÖWITH, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 177].

<sup>345</sup> Il passo citato era già presente nell'edizione del '35, si confronti in proposito la ricostruzione critica di B. Lutz, in cui sono indicate tutte le aggiunte successive alla prima edizione. Cfr. *SS VI*, p. 540.

### 1.3.2 – Da Nietzsche a Burckhardt: la «*Betrachtung*» e il «*bios theoretikos*»

La monografia *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*<sup>346</sup>, costituisce un momento fondamentale dello sviluppo della filosofia löwithiana. Convergono qui le ricerche da lui svolte circa l'evoluzione dello spirito tedesco e quelle relative al problema del fondamento. Come Löwith stesso afferma: «la mia posizione sull'evoluzione dello spirito tedesco non era ancora perfettamente chiara, e solamente col libro su Burckhardt (1935-36) io mi emancipai da Nietzsche e dalle conseguenze del radicalismo tedesco»<sup>347</sup>. È particolarmente rilevante, ai nostri fini, cogliere da una parte i termini in cui questo scritto supera il precedente saggio löwithiano su Burckhardt e Hegel, già citato; e dall'altra il motivo di fondo per cui lo storico svizzero rappresenti un riferimento tanto importante nell'economia della filosofia di Karl Löwith. È bene fin da subito chiarire che rispetto ai suoi nuclei tematici, la monografia del '36 mantiene gli elementi fondamentali che caratterizzavano il saggio del '28, i quali però vengono estesi e approfonditi in modo tale da adeguarsi con precisione ancora maggiore agli sviluppi storico-politici e conseguentemente alle esigenze filosofiche löwithiane di quegli anni. Il tema del rapporto tra eternità e storicità, la centralità del discorso antropologico e quello dello statuto della libertà rispetto al fatalismo, sapientemente distribuiti e intrecciati nei sei capitoli del testo, costituiscono i pilastri intorno ai quali ruota l'intera opera. Se dunque è vero che, tenendo conto dei problemi in questione, questo scritto rappresenta un testo fondamentale, è tuttavia parimenti corretto affermare che esso costituisce anche una delle più chiare attestazioni di quella predilezione, tutta löwithiana, a lasciar parlare gli altri per sé, così da richiedere

---

<sup>346</sup> L'opera fu pubblicata nel 1936 dell'editore svizzero *Vita Nova*, dopo che l'editore *Schwabe* rescisse il contratto precedentemente firmato. È opportuno sottolineare queste difficoltà editoriali, non solo perché ovviamente costituiscono una preziosa testimonianza della situazione in cui era costretto a vivere un ebreo esiliato in quegli anni, ma anche perché, almeno in questo caso specifico, danno prova di quanto il libro di Löwith, niente affatto avulso dal proprio tempo, fosse invece considerato particolarmente scomodo. «Avevo appena terminato le ultime correzioni al mio libro su Burckhardt, quando il mio editore svizzero mi scrisse una contorta lettera in cui mi diceva che era costretto a rescindere il contratto. Aveva fatto leggere il manoscritto ad un giornalista tedesco, e costui gli aveva assicurato che un libro di quel genere in Germania non si sarebbe mai potuto vendere e probabilmente sarebbe stato proibito. Il signor Schwabe asseriva di non poter rischiare la sua 'buona reputazione' e si offriva di cercarmi un altro editore. Gli risposi che la sua buona reputazione doveva essere ridotta davvero a mal partito se lui stesso la misurava sui principi pubblicitici del Terzo Reich, rinnegando lo spirito indipendente del suo connazionale Burckhardt. In pratica però io non avevo alcun mezzo per costringerlo a pubblicare il libro, e potei dirmi fortunato se il dottor R. lo rilevò per la sua casa editrice *Vita Nova*, anche se prima io glielo avevo rifiutato. Di fatto il mio libro poté essere distribuito in Germania solo con enorme difficoltà e soltanto in pochissimi esemplari. Non che fosse stato esplicitamente proibito, ma era ritenuto "indesiderato", sicché la sua ordinazione dipendeva dal coraggio personale dell'acquirente e del libraio». *MLD*, pp. 109-110 [*MVG*, p. 146]. La versione cui faremo riferimento è invece tratta dalle opere complete: K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in *SS VII*, pp. 39-363 [tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, *Jacob Burckhardt*, Laterza, Roma-Bari 2004].

<sup>347</sup> *MLD*, p. 51 [*MVG*, p. 77].

costantemente all'interprete lo sforzo di riconoscere i momenti, sempre sfumati, in cui si compie il passaggio dal suo pensiero a quello di Burckhardt e viceversa.

Che Löwith volesse servirsi di Burckhardt con la precisa finalità di guadagnare una guida tramite cui poter prendere le distanze dagli eventi storici, in ogni caso, è indubitabile. Fin dalla prefazione, vera e propria *summa* dei contenuti e delle finalità dell'opera, emerge infatti questo preciso intento:

Il motivo costante delle opere storiche e di storia dell'arte di Burckhardt è lo spirituale «superamento di ciò che è terreno» e, in relazione ad esso, il fine evidente e continuo della sua considerazione [*Betrachtung*] del mondo fu la conquista di una «libera valutazione della vita». Questa libera valutazione si raggiunge da «un punto archimedeo» che si trova al di fuori dei puri eventi e il punto di partenza per una storia vista da questa prospettiva è l'uomo che soffre e che agisce «com'è, come è sempre stato e sarà».<sup>348</sup>

Vogliamo cominciare dunque proprio ponendo l'attenzione sull'utilizzo, da parte di Löwith, della nozione burckhardtiana di «*Betrachtung*», la quale assume da quest'opera in avanti un valore che potrebbe dirsi “tecnico” nel complesso della riflessione löwithiana. La *Betrachtung*, cioè appunto il contemplare con distacco di cui Burckhardt è modello paradigmatico<sup>349</sup>, rappresenta l'opposto dell'agire di getto, del lasciarsi coinvolgere dal mondo senza prima aver maturato un giudizio critico nei confronti di questo. L'interesse, assolutamente primario, rivolto da Löwith a questo concetto, rappresenta una chiara testimonianza della centralità che in questi anni comincia a rivestire nel suo pensiero quell'«*ethos* della teoria» intorno al quale ruota la nostra ricerca, per quanto qui si tratti ancora soltanto di un modello da imitare e non già, come nell'ultima fase della sua vita, di una vera e propria nozione filosofica da strutturare teoricamente. Come dice chiaramente egli stesso nel passo appena citato, infatti, «il fine evidente e continuo della sua [di Burckhardt] considerazione del mondo fu la conquista di una 'libera valutazione della vita [*freimütigen Taxation des Lebens*]'». La libertà, intesa qui evidentemente come facoltà di resistere agli eventi del tempo, almeno sul piano della propria coscienza intellettuale, dipende strettamente dalla capacità, da parte del singolo, di saper esercitare il proprio giudizio critico mediante adeguata riflessione: «[...] ciò che più convince

---

<sup>348</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit. p. 42 [tr. it., cit., p. V-VI].

<sup>349</sup> Chiaramente le *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, in cui lo stesso Burckhardt presentava la contemplazione come il vero compito dello storico, oltre ad essere il testo da cui Löwith cita più spesso e in questo caso specifico, costituiscono l'opera su cui si fonda tutta la sua interpretazione.

nella personalità filosofica di Burckhardt è l'invidiabile indipendenza del suo spirito che compensa, con una connaturata mitezza, un rigore inflessibile»<sup>350</sup>.

A partire da questo discorso relativo all'«*ethos* della teoria» – o «*bios theoretikos*», come anche viene qui definito –, vero centro gravitazionale dell'opera<sup>351</sup>, Löwith sviluppa la propria riflessione secondo uno schema argomentativo classico: dapprima ricava il pensiero burckhardtiano negativamente, distinguendolo cioè da quello di Nietzsche, Hegel e Kierkegaard, e poi in positivo, misurandosi con l'opera dello storico svizzero presa in sé stessa. È evidente che il confronto di Burckhardt con Nietzsche, tra tutti, è quello che Löwith ha più a cuore. Tenendo conto infatti dell'importanza di Nietzsche per lo sviluppo del pensiero giovanile di Löwith, si comprende come tutta la prima parte dell'opera non voglia mostrare altro che il passaggio compiuto dall'autore dalla «magia dell'estremo» nietzschiana alla sobria medietà burckhardtiana. Tralasciando qui l'analisi della ricostruzione del rapporto personale tra i due, condotta da Löwith con la massima attenzione a partire dal materiale epistolare, è bene sottolineare che, sul piano filosofico, il confronto si gioca – o almeno Löwith mette in risalto questo aspetto – proprio in merito a quel tentativo, da Löwith stesso percorso, di trovare un «sovrastorico», un eterno nel tempo:

Anche se Burckhardt, nell'accecante luce del radicalismo di Nietzsche, appare come un'«esistenza ironica», e in un certo senso lo è pure, entrambi sono tuttavia legati l'un l'altro dal loro «sguardo *sovrastorico*», volto a una «durata» ed «eternità» che è insita nel mutamento temporale. Se, con Nietzsche, chiamiamo sovrastorico ciò che distoglie lo sguardo dal divenire, volgendolo a quanto dà all'esistenza il carattere di ciò che si ripete e ha sempre lo stesso significato, allora Burckhardt è addirittura l'*unico* storico del XIX secolo, la cui storia è sovrastorica. Infatti egli rinuncia, con un'arditezza finora poco apprezzata, ai concetti e pregiudizi *fondamentali* della moderna scienza storica: al «processo universale», al «progresso» e perfino allo «sviluppo», dal momento che per lui si trattava alla fin fine, non di processi di «maturazione», ma di «eternizzazioni». Rinunciando allo sviluppo e al progresso, rinuncia però anche alla pretesa di «senso», implicita in questi concetti. Il positivo fondamento che rende possibile questa rinuncia non sta però, come per Nietzsche, nel ricorso ad una visione *cosmica* del mondo e dunque *al di là* di ogni tempo storico, ma *nella storia stessa*, in quanto che essa storia mostra in ogni

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 43 [tr. it., cit., p. VII].

<sup>351</sup> Wiebrecht Ries è sicuramente uno degli autori che più di tutti sottolinea la centralità di questo aspetto. Egli definisce la monografia löwithiana «una brillante apologia della sovrana contemplazione del mondo storico, rappresentata dallo “spirito più saggio del XIX secolo”, contro le tendenze chiliastiche e decisioniste dell'irrazionalità tedesca». W. RIES, *Karl Löwith*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, p. 102.

mutamento una variazione dell'uguale, un elemento permanente e duraturo, come un *quid* che si ripete. Il fatto però che il mutamento storico mostri un qualcosa che rimane simile a sé, dipende dal fatto che il centro della storia, l'uomo che soffre e che agisce come lo intendeva Burckhardt, non è sostanzialmente «storico», ma è l'uomo così come è, è sempre stato e anche sarà.<sup>352</sup>

È guardando al lavoro di Burckhardt che Löwith in quest'opera pensa di poter individuare una via per risolvere quella contraddizione tra necessità naturale e libertà umana che egli rilevava nella monografia dedicata a Nietzsche. Quest'emancipazione però è tutt'altro che pacifica. Emerge infatti continuamente quel dissidio interiore che Löwith attraversa in questi anni, legato alla difficoltà di sbilanciarsi verso un'eternità intesa in senso cosmologico-nietzschiano e una concezione del sovrastorico che ha però ancora nell'uomo il suo punto di riferimento. Il modo in cui Burckhardt ha impostato la propria concezione della storia permette tuttavia a Löwith di trovare un compromesso tra queste due istanze: la prospettiva antropocentrica viene infatti recuperata senza il rischio di ricadere nel relativismo storicista, perché, in fondo, è nella natura umana – *naturalmente* storica<sup>353</sup> – che Burckhardt rinviene «un elemento permanente», quel «*quid* che si ripete».

È chiaro dunque che sia proprio rispetto al giudizio sulla storia che Burckhardt e Nietzsche si allontanano maggiormente: «La differenza decisiva tra Burckhardt e Nietzsche è nel loro giudizio sul compito della storia, di cui Nietzsche vedeva specialmente il danno e Burckhardt l'utilità»<sup>354</sup>. Ancora una volta, Löwith riconduce questi due giudizi antitetici sulla storia ai due corrispettivi atteggiamenti nei confronti della vita da cui provengono. L'azione e la trasformazione da una parte e la contemplazione dall'altra.

Egli [Nietzsche] «ha bisogno» della storia non per conoscere ciò che è stato, ma «per la vita e per l'azione», mentre essa se si limita ad essere pura conoscenza serve come comoda evasione dalle «necessità» e dai «bisogni». Invece, solo in quanto si pone al servizio della vita intesa come azione, al servizio del *bios politikos*, egli era disposto a sua volta a esserne al servizio. Burckhardt conclude le *Meditazioni sulla storia universale* con una lode al *bios theoretikos*, libero da necessità e bisogno e con un atteggiamento che proprio nel suo tempo, nell'attuale, era diventato problematico, pur essendo il vero e autentico ethos dei sapienti-contemplativi da Aristotele ad Hegel e da Platone a Schopenhauer. Il XIX secolo però, in

---

<sup>352</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., pp. 78-79 [tr. it., cit., p. 38].

<sup>353</sup> Ci riferiamo ovviamente al discorso analizzato a proposito della lettera a Strauss del 30.12.1932, cfr. *Infra* § 1.2.1

<sup>354</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 65 [tr. it., cit., p. 25].



cui l'operare spirituale è diventato «lavoro», non ha compreso più il senso originario della contemplazione libera da uno scopo. Esso chiama «estetico» e «contemplativo» ciò che è inattuale e inadeguato all'indaffarato spirito del tempo, che misura lo scopo e il senso sulla utilità pratica. E che cosa può essere meno attuale e adeguato agli scopi del tempo della divina teoria dello spettatore che osserva gli avvenimenti come uno spettacolo – al di là della lode e del biasimo, del timore e della speranza, della fortuna e della sventura – librandosi, mediante una tale «conoscenza» sopra i flutti?<sup>355</sup>

Lo sforzo di Löwith è qui evidentemente quello di recuperare, con Burckhardt, l'idea classica di contemplazione, intesa cioè non soltanto, in totale antitesi all'opinione dei moderni, come attività, ma addirittura come la più alta e nobile delle attività umane. È qui che dev'essere trovata la radice ultima e più profonda della differenza tra Burckhardt e Nietzsche, che pure condividevano l'esigenza di recuperare un punto di riferimento tramite cui elevarsi rispetto agli eventi mondani.

Ciò in cui l'uomo moderno – la cui vita è volontà, fretta e operosità – non vede altro che passiva contemplazione [*Beschaulichkeit*], Burckhardt vedeva, ancora come la greicità, il modello più alto di attività umana. [...] Una siffatta felicità della contemplazione [*Kontemplation*], Nietzsche l'ha provata soltanto una volta nel momento estatico di «meriggio e eternità», quando vide – «al di là dell'uomo e del tempo» – nel volto dell'eterno ritorno la totalità del divenire cosmico come il sempre eguale essere di tutto ciò che esiste; mentre invece Burckhardt godeva la felicità dell'osservazione del mondo della storia, che sapeva essere comunque un continuo infrangersi e ricostruirsi dell'umanità, poiché i «popoli come gli individui tendono la loro esistenza fino ai limiti della possibilità».<sup>356</sup>

Nel tentativo di restituire nel modo più preciso possibile il senso profondo di questo *ethos* contemplativo burckhardtiano, tenendo conto di ciascuna delle sue sfumature, Löwith prosegue il suo scritto analizzando la posizione dello storico svizzero nei confronti di Hegel e Kierkegaard. Ancora una volta, ad emergere è l'ammirazione di Löwith per la moderazione di Burckhardt, la sua capacità unica di muoversi tra gli estremi senza mai cedere a soluzioni radicali.

Sembra quasi, in questa sezione dell'opera, che Löwith voglia anticipare le eventuali critiche che potrebbero rivolgersi alla posizione burckhardtiana. Su tutte, quella di un eccesso di

---

<sup>355</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., pp. 80-81 [tr. it., cit., pp. 39-40].

<sup>356</sup> Ivi, p. 86 [tr. it., cit., p. 45].

universalità o di soggettività. L'idea cioè che l'uomo ritiratosi in sé stesso, nella sospensione senza tempo della propria *Betrachtung* del mondo, finisca per perdere in ultimo il mondo stesso, chiudendosi in una dimensione di assoluta monadicità. Del resto, un problema analogo – per quanto Löwith si guardi bene dal ricordarlo in quest'opera –, affliggeva la ricostruzione del pensiero di Weber, e della sua nozione di libertà negativa, presentata da Löwith nel '32. Vi è però qui un passo in avanti, almeno così pare secondo la nostra ricostruzione del gioco di ruoli inscenato da Löwith. Nell'«incerta conclusione» del testo del '32, infatti, Weber finiva per rappresentare la soggettività e Marx, evidentemente, l'universalità, così che a restare vuoto era proprio quello spazio di mezzo che Löwith non aveva ancora le idee abbastanza chiare per occupare. In quest'opera invece, complice lo svolgersi degli eventi storici e la decisione per il superamento di Nietzsche – e dunque proprio di quella fascinazione per gli estremi –, al centro dell'ellissi, tra i due fuochi dell'universalità e della singolarità, Löwith può porre Burckhardt e di conseguenza, sé stesso. Chiaramente, mutato il contesto d'analisi, non è più Marx il campione dell'universalità, ma Hegel, come non è più Weber, ma Kierkegaard, a rappresentare la singolarità.

Il punto di partenza della considerazione della storia di Burckhardt, è l'uomo «che soffre e che agisce», come «unico» centro «permanente» e «per noi possibile». Ma quest'uomo soffre e agisce soltanto perché sta *in mezzo al mondo* e al suo accadere, al di sopra del quale lo innalza la libera considerazione del mondo. Orientandosi verso il concreto uomo singolo come centro dell'universale accadere, Burckhardt si pone in un particolare rapporto con Hegel e Kierkegaard. [...] Mentre Hegel coinvolge l'individuo nel processo universale, Kierkegaard risponde isolandolo e alla generalizzazione metafisica dell'uno fa da contraltare l'isolamento esistenziale dell'altro. Alla viva luce di queste due posizioni estreme sulla storia, 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 sé stesso*. L'uomo sta dunque in mezzo alla storia non perché si trova nel suo mezzo, ma in quanto porta in sé misura e medietà.<sup>357</sup>

Rispetto allo scritto del '28, Löwith approfondisce il rapporto tra Burckhardt e Hegel in maniera più dettagliata. L'intento è evidentemente quello di andare oltre le semplici schematizzazioni e restituire così anche le sfumature più delicate. Entrambi condividono infatti due elementi fondamentali, che rendono l'ipotesi di una contrapposizione netta particolarmente difficile. Si

---

<sup>357</sup> Ivi, pp. 123-124 [tr. it., cit., pp. 85-86].

tratta della primarietà concettuale attribuita alla nozione di eterno – per Hegel l’eterno vero e per Burckhardt l’eterno bello<sup>358</sup> –, e, appunto, all’«ethos teoretico»<sup>359</sup>: A tal proposito Löwith fa nuovamente riferimento alla conclusione delle *Meditazioni* burckhardtiane, che nel capitolo precedente dell’opera aveva definito «una lode al *bios theoretikos*» e che ora, analogamente, considera «[...] un elogio della stessa divina teoria, di cui parla Hegel nella premessa della *Logica*, per raccomandare ai suoi lettori il pensiero puro, che non è ancora inquinato dagli interessi materiali e dalle preoccupazioni della quotidianità»<sup>360</sup>. L’opposizione di Burckhardt a Hegel, dunque, non dipende da questi aspetti, ma esclusivamente «da una diversa valutazione della posizione dell’uomo nella storia»<sup>361</sup>. Egli si oppone alla visione hegeliana della necessità dell’accadere, riconoscendo – e contrastando – dal principio il pericolo insito in tale concezione della storia. «Falsa e inadeguata sarebbe infatti quella sospensione di giudizio che si accontenta di assegnare ad ogni singolo momento la sua giustificazione relativa, come fase transitoria dello sviluppo; perché in primo luogo, non tutto ciò che è trasfigurato dal ‘segno del destino’ sarebbe una necessità assoluta, bensì molto è caso o colpa personale e, in secondo luogo, perché si sostituirebbe facilmente ‘il giudizio deteriore, ossia la approvazione del *fait accompli*, del *succès*, alla presunta sospensione del giudizio’»<sup>362</sup>. Da una diversa concezione antropologica dipende così, nello sviluppo dei due pensieri – che pure partono da considerazioni analoghe –, un’idea antitetica di *libertà*: se per Hegel si tratta di comprendere la razionalità intrinseca nel divenire storico, sospendendo il giudizio soltanto al fine di trascendere il momento particolare per guadagnare uno sguardo sulla totalità e poterne così giustificare, *a posteriori*, quella necessità che in essa era stata presupposta *a priori*; per Burckhardt la sospensione del giudizio

---

<sup>358</sup> Löwith considera infatti Burckhardt un «sacerdote del bello [*Priester des Schönen*]», proprio in analogia con la definizione attribuita a Hegel di «sacerdote dell’assoluto [*Priester des Absoluten*]». Cfr. Ivi, p. 127 [tr. it., cit., p. 90].

<sup>359</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>360</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 89]. È opportuno a questo punto riportare il passo burckhardtiano cui Löwith si riferisce tanto spesso: «Sarebbe uno spettacolo meraviglioso, ma certo non per creature terrene e di quest’epoca, seguire e conoscere lo spirito dell’umanità, che, librato al di sopra di tutti questi fenomeni eppure a tutti intrecciato, si edifica una nuova dimora. Colui che avesse di tutto ciò anche solo un presentimento, dimenticherebbe felicità e infelicità, e vivrebbe unicamente nel desiderio di questa conoscenza». J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 274 [tr. it., cit., pp. 250-251]. Il passo hegeliano invece, non meglio specificato, verosimilmente è lo stesso che Löwith aveva già citato nel ’31, nello scritto *Theorie und Praxis als philosophisches Problem*, qui solo accennato. Hegel afferma in quel passo che «[...] il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso. È per così dire il bisogno del già soddisfatto bisogno di necessità, il bisogno nascente dalla mancanza d’ogni bisogno, cui lo spirito dev’esser giunto, il bisogno di astrarre dalla materia [...] dei concreti interessi della brama, degli istinti, della volontà, materia in cui le determinazioni del pensiero stanno involupate. Nelle tranquille regioni del pensiero che è giunto a sé stesso, ed è soltanto in sé, tacciono gli interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui». G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd. 5, hrsg von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 23 [tr. it. a cura di C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 12-13].

<sup>361</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 129 [tr. it., cit., p. 91].

<sup>362</sup> Ivi, p. 128 [tr. it., cit., pp. 90-91].

rispetto agli eventi storici ha la sola funzionalità di conservare uno spazio di indipendenza all'interno del quale l'uomo possa dirsi ancora libero di «patire» ma, se ritenuto opportuno, anche di «agire». Per Hegel dunque – e Löwith torna qui agli argomenti dello scritto del '28 – «la volontà diventa libera soltanto quando uno vuole liberamente ciò che deve essere necessariamente»<sup>363</sup>, mentre «in conformità al suo punto di partenza dell'uomo che soffre e che agisce, Burckhardt non considerava la storia né attraverso una 'riflessione sentimentale', né con 'l'occhio del concetto', ma con lo sguardo libero dell'uomo indipendente e perciò essa gli mostra il ben noto volto dell'uomo»<sup>364</sup>. Soltanto considerando l'uomo come centro della storia Burckhardt riuscì, secondo Löwith, a guadagnare un metro di giudizio in grado di conciliare la soggettività e l'oggettività del giudizio: egli «aveva tratto il criterio per giudicare la grandezza storica e la relativa sofferenza dalla 'conoscenza dell'uomo come tale' [...]. Egli non pretende una oggettività superumana che agevola la propria coscienza con troppo umani giudizi di valore, ma valuta 'l'insieme del fluttuare terreno' filosoficamente nel suo complesso e, proprio grazie a questa distinzione tra ciò che è sbagliato e ciò che è giusto, può essere giusto storicamente, senza rinunciare alla propria soggettività storica»<sup>365</sup>. Ciò che ne risulta, ancora una volta, è una medietà perfetta, capace di restare in equilibrio tra gli estremi dello storicismo e dell'antistoricismo.

[...] in realtà, l'esperta valutazione burckhardtiana delle cose umane, valutazione che è premessa e scopo di tutta la sua considerazione, è lontana tanto dallo «storicismo», nato dalla speculazione di Hegel, quanto dal suo ribaltamento in una «storiografia di tendenza», che, in ultima analisi, ricevette impulso, ricevette impulso dalla critica della storia di Nietzsche. Entrambe queste falsificazioni del sapere storico sono tra loro connesse letteralmente e di fatto, nel significato, più di quanto vogliano e sappiano riconoscere: infatti l'antistoricismo non fa che reagire, con valutazioni espressamente soggettive, a ciò che lo storicismo, con indifferentismo teoretico, ha trattato come oggettivamente equivalente.<sup>366</sup>

Un discorso analogo a quello fatto per Hegel vale, secondo Löwith, per il confronto di Burckhardt con Kierkegaard. Le loro riflessioni muovono da punti di partenza analoghi, differenziandosi tuttavia profondamente negli esiti: «[...] la critica del presente di Burckhardt

---

<sup>363</sup> Ivi, p. 137 [tr. it., cit., p. 100].

<sup>364</sup> Ivi, p. 144 [tr. it., cit., p. 107].

<sup>365</sup> Ivi, pp. 152-153 [tr. it., cit., pp. 116-117].

<sup>366</sup> Ivi, p. 153 [tr. it., cit., p. 117].

coincide, spesso alla lettera, con quella di Kierkegaard – di cui Burckhardt fu contemporaneo solo in modo esteriore – ovviamente nel punto di partenza e non negli esiti»<sup>367</sup>. Non soltanto vi sono delle analogie – a ben vedere soltanto apparenti – tra la nozione kierkegaardiana di «singolo» e quella burckhardtiana di «individuo indipendente», ma anche in questo caso i due pensieri convergono nel conferire centralità alla questione dell'eterno. Scrive infatti Löwith che «Burckhardt constata che il carattere fondamentale dell'epoca è 'l'esser-divenuto-provisorio' di ogni rapporto, fondato sul 'diritto a priori' a qualsivoglia 'cupidigia': perciò la sua riflessione storica contrappone allo spirito rivoluzionario fatto di continue revisioni, l'attenzione a ciò che è duraturo e costante»; mentre Kierkegaard: «spiega l'infelicità dell'epoca con l'essere essa diventata semplice temporalità; mentre ciò di cui avrebbe bisogno sarebbe un'eternità intesa cristianamente»<sup>368</sup>. Entrambi avvertono con forza la necessità di trovare un punto di riferimento tramite cui collocarsi alla dovuta distanza dal loro tempo, ciò che li distingue è la concezione di eternità cui essi si riferiscono e la strada intrapresa per raggiungerla. Come era già emerso nelle opere precedentemente commentate, la soluzione kierkegaardiana assume per Löwith i tratti di un decisionismo radicale, volto ad opporre all'assolutezza del nulla, l'assolutezza dell'essere, Dio. L'irrigidimento di Kierkegaard sul singolo costituisce dunque un tentativo estremo di elevarsi sopra gli avvenimenti del mondo, laddove la medietà di Burckhardt permette di conservare, senza rifiutarla *in toto*, la storia e ciò che di proficuo per l'umo stesso essa rivela. Secondo Löwith dunque, Burckhardt, «ritirandosi nello stato di *apolites* privato, vuole restare legato al mondo storico e, di fronte allo spirito di rinnovamento e di distruzione, restare un procrastinatore e un conservatore»<sup>369</sup>.

In questo dunque consiste la medietà burckhardtiana, che costituisce anche la sua saggezza, nell'esser in grado di mantenere l'equilibrio tra gli estremi:

Rispetto all'idea hegeliana dello spirito universale, in cui l'essere-sé si universalizza, egli difende il diritto del singolo individuo; rispetto all'idea di Kierkegaard dell'essere-sé radicalmente singolarizzato, difende invece la forza degli eventi generali. La sua idea di individuo consiste nel fatto che questi, in mezzo alla dipendenza dagli avvenimenti generali del tempo, è «indipendente» e, in questo senso, libero. Ciò che Burckhardt intendeva con l'esser-uomo non è perciò né un «universale» né un «singolo», ma un «individuo indipendente», cioè un singolo che al tempo stesso sa e riconosce la sua dipendenza dagli eventi generali del mondo. [...] Questa idea dell'individuo indipendente che è libero nel

<sup>367</sup> Ivi, p. 157 [tr. it., cit., p. 121].

<sup>368</sup> Ivi, pp. 158-159 [tr. it., cit., pp. 122-123].

<sup>369</sup> Ivi, p. 164 [tr. it., cit., p. 128].

suo essere vincolato, riflette il comportamento tenuto dallo stesso Burckhardt: nell'attività teorica un osservare e nella pratica, un tenersi in disparte. L'osservare e il considerare rappresentavano per lui la «nostra libertà», ma «nel mezzo della consapevolezza della nostra enorme e generale costrizione» e il suo tenersi appartato e riservato erano, in quanto resistenza e sopportazione, un comportamento attivo *in-attuale*.<sup>370</sup>

Una volta chiarita la posizione di Burckhardt tramite il confronto con i suoi contemporanei, Löwith si cimenta in un'analisi puntuale della posizione dello storico svizzero condotta all'interno della sua stessa opera. In particolare, egli cerca di approfondire i termini in cui Burckhardt concepisce l'eterno, lasciando spesso trapelare le analogie con la propria attualità. Come la stessa vita di Burckhardt testimonia, il contatto che egli instaurò con l'eternità dipende direttamente dalla concezione che gli ebbe della storia. Alla sua apoliticità, alla sua fuga – avvenuta tra l'altro molto precocemente – dagli eventi particolari del proprio tempo, corrisponde la sua immersione nella storia. Essa non ha infatti il significato di una rinuncia, ma è piuttosto un tentativo di comprensione: egli non si allontana mai del tutto dal proprio tempo, prende solamente le distanze per essere in grado di relazionarsi alla propria contemporaneità con maggiore coscienza. Scrive infatti Löwith, ed è questo uno dei luoghi in cui emerge con maggiore chiarezza la sua volontà di istituire un parallelo tra l'epoca di Burckhardt e la propria, che «chi adesso [...] volesse 'agire' immediatamente, sarebbe travolto dagli eventi e avrebbe a che fare con un momento di decadimento e confusione; il suo [di Burckhardt] desiderio è invece di poter osservare e cercare ciò che è armonico»<sup>371</sup>. Poco più avanti aggiunge: «Insieme a questo salvare conservando, che determina tutta la sua ulteriore produzione e attività, la dedizione di Burckhardt alla storia assume, a sua volta, un significato politico attuale. La storia diventa per lui il mezzo attraverso il quale confrontarsi indirettamente con gli avvenimenti del presente e in questo modo, con un metro storico, rimanere collegato al suo tempo dalla distanza dello sguardo storico»<sup>372</sup>. L'attenzione di Burckhardt per le costanti universali nella storia umana costituisce il grande compromesso che egli seppe trovare tra l'universale e il particolare, tra l'affermarsi della natura umana, sempre uguale a sé stessa, e i tanti avvenimenti e personaggi, ciascuno con le proprie peculiarità, che ne caratterizzano lo sviluppo: «La storicità non sta dunque già nel puro dato di fatto di ciò che di volta in volta accade in una sequenza, ma soltanto nella coscienza storica della continuità che, in quanto sapere, libera il passato per appropriarsene, conservarlo e tramandarlo. [...] Lo spirito umano, per Burckhardt, è 'mutevole'

---

<sup>370</sup> Ivi, pp. 171-172 [tr. it., cit., pp. 136-137].

<sup>371</sup> Ivi, pp. 176-177 [tr. it., cit., p. 143].

<sup>372</sup> Ivi, p. 177 [tr. it. cit., pp. 143-144].

ma non 'effimero'. Ciò che di volta in volta trascorre e diventa passato mette in luce piuttosto l'elemento che rimane costante nel mutare dei tempi, poiché in generale, solo nel permanente si manifesta ciò che è transeunte e nell'identico ciò che di volta in volta cambia»<sup>373</sup>.

Individuare l'eterno nella continuità storica permette a Burckhardt, secondo Löwith, di scongiurare la minaccia nichilista, poiché, si potrebbe dire, gli concede di pensare come un greco senza necessariamente annullare la distanza storica che separa il mondo antico dall'attualità. In un certo modo, il fondamento di Burckhardt è più solido di quello di Nietzsche o di Kierkegaard, che non seppero davvero emanciparsi da una visione escatologica della storia. Chiaramente in questo caso Löwith passa dalla ricostruzione, più o meno orientata, all'interpretazione, sebbene egli non abbia troppe difficoltà a far emergere la predilezione di Burckhardt per la classicità rispetto alle epoche post-cristiane. Se da una parte è lo stesso Burckhardt a sostenere che la concezione dell'eternità intesa come aldilà, cioè come dimensione extra-storica, cominciò ad affermarsi con il tramonto del mondo antico e l'inizio della preoccupazione per il *post-mortem*, che il mondo greco conosceva in forma radicalmente diversa dal cristianesimo<sup>374</sup>; dall'altra Löwith non perde l'occasione per ricollegarsi al discorso burckhardtiano introducendo la propria concezione dello sviluppo storico:

Eppure questa nuova religione della redenzione ha reso possibile il radicale ateismo dell'epoca moderna, poiché il Cristianesimo col suo modo eccentrico di valutare, non solo spezzò il mondo antico, ma insieme distrusse il naturale rapporto col mondo in generale: e l'uomo post-cristiano si trova a questo punto nel mondo, privo di fede cristiana, come nel XIX secolo Nietzsche e Kierkegaard, completamente solo davanti al nulla. In questa situazione di nichilismo, Kierkegaard ha tentato di rianimare il Cristianesimo originario e Nietzsche invece il mondo dell'antichità. Burckhardt fu protetto di fronte a tali estremistiche *decisioni* tra antico e nuovo mondo, grazie al suo credere nel fatto che era preferibile la continuità storica, e questa è insieme la sua debolezza e la sua forza.<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> Ivi, pp. 223-224 [tr. it., cit., pp. 192-193].

<sup>374</sup> In questa sezione dell'opera, Löwith si riferisce in particolare ai luoghi della *Griechische Kulturgeschichte* in cui Burckhardt esamina alcuni aspetti della concezione religiosa popolare nel passaggio dal mondo tardo antico a quello cristiano: «Entrambe le religioni, in quella loro determinata fase, avevano come sostegno essenziale l'aldilà, ciascuna a suo modo; ma il cristianesimo offriva un'immagine molto più elevata e potente di un'eternità a cui la vita terrena doveva essere solo una preparazione. La sua offerta si rivolgeva a tutti e rendeva superflui gli esorcizzatori e i trafficanti di misteri. Cominciava ora la lotta di difesa degli antichi Dei contro il nuovo grande Dio unico. E qui risultò che quelli, gli Dei stranieri come gli Dei nazionali, avevano ormai esaurito il loro vigore vitale, ma avrebbero potuto sopravvivere ancora a lungo se il loro culto avesse continuato a fiorire, ossia se l'antico legame fra il culto divino e le gioie della vita non si fosse enormemente rallentato e poi non fosse stato spezzato con violenza». J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, cit., p. 224 [tr. it., cit., pp. 655-656].

<sup>375</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 278 [tr. it., cit., pp. 248-249].

Prima di concludere l'opera, tuttavia, Löwith avverte l'esigenza di confrontarsi ancora, tirando le somme di quanto emerso, con la «dottrina tardo-antica di Burckhardt»<sup>376</sup>. Vi è infatti un'ultima domanda decisiva che Löwith, nel tentativo di elevare Burckhardt a propria guida e modello, non può esimersi dal porre: «Ma come si concilia a questo punto l'ammirazione di Burckhardt per la travolgente pienezza e vittoriosa potenza della vita [...], con quel 'superamento del terreno' attraverso l'«ascesi» che è il fine ultimo di tutte le sue meditazioni? [...] Come si conciliano, all'interno della personalità di Burckhardt, la caratterizzazione che ne dà Kinkel, secondo cui egli sarebbe stato un virtuoso del godimento che sfruttò tutto il mondo della cultura al fine del proprio arricchimento spirituale, con le descrizioni di C. Neumann, W. Bode e H. Gelzer, che testimoniano che egli viveva sobriamente, come un monaco, privo di ogni comodità, in spazi estremamente limitati, intento solo a mantenere la sua indipendenza e intangibilità, grazie a questa semplicità e riservatezza?»<sup>377</sup>. Si tratta di una questione di primaria importanza, poiché esamina il significato profondo dell'*ethos* della teoria, toccando direttamente la questione del rapporto tra teoria e prassi. Da una risposta insoddisfacente a questa domanda potrebbe dipendere in effetti la possibilità stessa, per Löwith, di rinunciare a considerare il modello burckhardtiano come un riferimento concreto cui guardare per orientarsi rispetto al proprio tempo.

La risposta che Löwith ricava, invece, sembra dissipare ogni dubbio circa la bontà della soluzione di Burckhardt. Egli infatti afferma che non vi è alcuna contraddizione tra l'ammirazione di Burckhardt per la vita nella sua pienezza e la sua condotta di vita quasi ascetica, poiché il piano su cui la rinuncia dev'essere compresa è molto più alto del semplice godimento dei beni materiali: «L'ascesi era per lui, come per Diogene, una via verso l'indipendenza dalla *tiche* e un mezzo per il raggiungimento della libertà del singolo 'nel mezzo del mondo'. Il sapere gli serviva prima di tutto come liberazione dalla follia e dai falsi bisogni e la *edoné* significava per lui il gioioso stato d'animo con l'uomo è in equilibrio con sé

---

<sup>376</sup> L'ultimo capitolo dell'opera, non a caso, è intitolato *La dottrina tardo-antica di Burckhardt dalla prospettiva della considerazione [Betrachtung] storica del mondo contemporaneo*. Löwith infatti tenta qui di associare l'*ethos* della teoria burckhardtiana alla visione tardo-antica del mondo, alla quale egli stesso cercava di avvicinarsi. Una preziosa testimonianza di ciò può trovarsi nello scambio epistolare con Strauss. In una lettera del 15 aprile 1935, a proposito della questione del nichilismo, egli scrive: «Da questa direzione, tuttavia, io non salto né alla fede paradossale di Kierkegaard, né alla non meno assurda dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche; ma, sì ma – non inorridisca – ritengo questi “radicali” capovolgimenti in sostanza falsi e non filosofici e mi distolgo da tutti questi tentativi eccessivi e stravaganti per approdare un giorno, verosimilmente – alla vecchia maniera tardo-antica (stoica-epicurea-scettica-cinica) – a una saggezza di vita realmente praticabile, alle “cose prossime” e non alle più remote, a cui è proprio il vagheggiare della storia, nel futuro così come nel passato». L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 646 [tr. it., cit., p. 112].

<sup>377</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 327 [tr. it., cit., p. 299].



stesso»<sup>378</sup>. È in questi termini, più elevati, che dev'essere intesa la scelta di vita burckhardtiana: «Se la rinuncia di Burckhardt fosse *soltanto* una reazione al movimento del proprio tempo, avrebbe significato semplicemente in relazione ad esso e non sarebbe un possibile oggetto di una riflessione sulla *totalità* della nostra vita storica. In quanto rifiuto alle richieste del tempo, perderebbe, col tempo, anche la sua pretesa di valere per l'uomo in assoluto»<sup>379</sup>. Del resto, e qui ancora si vede il modo specifico in cui egli interpretò la vita e l'opera di Burckhardt, Löwith non intese mai l'ascesi nel suo significato letterale, ma sempre sul piano simbolico, come sospensione<sup>380</sup> e presa di distanza dal flusso degli eventi.<sup>381</sup> Per lui Burckhardt significò sempre primariamente un esempio di come dovesse esercitarsi la *Betrachtung* da cui dipende la possibilità stessa di conservare la libertà davanti agli sconvolgimenti storici, senza farsi travolgere<sup>382</sup>, e nelle belle pagine conclusive della propria opera Löwith si spinge persino a definire questo *ethos* un dovere [*müssen*]. Commentando un passo tratto dall'introduzione alle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* in cui Burckhardt afferma che «Noi dobbiamo saperci por di fronte a tutte queste cose, alle quali, come uomini d'una data epoca, non possiamo evitare di versare il nostro tributo passivo: ma insieme dobbiamo contemplarle ed esaminarle [*müssen wir zugleich beschauend gegenüberreten*]]»<sup>383</sup>, Löwith scrive:

<sup>378</sup> Ivi, p. 328 [tr. it., cit., p. 300]

<sup>379</sup> Ivi, p. 332 [tr. it., cit., p. 304].

<sup>380</sup> È significativo che Löwith decida di chiudere la propria opera con un esplicito riferimento allo scetticismo di Burckhardt. Egli scrive infatti nell'ultima pagina che la «sua contemplazione del mondo storico fu uno 'scetticismo' di cui afferma arditamente che 'a differenza della semplice mania del dubitare, che è una moda e che è soggetta al tempo' – è qualcosa di cui non ce ne sarà 'mai abbastanza', 'in un mondo del quale sono ignoti il principio e la fine e la parte intermedia è in continuo movimento'». Ivi, p. 348 [tr. it., cit., p. 321].

<sup>381</sup> Anche in questo caso, Donaggio restituisce perfettamente il significato di Burckhardt per Löwith: «La grandezza di Burckhardt risiede in caratteristiche non appariscenti, nelle quali uno sguardo ammaliato dalla seduzione dell'estremo è in grado di cogliere soltanto una forma debole e ironica di impotenza. Adottando un'altra scala di giudizio morale e intellettuale, Löwith sottolineava invece le componenti attive di un atteggiamento apparentemente improntato alla passività: Burckhardt non patisce, ma sopporta; non fugge, ma rinuncia e, attraverso l'esercizio della critica, resiste. Il contrasto tra questa rara forma di normalità e il continuo inseguimento del limite da parte di Nietzsche trova un punto di cristallizzazione nel richiamo alla dimensione di eternità che funge da sfondo normativo delle diagnosi epocali dei due autori e da radice del loro ideale di saggezza». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 100.

<sup>382</sup> Per capire l'importanza che questa condotta di vita burckhardtiana rappresentava per Löwith, un'utile testimonianza è senz'altro quella che troviamo in *Mein Leben in Deutschland* a proposito del confronto, all'indomani della pubblicazione dell'opera, con Oskar Becker, un tempo compagno di studi e ora sostenitore del partito nazista: «Quando nel 1936 uscì il mio libro su Burckhardt, B. mi scrisse dicendo che in Burckhardt si potevano certamente trovare molte cose belle, divertenti e gradevoli, però in fondo era soltanto 'un grosso brontolone'. Apoliticità e cultura vecchio-borghese erano tutte cose simpatiche; anche lui aveva sognato talvolta di essere nato non a Lipsia ma a Basilea, per poter condurre un'esistenza aristocratica non sfiorata dal turbine degli eventi; ma erano appunto cose del passato e desideri da dimenticare. Del resto, una vita abbastanza simile egli l'aveva vissuta dal 18° al 25° anno – fino al 1° agosto 1914 –, e doveva aggiungere di non essersi mai sentito così infelice come in quel periodo che precedette la guerra. Chi mi parla facendo questa confessione è ancora il B. più sincero, il quale naturalmente non sa che, sulla sua bocca, il *pathos* neotedesco delle sue recensioni posthitleriane è una "illusione che aiuta a vivere", per dirla con Nietzsche». *MLD*, pp. 54-55 [MVG, p. 82].

<sup>383</sup> In questo caso specifico, per ragioni di omogeneità col passo löwithiano che riportiamo immediatamente dopo, abbiamo preferito utilizzare la traduzione di L. Bazzicalupo, all'interno dell'edizione italiana della monografia su

Lo *dobbiamo*, perché attraverso una tale considerazione dell'essenza storica nel suo complesso siamo in grado di superare spiritualmente le cose del mondo, diventando liberi dalla dipendenza dalle forze storiche che assaltano, o che resistono. E lo dobbiamo *al tempo stesso* nello stesso momento in cui versiamo il tributo alle forze del tempo, perché questo tributo è inevitabile fino a quando noi non siamo che contemporanei e quindi coinvolti nell'accadere universale, che fonda e che distrugge. E inoltre dobbiamo affrontare tutto questo essere o non essere storico *contemplando*, perché solo dalla distanza del libero sguardo panoramico, possiamo «porci di fronte ad esso» e comportarci nei suoi confronti «oggettivamente» come è dato all'uomo per sua natura. In quanto essere spirituale egli è in grado, senza riguardo verso il proprio benessere o malessere, di «porsi di fronte» a tutto ciò che è e accade «come un oggetto altro da sé», senza essere assorbito, impedito e reso cieco in tutto ciò che è e che accade. Questo comportamento oggettivo, che differenzia non soltanto l'uomo formato teoreticamente, ma anche colui che agisce realmente da colui che semplicemente è travolto o che galleggia in superficie, è un «bisogno superiore», infatti è addirittura «la nostra libertà» – ma «in mezzo all'enorme sistema di vincoli e obbligazioni e in mezzo al flusso delle necessità».<sup>384</sup>

Va da sé che un tale atteggiamento sia suscettibile di svariate critiche, tra tutte, quella di nascondere la mancanza di una presa di posizione concreta dietro all'apparentemente nobile scelta di una vita contemplativa. Tuttavia, è anche opportuno considerare che davanti al dilagante impoverimento della cultura – sempre più svuotata della sua naturale complessità e asservita ai dettami di regime – e alla conseguente decadenza della morale – ridotta a cieca prassi d'occasione, inerme nella sua incapacità di riferirsi a valori superiori –, rivendicare la dignità della contemplazione e dell'esercizio del *theorein*, riportare pubblicamente all'attenzione, contro il decisionismo fine a sé stesso, l'importanza dello scetticismo – che Löwith non ha mai inteso come legittimazione teorica di un immobilismo politico, ma sempre, in senso classico, come uno sforzo a «guardare da vicino [*nachsehen*]]»<sup>385</sup> –, significa certamente «prendere posizione»<sup>386</sup>, e nel modo forse più impegnativo per un intellettuale. Più

---

Burckhardt cui ci stiamo riferendo (p. 317). L'originale invece si può leggere in J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 7.

<sup>384</sup> K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 344-345 [tr. it., cit., p. 317].

<sup>385</sup> Si tratta di una definizione che Löwith utilizza spesso per caratterizzare il proprio scetticismo, ricordiamo però che una delle prime attestazioni è anche precedente alla monografia su Burckhardt, ed era stata usata nel saggio del '33 *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, cui abbiamo qui fatto riferimento al § 1.3. Cfr. K. LÖWITH, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, cit., p. 160.

<sup>386</sup> come opportunamente precisa Franceschelli, non si deve dimenticare che «ciò *a favore* di cui la sensibilità scettica, naturalistica e universalistica – in una parola: 'impolitica' – di Löwith non sentì mai di potersi schierare, furono appunto le *decisioni* che servono solo a 'semplificare la vita'», e che pertanto, «[...] *contro* la nichilistica,

che come forma di rassegnazione, l'*ethos* della teoria cui Löwith ambisce dovrebbe essere considerato come un gesto di resistenza, un tentativo di conservare l'umanità davanti alla barbarie.

---

disumana liquidazione dello stesso *problema naturale* della politica, l'antieroica scepsi löwithiana, diversamente da tanti altri, ha ben saputo prendere posizione». O. FRANCESCHELLI, *Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 56.

## Capitolo II

### La critica alla filosofia della storia e le basi della cosmologia

#### 2.1 – Lo spirito europeo e la mente giapponese

Le prime settimane dell'ottobre 1936 sono le ultime che Karl Löwith trascorre in Italia. Dopo un giro di saluti, tra cui, a Roma, Antoni e Cantimori, Candeli e Lilia D'Albore, Gentile e Pettazzoni, Bonaiuti, Tilgher e Peterson e, a Pisa, Boschwitz, egli si reca a Napoli con la moglie per passare l'ultima serata italiana con Franco Lombardi prima di salire a bordo, l'11 ottobre, della nave *Suwa Maru*, che l'avrebbe portato a Sendai. «Il distacco dall'Italia fu per me il più doloroso, perché era il distacco che aveva negato ad uno persino il diritto di ospitalità dello straniero»<sup>387</sup>. Del resto, l'esilio italiano aveva riservato a Löwith non pochi dispiaceri, e forse il più eclatante riguarda l'ultimo incontro con Heidegger prima della partenza per il Giappone. Proprio nell'aprile del '36, all'indomani della conferenza che Heidegger tenne su *Hölderlin e l'essenza della poesia* a Villa Sciarra a Roma, il maestro e l'allievo ebbero modo di confrontarsi privatamente in una gita fuori porta. Il racconto che Löwith restituisce di questa esperienza sembra essere estremamente genuino, egli confessa infatti con sincerità la gioia provata nel poter trascorrere del tempo con Heidegger e la sua famiglia, proprio come ai vecchi tempi, al netto di «certi inevitabili imbarazzi»<sup>388</sup>. Imbarazzi di non poco conto, a ben vedere, sia da un punto di vista che si potrebbe definire formale – «Heidegger non si era tolto il distintivo del partito dalla giacca neppure in questa occasione. Lo portò durante tutto il soggiorno romano: evidentemente non gli era neanche passato per la testa che la croce uncinata era fuori luogo se trascorrevano una giornata con me»<sup>389</sup> –, che da un punto di vista più propriamente filosofico:

---

<sup>387</sup> *MLD*, p. 110 [*MVG*, pp. 146-147].

<sup>388</sup> *MLD*, p. 57 [*MVG*, p. 86].

<sup>389</sup> *Ibidem* [*Ibidem*]. Donaggio riporta tuttavia anche la testimonianza del figlio di Heidegger, Hermann, che era presente in quell'occasione – avrebbe di lì a qualche mese compiuto 15 anni –, e che sostiene che fosse solo la madre, su consiglio dell'ambasciata tedesca, a portare il distintivo. Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*,

Portai la conversazione sulla controversia in atto sulla “Neue Zürcher Zeitung” e gli dissi di non essere d’accordo né con l’attacco politico mossogli da [Hans] Barth né con la difesa che di lui aveva fatto Staiger, perché ero dell’opinione che la sua presa di posizione a favore del nazionalsocialismo fosse insita nell’essenza della sua filosofia.<sup>390</sup> Heidegger concordò senza riserve con me e precisò che il suo concetto di «storicità» era alla base del suo

---

cit., p. 173, n. 34. Non crediamo, in ogni caso, che tale precisazione possa ridimensionare di molto la gravità del gesto, che nel suo significato resta invariato.

<sup>390</sup> Si tratta di una controversia di particolare interesse ed è importante restituirne i termini, così da comprendere le ragioni per cui Löwith si trovasse in disaccordo sia con l’accusa che con la difesa e, soprattutto, per comprendere pienamente la portata del fatto che Heidegger fosse d’accordo con Löwith. Hans Barth era nel ’36 un giovane studioso svizzero neanche trentenne – aveva in realtà studiato legge, ma sempre interessandosi di questioni filosofiche, tanto che divenne nel ’46 professore di filosofia all’università di Zurigo – che si distinse per gli articoli esplicitamente antinazisti che pubblicava appunto sulla «Neue Zürcher Zeitung». L’occasione di questa controversia nacque dunque proprio da un suo commento sulla conferenza tenuta da Heidegger a Zurigo sull’*Origine dell’opera d’arte*, introdotto da una nota particolarmente polemica. Egli, infatti, considerava l’adesione di Heidegger al nazionalsocialismo un gesto di opportunismo politico, dal momento che non solo era allievo di Husserl, al quale aveva dedicato pochi anni prima *Sein und Zeit* con “*Verehrung und Freundschaft*”, ma aveva anche dedicato il *Kantbuch* alla memoria del «mezzo ebreo» Scheler. Concludendo dunque che «di regola gli uomini non sono eroi, e non lo sono neanche i filosofi, salvo qualche eccezione. Non si può dunque pretendere da qualcuno che nuoti controcorrente; soltanto una certa obbligazione nei confronti del proprio passato eleva il carattere della filosofia, che non è solo sapienza, ma, almeno un tempo, era saggezza». La parte della difesa venne sostenuta dall’ancora più giovane Emil Staiger, il quale aveva iniziato negli anni ’30 un rapporto di scambio intellettuale con Heidegger. Egli sosteneva che fosse «completamente assurdo portare così in primo piano la posizione politica di Heidegger, come fa Barth, allo stesso modo in cui sarebbe assurdo se uno volesse aprire il proprio commento alla *Critica della ragion pura* con una considerazione circa la posizione di Kant sulla Rivoluzione Francese». E proseguiva: «Certamente, se in generale non si vede il problema essenziale della filosofia di Heidegger, il problema di “Essere e tempo”, in cui è la “e” a essere in questione, allora si deve per forza contare Heidegger tra i grandi di oggi, e rispetto all’oggi misurarne e valutarlo. Tuttavia Heidegger non sta vicino a Oskar Spengler o Tillich, solo per citare due filosofi di opposta fazione; Heidegger sta vicino a Hegel, a Kant, Aristotele e Eraclito». In breve, Staiger tentava di distinguere la filosofia di Heidegger dalle sue scelte politiche, poiché, essendo il suo pensiero di pari livello rispetto a quello dei grandi classici, e quindi destinato a eterna attualità, sarebbe stato «completamente assurdo» misurarne il valore sulla base di mere contingenze storiche (per leggere la controversia integralmente, cfr. *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumente*, in *Heidegger-Jahrbuch*, 4, hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, K. Albert Verlag, Freiburg 2009, pp. 197-201). Si capisce dunque per quale motivo Löwith non fosse d’accordo con nessuno dei due: non si trattava di mero opportunismo, come sosteneva Barth, poiché quella politica era a giudizio di Löwith una conseguenza *necessaria* della stessa “storicità” su cui Heidegger fondava la propria filosofia; per lo stesso motivo non era d’accordo con Staiger, poiché appunto la filosofia heideggeriana non ambiva ad alcuna eternità e, anzi, proprio «rispetto all’oggi» andava misurata e valutata. Queste stesse considerazioni circa il legame intrinseco sussistente tra la filosofia heideggeriana e le sue scelte politiche, inoltre, Löwith lo avrebbe chiarito, proprio il mese successivo all’incontro con Heidegger, anche in una lettera a Horkheimer, il quale aveva offerto a Löwith l’occasione di pubblicare sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*, suggerendogli magari di scrivere qualcosa a proposito di Pirandello (lettera del 19 giugno 1936). Nella risposta (29 giugno 1936) invece, Löwith, declinando l’opzione Pirandello, rilancia con una serie di idee, tra cui proprio un contributo sulla «politica filosofica [*philosophische Politik*], cioè uno studio critico delle necessarie conseguenze politiche di una filosofia orientata al tempo o all’uomo o alla storia». Tale studio avrebbe toccato Hegel, le critiche di Marx e Ruge e «due casi contemporanei (Heidegger e Heyse)», nel tentativo di «dimostrare la concordanza intrinseca dei loro principi filosofici con la loro politica filosofica». Aggiungendo a tal proposito, ed è evidente a questo punto il riferimento alla controversia apparsa sulla «Neue Zürcher Zeitung»: «la cosa viene generalmente compresa in modo troppo superficiale – o come mera accomodazione opportunistica, o come spiacevole difetto estetico di una filosofia pura – tuttavia è mia opinione che sia importante riconoscere che la possibilità di politicizzarsi di una determinata filosofia è già indicata nel suo proprio principio». M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1913-1936*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, hrsg. von G. Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995, p. 566, p. 580. Un riferimento a questo scambio è presente anche in E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 92.

«impegno» politico. Egli non lasciò neanche un dubbio sulla sua fede in Hitler; solo due cose ammise di aver sottovalutato: la vitalità delle chiese cristiane e gli ostacoli dell'annessione all'Austria. Egli era convinto che il nazionalsocialismo fosse la via obbligata per la Germania; si trattava soltanto di «tener duro» il tempo necessario.<sup>391</sup>

Queste amare parole furono anche le ultime che Heidegger rivolse a Löwith per moltissimi anni, egli scrive infatti che non ricevette alcuna risposta da lui quando gli inviò i suoi libri su Nietzsche e Burckhardt, e neanche quando gli scrisse, due volte, dal Giappone: «così finì la mia relazione con l'uomo che a Marburgo nel 1928 mi aveva dato la libera docenza, primo ed unico tra i suoi allievi»<sup>392</sup>. C'è da dire che, in questo caso specifico, il silenzio che Löwith aveva tristemente ricondotto alle loro ormai conclamate divergenze politiche – per usare un eufemismo – e filosofiche era in realtà frutto di un comunissimo malfunzionamento postale, certamente dovuto alla grande distanza geografica che separava i due. La lettera di risposta, infatti, recante la data del 18 luglio 1937, Heidegger l'aveva scritta e spedita<sup>393</sup>, ma Löwith probabilmente non la ricevette mai. Ciò non toglie, in ogni caso, che egli avesse ben diritto di considerare finita, nel 1940, la sua relazione col maestro, poiché, se anche non era finita di fatto – i due ripresero contatto, in modo molto labile, circa trent'anni dopo –, di certo di quell'amicizia così particolare che li legava in passato ormai non sopravviveva che il ricordo.<sup>394</sup>

Fu così dunque, con gli stessi sentimenti di profonda amarezza e rassegnazione con cui qualche anno prima aveva lasciato la Germania, che Löwith lasciò l'Italia e l'Europa per proseguire la propria attività accademica all'università Tohoku di Sendai. Tale incarico Löwith lo ottenne, in seguito a una serie di contingenze<sup>395</sup>, grazie a Shuzo Kuki, giapponese di nobili

---

<sup>391</sup> *MLD*, p. 57 [*MVG*, p. 86].

<sup>392</sup> *MLD*, p. 58 [*MVG*, p. 87].

<sup>393</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 186 [tr. it., cit., pp. 253-254].

<sup>394</sup> Come giustamente fa notare Giovanni Tidona, dopo il 1936 il carteggio si interrompe di fatto fino al 1967, e, anche qui, non si tratta di una vera e propria ripresa, poiché si contano soltanto 9 lettere complessive fino al 1973, anno della morte di Löwith. Per quanto riguarda il periodo che intercorre tra il '36/'37 e il '67, abbiamo soltanto qualche lettera: gli auguri di Löwith a Heidegger per il suo sessantesimo compleanno (20 settembre 1949, documento 112 del carteggio), verosimilmente un tentativo, non riuscito, di riallacciare i rapporti, e un brevissimo scambio tra il 1958 (documento 113) e il 1959 (documento 114). In questo caso specifico, Löwith si complimenta col maestro per la conferenza da lui appena tenuta alla *Akademie der Wissenschaft* di Heidelberg, rammaricandosi però di non aver potuto scambiare qualche parola, e, nel tentativo di rimediare a questa occasione mancata, lo invita nuovamente per il successivo semestre. La risposta di Heidegger è un rifiuto tanto netto quanto cordiale. Ancora una volta è Löwith a voler riprendere i contatti, sebbene la pubblicazione, tra il '51 e il '53, dei *Saggi su Heidegger* – sui quali torneremo – avesse contribuito gli eventi e le circostanze legate a questi aspetti biografici, Cfr. G. TIDONA, *Introduzione*, in *Carteggio 1919-1973*, cit., pp. 29-33.

<sup>395</sup> Löwith racconta che nel maggio del '35 si era recato a Marburgo per chiarire i termini legali della revoca dell'incarico di docente. In questa circostanza, sulla quale non ci tratteremo, conobbe un giovane giapponese che era a Marburgo per studiare con lui, senza sapere che egli si trovava già da un anno circa in Italia. Così racconta Löwith dell'incontro: «Fui commosso di tanta affettuosa benevolenza da parte di una persona sconosciuta. Mi

origini, il quale per tutti gli anni '20 aveva studiato in Germania, dapprima a Friburgo con Husserl e Heidegger e poi, nel '27, anche a Marburgo – e fu in realtà qui che Löwith lo conobbe, anche se sempre «superficialmente»<sup>396</sup> – per continuare a seguire Heidegger. L'intervento di Kuki fu, a ben vedere, più impegnativo di quanto Löwith sospettasse, poiché anche in Giappone l'ambasciata e l'istituto di cultura tedeschi avevano cercato di impedire la nomina, cosa che Löwith avrebbe però scoperto solo in seguito.<sup>397</sup>

Del resto, a causa degli accordi nippo-tedeschi – già il 25 novembre 1936 il Giappone firmò il Patto Anticomintern, con il quale sanciva la propria alleanza con la Germania contro l'Unione Sovietica –, Löwith non sarebbe potuto restare a lungo a Sendai. Intendiamo sostenere, tuttavia, che i cinque anni che egli vi trascorse abbiano giocato un ruolo assolutamente centrale nella formazione della fase matura della sua filosofia. Ci riferiamo all'elaborazione dei due pilastri del suo pensiero – la critica della filosofia della storia, da un lato, e la cosmologia, dall'altro –, attraverso i quali egli guadagna le linee guida tramite cui superare le oscillazioni e le incertezze che caratterizzano tutta la fase giovanile della sua produzione, almeno fino agli anni marburghesi. Non soltanto infatti – come del resto è ovvio – egli ebbe modo, data la forzata distanza geografica e culturale dall'Europa, di assumere una prospettiva esterna da cui guardare al Vecchio Continente, riuscendo così a portare gli studi sul nichilismo occidentale che aveva iniziato a Marburgo a un livello complessivamente più raffinato, di cui in particolare lo scritto *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940) e il celebre *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) sono i frutti più immediati; ma riteniamo anche che – e certamente questo è meno ovvio e sarà nostro compito dimostrarlo –, proprio dal confronto quotidiano con una cultura radicalmente altra, Löwith abbia potuto ricavare alcuni strumenti decisivi per dare solidità teoretica a quella filosofia della natura che avrebbe iniziato a sviluppare negli anni '50 e su cui avrebbe continuato a lavorare per il resto della vita. Se infatti in prima battuta Löwith si sorprese di trovare in Giappone un contesto accademico che – almeno all'apparenza – sembrava estremamente simile a quello tedesco (gli studenti del seminario infatti «leggevano Hegel in tedesco, Platone in greco, Pascal in francese,

---

colmò di doni e mi consigliò di andare in Giappone, dove ero noto per il mio saggio di libera docenza più di quanto sospettassi. Su suo suggerimento ho poi scritto al barone Kuki, che avevo superficialmente conosciuto all'epoca dei suoi studi a Marburgo e che ora era professore di filosofia a Kyoto». *MLD*, p. 105 [*MVG*, pp. 140-141]. La lettera che Löwith «In memoria dei nostri comuni studi a Marburgo con il Prof. Heidegger» inviò a Kuki, non datata, è conservata nel *Nachlaß* di Kuki Shuzo all'università Konan di Kobe. Un estratto è però citato in W. SCHWENKTER, *Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 2, 76, 1994, p. 422.

<sup>396</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>397</sup> Cfr. Ivi, p. 108 [Ivi, p. 144].

Hume in inglese e uno di loro l'Antico Testamento in ebraico»<sup>398</sup>), ben presto si accorse che per i suoi giovani allievi «tutti quei libri però restavano libri e basta, senza rapporto con il quadro storico di provenienza, o relazione con la *forma mentis* giapponese»<sup>399</sup>. Scriveva infatti Löwith in una cartolina a Giovanni Gentile, invitata l'8 agosto 1937 da Sendai:

Leggo coi[?] studenti la “Rechtsphilosophie” del Hegel per capire meglio se questi giapponesi capiscono veramente che cosa sia da noi lo “spirito”, la “storia” e la “libertà”. Ho l'impressione che c'è un abisso fra noi e loro perché manca il presupposto del cristianesimo [sic.]! È un paese schiettamente pagano ed in molti riguardi capisco per la prima volta i ... Greci e Romani! Proprio perciò è interessantissimo per noi Europei.<sup>400</sup>

Questa prima intuizione, insieme con altre considerazioni, trova una sua più estesa trattazione negli scritti löwithiani dedicati al Giappone: *Japan's Westernization and Moral Foundation* (1942/1943), *The Japanese Mind. A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer* (1943), *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident* (1960)<sup>401</sup>, su alcuni aspetti dei quali ora ci soffermeremo. Pur riconoscendo un importante valore alle molte riflessioni che Löwith espone circa le differenze<sup>402</sup> tra oriente e occidente, preferiamo in questa sede concentrarci su quegli aspetti che, all'interno dei suoi saggi sul tema, ci sembrano filosoficamente più rilevanti. Ci riferiamo al discorso relativo alla diversa concezione dell'essere e del nulla nelle due tradizioni, e dunque, scavando più a fondo, alla ricezione

---

<sup>398</sup> K. LÖWITH, *Japan's Westernization and Moral Foundation*, in *SS II*, p. 546, [ed. it. a cura di G. Carchia, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Messina 1995, p. 33].

<sup>399</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>400</sup> Il documento è consultabile all'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, serie 1. Corrispondenza, sottoserie 2. Unità archivistica 3329 (Ringrazio la dottoressa Cecilia Castellani per avermi indicato l'esistenza di questo documento).

<sup>401</sup> I primi due scritti citati apparvero per la prima volta in inglese su riviste americane e non furono mai tradotti da Löwith in tedesco. Rispettivamente in «*Religion and Life. A Christian Quarterly of Opinion and Discussion*», 12, nr. 1, New York 1942/1943; e in «*Fortune*», New York, 1943. Il terzo scritto, in cui molti passaggi vengono ripresi alla lettera dagli scritti precedenti, apparve per la prima volta con il titolo *Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident* in *Die Gegenwart der Griechen in neuen Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960. In questa sede ci riferiamo alle versioni dei testi presenti in *SS II*. Per quanto riguarda la traduzione italiana, tutti questi scritti sono stati raccolti in un singolo volume: K. LÖWITH, *Scritti sul Giappone*, a cura di G. Carchia e M. Ferrando, Rubbettino, Messina 1995. Si deve tuttavia precisare che lo scritto *The Japanese Mind* è stato tradotto parzialmente e in parte riassembleto, verosimilmente per ragioni editoriali, così che, per evitare di dar luogo a ulteriori fraintendimenti, le citazioni da questo saggio saranno tradotte da noi.

<sup>402</sup> La maggior parte delle pagine che Löwith scrive sul Giappone riguardano proprio l'analisi di queste differenze di costume. Si tratta di interessanti considerazioni che spaziano dalla cultura del cibo a quella dell'arredamento dalla casa, dall'educazione sociale alla sensibilità artistica, dall'occidentalizzazione del Giappone al sentimento dell'onore e così via. È evidente che queste riflessioni hanno come fine ultimo la messa in luce delle profonde differenze culturali, filosofiche e religiose che intercorrono tra tradizioni storicamente tanto distanti; tuttavia, per ragioni di spazio e di coerenza espositiva, preferiamo qui concentrarci soltanto su quegli aspetti che maggiormente rispondono alle esigenze della nostra ricerca.



löwithiana del concetto Zen di «talità [*suchness/thusness*]<sup>403</sup>, di cui tuttavia per ora ci limiteremo ad offrire solo qualche accenno, poiché la vera portata di questa influenza sulla filosofia di Löwith sarà pienamente percepibile soltanto nella fase tarda del suo pensiero. A tal fine, in linea con la scelta adottata di esporre l'evoluzione del pensiero löwithiano in ordine cronologico, ci riferiremo ora soltanto ai testi pubblicati tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40 e non allo scritto, pubblicato nel 1960, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, il quale invece ci offrirà l'occasione di tornare sul tema quando riprenderemo il discorso alla luce del problema cosmologico. Prima di proseguire, tuttavia, è bene anche precisare un ulteriore punto, cioè che, ai fini della nostra ricerca, la corretta comprensione della cultura e della filosofia giapponese in quanto tale da parte di Löwith non è di rilevanza centrale. Non intendiamo infatti inserirci in questo dibattito, cerchiamo piuttosto di esaminare come il confronto che egli ebbe con il buddhismo Zen – al di là del modo in cui egli lo comprese – abbia influenzato lo sviluppo del suo pensiero.<sup>404</sup>

---

<sup>403</sup> È opportuno precisare fin da ora – anche se evidentemente torneremo sulla questione – che Löwith fa ricorso al termine tecnico *Suchness/Thusness* solamente quando scrive in lingua inglese. In tedesco egli preferisce usare formule quali «Nichts-weiter-als» o «So-und-nicht-anders-sein» (scelta a nostro avviso ambigua perché, pur relativa a un chiaro discorso incentrato sul buddhismo Zen, potrebbe lasciare intendere al lettore occidentale un riferimento alla *quidditas* nel senso della scolastica piuttosto che alla talità). Poiché tuttavia, nell'unica traduzione italiana disponibile del testo inglese la sezione in cui Löwith utilizza il termine *Suchness/Thusness* è tagliata e non tradotta, abbiamo deciso di utilizzare il termine “talità” – da non confondere appunto con la *quidditas* di tradizione scolastica – con il quale viene tradotta usualmente in italiano la parola sanscrita *tathātā*, che indica – detto in modo grossolano e solo anticipatorio –, secondo l'uso affermatosi nel buddhismo Zen, l'immediata percezione della realtà per come essa si dà all'esperienza sensibile prima dell'elaborazione intellettuale: «Generally speaking, Zen cherishes simplicity and straightforwardness in grasping reality and acting on it “here and now”, for it believes that a thing-event that is immediately presencing before one's eyes or under one's foot is no other than an expression of suchness. In other words the thing-event is disclosing its primordial mode of being such that it is as it is. It also understands a specificity of the thing-event to be a recapitulation of the whole; parts and the whole are to be lived in an inseparable relationship through an exercise of nondiscriminatory wisdom, without prioritizing the visible over the invisible, the explicit over the implicit, or vice versa». Cfr. Stanford Encyclopedia of Philosophy, alla voce *Japanese Zen Buddhist Philosophy*.

<sup>404</sup> Si tratta del resto di un dibattito aperto, in certo modo provocato dallo stesso Löwith. Se infatti è certo che egli, nei saggi citati, si esprime spesso in toni critici – talvolta derisori – verso alcuni aspetti della cultura giapponese moderna, in particolare in merito all'occidentalizzazione del Giappone, al nazionalismo e a quella che egli riconobbe come un'incapacità di esercitare autocritica da parte dei giapponesi; è anche vero che per certi aspetti non esitò a riconoscere la superiorità dei costumi giapponese rispetto a quelli europei. Ciò però non fu sufficiente a evitarli, da parte di alcuni interpreti, la severa critica di eurocentrismo e di aver essenzialmente frainteso gli aspetti fondamentali della cultura giapponese. Tra i saggi più critici ricordiamo, su tutti, B. STEVENS, *Karl Löwith et le nihilism japonaise*, in «Revue Philosophique de Louvain», 92, 4, 1994, pp. 508-545; che ha avuto molto successo in quest'ambito di studi e che ha in certo modo rafforzato l'idea che Löwith si fosse confrontato con la cultura giapponese senza mai abbandonare i pregiudizi eurocentrici. Ancora su questi toni sono i commenti di E. WEINMAYR, *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur: Überlegungen zum Zusammenhang von Selbstsein und Fremderfahrung*, in «Philosophisches Jahrbuch», 100, 1, 1993, pp. 1-21; e E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 105-107; Più neutro il giudizio di G. CARCHIA, volto comunque a valorizzare l'esperienza giapponese di Löwith pur assumendone per buono l'eurocentrismo (Cfr. G. CARCHIA, *Introduzione*, in K. LÖWITH, *Scritti sul Giappone*, cit., pp. 7-22) e T. OTABE, *Karl Löwith und japanische Denken, das in zwei Stockwerken lebt*, in «JTLA», 36, 2011. Tra coloro che sostengono l'importanza dell'influsso della cultura Zen sulla filosofia di Löwith, invece, è bene menzionare il recente contributo di J-C. GENS, *Karl Löwith: le cosmos, la mer et le chaos*, in «Archives de philosophie», 83, 2020, pp. 85-100 (in particolare, pp. 94-96) e quello di F. BALDARI, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in «European

La differenza primaria che Löwith ravvisa tra il pensiero occidentale e quello orientale sta nella considerazione dell'esercizio logico. Al ragionamento analitico, i giapponesi antepongono l'intuizione, e ciò è strettamente legato – Löwith non specifica se a suo giudizio si tratti di una causa o di una conseguenza – alla differente concezione del fondamento della realtà. Come egli stesso non manca di precisare, le sue considerazioni in materia dipendono principalmente dalle suggestioni suscitate dalla lettura di Nishida Kitaro – anche se verosimilmente, per ragioni linguistiche<sup>405</sup>, Löwith ebbe modo di leggere solamente il breve saggio *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, che nel '39 apparve in traduzione tedesca nelle «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften» – di cui fece conoscenza anche personalmente<sup>406</sup>.

La genuina “filosofia” giapponese, o meglio, il loro genuino modo di pensare, non è mai stato costruito su dei concetti logici. Piuttosto è sempre stato un diretto, intuitivo coglimento, espresso in immagini paradossali. I giapponesi hanno oggi soltanto un pensatore originale, Nishida, che è comparabile a un filosofo occidentale vivente per profondità di pensiero e sottigliezza. Eppure egli non è in alcun modo occidentale. [...] Dal suo punto di vista, Nishida critica la filosofia occidentale di essere una filosofia limitata dalla cornice dell'“essere” anche quando si occupa della nozione di “nulla [nothingness]”, poiché è incapace di pensare il “nulla” senza concepirlo come “qualcosa”. Per Nishida, in ogni caso, il nulla supremo, o vuotezza, è insieme il più ricco e più perfetto grado

---

*Journal of Japanese Philosophy*», 4, 2019, pp. 105-130; e O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., pp. 210-214. Come abbiamo detto, non intendiamo sbilanciarci all'interno di questo dibattito, poiché vi sono buoni argomenti per ciascuna posizione, tuttavia riteniamo, con Franceschelli e Baldari, che al di là delle esplicite critiche, Löwith abbia in fondo appreso dal Giappone più di quanto egli stesso abbia voluto lasciar trasparire. Ci riserviamo però di riprendere e argomentare questa osservazione in seguito.

<sup>405</sup> Che Löwith non riuscì a imparare il giapponese, fatta eccezione per qualche parola, è un dato di fatto. Non è del tutto vero però che egli non ci abbia provato, cosa che pure è stata sostenuta nel tentativo di avvalorare la tesi della sua miscomprensione del Giappone e in generale di un suo pregiudizio di superiorità. Nella già citata cartolina a Gentile del '37 egli infatti scriveva: «Temo di perdere piano piano la facilità di scrivere Italiano in causa dello sforzo tremendo di imparare il Giapponese». Cfr. Archivio della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, serie 1. Corrispondenza, sottoserie 2. Unità archivistica 3329.

<sup>406</sup> Löwith racconta un aneddoto significativo in proposito, che è bene riportare per intero: «Quando lasciai il Giappone, Kitaro Nishida mi diede un regalo di addio, un *kakemono* recante un cerchio nero e alcuni caratteri scritti da lui stesso. Tradotti letteralmente i caratteri significano: luna dello spirito (cuore); solitudine; cerchio (perfetto); luce; diecimila immagini; inghiottire. Queste parole suggeriscono che una mente divenuta perfetta o illuminata è come la luce solitaria di una luna piena; inghiottisce ogni fenomeno. Il cerchio vuoto indica la luna, che è allo stesso tempo lo spirito e il “nulla” buddhista o la vuotezza. Alla luce della luna spirituale, ogni cosa è semplicemente ciò che è, poiché non ha né una provenienza né una direzione. Ciò che è davvero è eternamente ciò che è. L'intero movimento della storia è come l'immobile movimento di una cascata, che ha la forma netta di un nastro eppure, è del tutto senza forma, cambia in ogni momento eppure resta sempre la stessa». K. LÖWITH, *The Japanese Mind*, in *SS II*, p. 561.

dell'essere, il fondamento di ogni esistenza particolare nella natura e nella storia. Lo si potrebbe indicare come lo “sfondo” di ogni fenomeno.<sup>407</sup>

Sostenendo che «sempre, là dove vi è una cultura, dev'esserci anche una visione del mondo [*Weltanschauung*]] e che «ogni visione del mondo deve contenere, anche senza averne coscienza, un tipo di pensiero metafisico», Nishida, rispondeva infatti alla domanda su cosa distinguesse le culture occidentali e orientali da un punto di vista metafisico in questo modo: «Io penso che le si possa distinguere assumendo per le une l'essere, e per le altre il nulla [*Nichts*] come fondamento della realtà; forse si potrebbero anche indicare come legate alla forma le une e senza forma le altre»<sup>408</sup>. Evidentemente qui, e Löwith aveva ben chiaro questo punto, la parola *nothingness* – o *Nichts*, come pure nella traduzione giapponese del testo di Nishida, operata da Takahashi, si legge – non restituisce in alcun modo il non-essere/ni-ente, quanto piuttosto il concetto di vuoto (*śūnya*) messo a fuoco da Nāgārjuna e divenuto elemento fondante delle dottrine del Buddhismo Mahāyāna.<sup>409</sup> L'esercizio intellettuale di analisi e calcolo, scomposizione e ricostruzione della realtà tipico dell'occidente, dipende dunque in prima istanza da questa esigenza di dare forma al mondo che non appartiene però al pensiero giapponese. Le due matrici della cultura occidentale sono infatti secondo Nishida – e Löwith condivide queste considerazioni – quella greca, in cui «il reale è pensato come ciò che ha forma [*das Gestalthabende*] e come ciò che è delimitato [*das Begrenzte*]]»<sup>410</sup>, e quella ebraico-cristiana, che ha introdotto il concetto di «personalità [*Persönlichkeit*]]»: «il pensiero di una personalità, dotata di volontà libera e responsabile del suo peccato, si basa sulla religione cristiana»<sup>411</sup>. Dalla sintesi di queste due matrici, il pensiero occidentale moderno, secondo Nishida, approda al positivismo e in generale allo «spirito scientifico», che si oppone al buddhismo giapponese nel momento in cui considera il mondo in termini materialistici: «Lo

---

<sup>407</sup> Ivi, p. 560.

<sup>408</sup> K. NISHIDA, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, in «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften», Nr. 19, 1939, p. 3.

<sup>409</sup> Cfr. NĀGĀRJUNA, *Madhyamakakārikā. Stanze del cammino di mezzo*, in *Testi Buddhisti in sanscrito*, a cura di R. Gnoli, UTET, Torino 1983. Non è chiaro se Löwith avesse letto direttamente Nāgārjuna, ma è certo che avesse letto già nel 1943 *Buddhism in the Life and Thought of Japan*, di D. T. Suzuki, apparso nel 1937 in inglese. Nel saggio del '43 Löwith dimostra infatti di aver ben chiara la differenza tra la vacuità Zen e il nulla in senso occidentale: «Tutti i paradossi Zen mirano alla “vacuità [*emptiness*]”, che a noi sembra nient'altro che assenza di contenuto. Per i giapponesi è la più positiva cornice della mente. Esattamente come la realtà di una stanza non dev'essere trovata né nel soffitto né nelle pareti, ma nello spazio vuoto, così il vuoto [*vacuum*] della mente è il vero essenziale. Chi riuscisse a fare di sé stesso un puro vuoto sarebbe padrone di ogni situazione; ogni cosa entrerebbe liberamente nella sua mente. La “vacuità” è anche la vera fonte dell'azione». K. LÖWITH, *The Japanese Mind*, cit., pp. 566-567.

<sup>410</sup> K. NISHIDA, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen ...*, cit., p. 3.

<sup>411</sup> Ivi, p. 5.

scienziato vede il reale come materia. Il Buddista vede il reale come anima [*Seele*]<sup>412</sup>. Gli intellettuali occidentali spesso comprendono il motto del buddhismo ‘il salice è verde, il fiore è rosso’ come un naturalismo o come un sensismo. In realtà il pensiero del buddhismo vuole con ciò esprimere l’esatto opposto. Tutto ciò che viene pensato come ente reale è soggettivo-oggettivo. Ciò che noi vediamo attraverso la percezione trascende la nostra coscienza, ma allo stesso tempo è anche il nostro sentimento [*Empfindung*]<sup>413</sup>.

Mentre nella tradizione occidentale, basata sul concetto pieno di essere, si sviluppa prevalentemente una concezione binaria del rapporto tra soggetto e oggetto, nel buddhismo Zen, a partire dal concetto di vacuità, si afferma una concezione monista, più precisamente a-dualista, cioè né dualista né monista. La relazionalità costitutiva e processuale che lega inscindibilmente soggetto e oggetto permette che la realtà delle cose possa essere colta mediante intuizione o – come precisa Nishida – sentimento, in antitesi alla cultura scientifica occidentale. Nulla più dell’arte permette di cogliere questa differenza tra la cultura razionale occidentale e quella del sentimento giapponese.

Una mente giapponese, dice Nishida, «percepisce la forma senza la forma e la voce senza la voce», perché non percepisce affatto intellettualmente. Questo è un altro modo per dire che lo sfondo metafisico non è lontano dall’oggetto visibile in primo piano. Anche le cose più piccole e infime possono restituire un’impressione dello sfondo. Quando viene evocato da un dipinto, una poesia o un detto giapponese, si ha la sensazione [*feeling*] di un riverbero di qualcosa di altamente indefinito. [...] L’appropriato mezzo d’espressione nello Zen non è né più né meno che un’indicazione, senza spiegazione razionale. Il risultato di questo metodo è, per noi, ovviamente enigmatico. La sua illustrazione tradizionale è un dipinto Zen che mostra un monaco faceto che indica la luna col proprio dito. La spiegazione è che per indicare la luna (il vero) c’è bisogno di qualcosa che indichi, ma nessuno dovrebbe essere tanto sciocco da confondere il dito con la luna. Dunque immagini, parole, concetti e dottrine non sono altro che indicatori. Chi comprende questi indicatori coglie l’intera verità attraverso un’intuizione momentanea, in un’illuminazione improvvisa, senza analisi o ragionamento. [...] Nondimeno, vi è nello Zen una certa processualità e un certo sviluppo intellettuale. Uno dei maestri Zen ha detto: «Prima di praticare lo Zen, le montagne sono semplicemente montagne e i fiumi semplicemente fiumi, e nient’altro. Dopo aver raggiunto, tuttavia, una certa intuizione [*insight*], le montagne cessano di essere

---

<sup>412</sup> Restando fedeli alla traduzione tedesca del testo, la stessa che lesse Löwith, scegliamo di rendere in italiano con anima. È opportuno precisare però che Baldari, tenendo conto dell’originale giapponese (*kokoro*), utilizza l’inglese *mind*. Cfr. F. BALDARI, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy*, cit., p. 118.

<sup>413</sup> K. NISHIDA, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen ...*, cit., p. 10.

“nient’altro” che montagne e i fiumi di essere “nient’altro” che fiumi. Infine, però, se si è entrati completamente, attraverso uno sforzo supremo, nella verità e nella pace della mente, le montagne diventano di nuovo montagne e i fiumi di nuovo fiumi». Questa affermazione della “talità” [*thusness or suchness*] delle cose è il risultato finale della meditazione Zen. Questa pura esperienza sembra essere quasi identica all’esperienza sensibile, ma la sua finalità irriducibile è molto differente. Da questo punto di vista l’universo non ha più significato del ronzare di una mosca. [...] La semplicità ultima raggiunta dallo Zen non è quella del “nient’altro che”, ma il risultato della negazione della nostra prima impressione che non c’è “nient’altro che”. Il vero carattere delle cose si rivela solo dopo che una completa vacuità [*emptiness*] è stata attraversata. Allora il riferirsi a un mero fatto, come “la neve è bianca” o “il corvo è nero”, rivela un’esperienza pura al di là di negazione e affermazione. Un famoso monaco Zen una volta indicò l’airone nella sua bianchezza e il corvo nella sua nerezza, osservando che l’airone è bianco senza essere stato imbiancato e il corvo nero senza essere stato colorato. Sono semplicemente come sono. Se qualcuno, in ogni caso, volesse indagare il loro cominciamento, troverebbe nei loro cuori la ragione ultima del loro esser bianco o nero.<sup>414</sup>

Queste considerazioni circa la «talità delle cose» come «risultato finale» della meditazione Zen non solo ci consentono, almeno rispetto a questo punto, di ridimensionare la portata della severa critica di Stevens<sup>415</sup>, ma ci permettono anche – e soprattutto – di datare la comprensione löwithiana di questi concetti chiave già all’inizio degli anni ’40. È necessario, tuttavia, precisare che ancora in questo periodo Löwith non instaura un confronto filosofico reale con questi concetti, si potrebbe dire che egli si limiti a tenerne conto al fine di ricostruire il profondo divario che segna la differenza tra Oriente e Occidente. Se infatti al suo rientro dall’esilio, come si è già accennato, crediamo che egli rielabori in termini propri alcuni degli elementi caratteristici del buddhismo Zen per sviluppare la propria proposta filosofica; nel periodo che stiamo ora analizzando, cioè quello tra la fine degli anni ’30 e l’inizio degli anni ’40, egli ha a cuore principalmente il problema del nichilismo europeo e riconduce a tale questione il discorso

---

<sup>414</sup> K. LÖWITH, *The Japanese Mind*, cit., pp. 562, 565-566.

<sup>415</sup> Nel suo saggio, B. Stevens sostiene che «Per Löwith – considerando qui la parte senza dubbio più debole di tutta la filosofia della storia hegeliana – la ‘vacuità’ orientale resterà sempre sinonimo del vuoto dello spirito, di un pensiero in cui l’essere e il nulla sono confusi in un’identità immobile, senza energia spirituale, poiché ‘alla metafisica orientale manca la forza negativa dell’intelletto che mette tutto in movimento, oltre che la ragione cosciente di sé’». In quest’ultima frase Stevens riprende un passo dallo scritto löwithiano dedicato al Giappone del ’60, senza offrire il contesto. Dal passo che abbiamo citato sopra, tuttavia, possiamo vedere come già nel ’43 Löwith avesse invece ben chiara la differenza tra la vacuità orientale e il nulla occidentale. Inoltre, egli riconosce già in questi anni all’intuizione orientale una «certa processualità e un certo sviluppo intellettuale». Cfr. B. STEVENS, *Karl Löwith et le nihilism japonaise*, cit., pp. 531-532.

sui differenti atteggiamenti che occidentali e orientali adottano nei confronti della vita e del mondo. Il confronto con l'Oriente resta dunque qui ancora a un livello superficiale – utilizziamo questo termine ovviamente soltanto in relazione al suo sviluppo successivo –, ma non per questo meno importante, in cui le diversità «da un punto di vista metafisico» vengono primariamente intese non in quanto tali, ma come radici delle rispettive – e opposte – *Grundhaltungen*.

Tra le tante differenze che Löwith sottolinea, da ricondurre principalmente all'assenza della tradizione cristiana in Giappone<sup>416</sup>, vogliamo porre l'attenzione su una breve considerazione, presentata da Löwith quasi *en passant*. A proposito della dottrina zen, per cui «il vero carattere delle cose si rivela solo dopo che si sia attraversata una completa vacuità», Löwith osserva che «la disposizione mentale richiesta per questo tipo di illuminazione è qualcosa che un occidentale difficilmente coltiva. Una perfetta compostezza e calma del corpo e della mente sono estranee alla pratica occidentale, che si alterna tra gli affari e il rilassamento o la pigrizia»<sup>417</sup>. Si tratta ovviamente di un passaggio brevissimo, che però assume una certa importanza se messo in relazione con il discorso löwithiano relativo all'*ethos* della teoria. Nella frenesia della vita occidentale, infatti, soprattutto nel Novecento, non c'è posto per la contemplazione, sia essa *à la* Burckhardt o alla maniera orientale. Le conseguenze della perdita di questa prassi della teoria sono per Löwith ben chiare, e vanno dall'attivismo al decisionismo, mentre la sua causa è da rinvenire nella perdita del fondamento, di quel legame con un riferimento eterno in grado di dare una direzione all'azione stessa.

Tenendo conto di queste considerazioni, chiudiamo il paragrafo con una riflessione sul testo forse più controverso che Löwith dedica al Giappone: *Conclusione per il lettore giapponese*, che costituisce appunto la postfazione a *Der europäische Nihilismus*, di cui ci occuperemo nella

---

<sup>416</sup> In questo senso, uno degli aspetti che a giudizio di Löwith è più rappresentativo della condotta di vita giapponese riguarda la concezione della morte e l'attitudine generale nei confronti di essa. Egli riporta una conversazione che ebbe, durante il soggiorno in Giappone, con il preside della sua università nonché direttore dell'ospedale per la tubercolosi, il quale gli disse: «Gli Europei e gli Americani sono troppo individualisti per colpa del loro Cristianesimo. Non hanno il senso della vanità della vita individuale, sono attaccati alla vita con una strana tenacia, cosa ignobile e di cattivo gusto». A differenza della rosa, simbolo dell'occidente, che preferisce «marcire sul suo stelo invece di lasciarsi andare prematuramente», il fiore del ciliegio, rappresentativo dell'oriente, fiorisce per un tempo brevissimo e poi si abbandona alla morte. Cfr. K. LÖWITH, *Japan's Westernization and Moral Foundation*, in *SS II*, pp. 554-555 [tr. it., cit., pp. 44-46]. Detto in termini più generali, è la nozione di individualità – a giudizio di Löwith – ad assumere un valore del tutto diverso, antitetico tra Occidente e Oriente. Il Cristianesimo gioca ovviamente in questo un ruolo centrale. Un altro ottimo esempio, ancora tratto dalle pagine löwithiane, ha a che fare con il tema della verità, che per gli occidentali afferisce al singolo e alla sua coscienza laddove per gli orientali può definirsi un costrutto sociale: «La nostra idea di verità implica la rivendicazione di una veracità personale, una veracità che la morale cristiana vuole sancita da una divina Persona che 'conosce il nostro cuore'. [...] Le profonde ambiguità dell'autocoscienza cristiana non toccano minimamente i Giapponesi. Per loro la verità è una cosa tutta pragmatica, che può essere modificata a seconda della situazione concreta. [...] Che la verità si debba esprimere in modo franco rispecchiando un'opinione personale, è agli occhi del Giapponese un segno di rozzezza ed egoismo, perché non tiene in minimo conto i sentimenti dell'altro». Ivi, pp. 542-543 [tr. it. cit., pp. 27-28].

<sup>417</sup> K. LÖWITH, *The Japanese Mind*, cit., pp. 566.

prossima sezione. Il cuore dello scritto è abbastanza chiaro: si tratta della denuncia da parte di Löwith dell'incapacità dei Giapponesi di esercitare spirito critico, sia verso la propria cultura che verso quella degli altri. È soprattutto in ragione di queste pagine che Löwith è stato criticato – principalmente da occidentali, contrariamente a quanto egli si aspettasse – di avere uno sguardo eurocentrico che, paradossalmente, finiva per ricadere nello stesso errore di cui accusava i Giapponesi, cioè di non saper uscire da sé per incontrare l'alterità in quanto tale. Ora, noi non intendiamo affatto negare l'evidenza, cioè che si tratti di uno scritto a suo modo polemico; tuttavia, è necessario contestualizzare il discorso per comprendere la portata stessa della critica. La cosa che salta più immediatamente agli occhi – e che però pare essere stata dimenticata dagli interpreti – è che questo scritto costituisce la postfazione di un testo che è estremamente critico dello sviluppo della cultura e del pensiero europeo (Löwith non si trovava in Giappone per caso) e che è al contempo rivolto a un pubblico giapponese. Una delle prime cose che Löwith infatti scrive, ancora in fase introduttiva, è questa: «Che cosa [...] potrebbe essere più gradito a un patriota giapponese – e i Giapponesi, anche i più aperti e liberali, sono tutti patrioti – che apprendere da un Europeo che l'unità del Vecchio Continente è venuta meno, che l'Europa è agli sgoccioli e che la nostra ultima parola, 'nichilismo', è un verdetto divenuto attivo?»<sup>418</sup> E d'altro canto, che cosa potrebbe essere più spiacevole per un Europeo che rafforzare il rifiuto dell'Europa in un paese non europeo: se io, ciò malgrado, ho deciso di scrivere questo saggio [*Il nichilismo europeo*] e di farlo tradurre rischiando che il lettore, con una mezza compassione per noi e soddisfatto di sé come Giapponese, fraintenda la mia libera osservazione, prendendola per un vento che gonfia la sua vela, ciò esige alla fine una giustificazione, che non può evitare di essere nel contempo una critica: una *giustificazione dell'autocritica europea* e una *critica dell'amor proprio giapponese*»<sup>419</sup>.

Ferma restando la critica che Löwith muove allo spirito europeo, di cui ricostruisce la parabola discendente per tutta la sua opera, almeno in conclusione ritiene lecito precisare un punto davanti al lettore giapponese, e cioè che al netto di tutto l'Europa è in grado di fare autocritica – di più, è in certo modo proprio in ragione di questa capacità di «uscire da sé» che l'Europa ha finito per disgregare le proprie stesse fondamenta –, a differenza del Giappone che a suo giudizio è accecato dall'amor proprio. È lecito dunque rilevare come Löwith si serva di fatto di categorie hegeliane per argomentare questa posizione, ma non ci sembra che ciò sia

---

<sup>418</sup> Sul «nichilismo attivo» torneremo a breve, quando ci occuperemo di *Der europäische Nihilismus*.

<sup>419</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, p. 533 [per ragioni di uniformità utilizziamo la traduzione italiana contenuta nel già citato *Scritti Giapponesi*, p. 100, e non nell'edizione italiana de *Il nichilismo europeo*].

sufficiente a svelarne «il segreto hegelismo»<sup>420</sup>, quanto, piuttosto, la semplice e umana volontà di non essere letto con troppa superficialità, suscitando magari anche compassione, da parte di chi è estraneo alla cultura europea che, pure se «agli sgoccioli», mantiene viva la sua dignità. Il discorso löwithiano deve essere dunque inteso, a nostro giudizio, come una critica del tentativo di occidentalizzazione giapponese, sì, ma finalizzata a far capire al lettore giapponese, ingenuamente convinto di poter prendere dall'Europa solo il meglio, che «la civiltà europea non è un abito di cui ci si possa all'occorrenza vestire e poi di nuovo, spogliare, ma ha l'inquietante potere di conferire la propria forma al corpo e all'anima che di essa si riveste»<sup>421</sup>. Del resto – sia detto solo in termini anticipatori perché è precoce far risalire queste osservazioni alla fine degli anni '30 –, nello scritto del '60 Löwith avrebbe sostenuto esplicitamente che se l'oriente, nel tentativo di occidentalizzarsi, si fosse spinto al punto di fondare l'identità di uomo e mondo a partire dall'autocoscienza, anziché dal vuoto del buddhismo zen, avrebbe pagato questa volontà di assimilazione con il sacrificio della propria identità, andando incontro a una rivolta contro sé stesso.<sup>422</sup>

È bene allora a questo punto esaminare più dettagliatamente il contenuto dei due testi che Löwith, dal Giappone, dedica al nichilismo europeo: *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen*<sup>423</sup> e *Der europäische Nihilismus*<sup>424</sup>.

---

<sup>420</sup> G. CARCHIA, *Introduzione*, in K. LÖWITH, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 13. Anche Franceschelli ritiene che simili critiche contribuiscano a mettere in ombra l'interesse autentico di Löwith per certi aspetti della cultura giapponese. Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., pp. 211-212.

<sup>421</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 535 [tr. it., cit., p. 102].

<sup>422</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, in *SS II*, p. 599-560 [tr. it., cit., pp. 90-91].

<sup>423</sup> Lo scritto apparve nel 1938 in tedesco sulla rivista «Philosophia» di Belgrado (n. 3, pp. 444-459). Poiché a Löwith era stata negata la possibilità di pubblicare in Germania, si rivolse a Arthur Liebert, filosofo ebreo-tedesco emigrato a Belgrado, il quale aveva fondato nella capitale dell'allora Regno di Jugoslavia la propria rivista, attraverso la quale si impegnava a dar voce agli altri filosofi e intellettuali ebrei. Un esempio significativo è senz'altro la pubblicazione, nel 1936, di alcune parti della *Krisis der europäischen Wissenschaften* di Husserl. Per quanto riguarda il testo löwithiano, ci riferiamo qui a K. LÖWITH, *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen*, in *SS I*, pp. 243-259 [tr. it., *L'unità e la diversità degli uomini*, a cura di G. Fazio, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1, 2013, pp. 190-204].

<sup>424</sup> Come si era già accennato, il saggio *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* fu scritto in tedesco nel '39 e pubblicato per la prima volta in traduzione giapponese, a cura di Jisaburoh Shibata, con il titolo di *Yohroppamo Nihilizuma*, in tre volumi della rivista «Shisoh» di Tokyo (nr. 220, settembre 1940; nr. 221, ottobre 1940; nr. 222, novembre 1940). Il capitolo dedicato a Heidegger, *Der politische Horizont von Heideggers Existenzialontologie*, ha però una storia editoriale complessa. Venne infatti scritto nel '39 insieme con il resto dell'opera, ma pubblicato per la prima volta soltanto nel '46 in traduzione francese sulla rivista *Les Temps Modernes*, con il titolo *Les implications politiques de la philosophie de Heidegger*. In ragione di ciò, Löwith nel '40 – quando appunto lo scritto era ancora del tutto inedito – decise di utilizzarlo per il suo saggio autobiografico *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, inserendone ampie parti nel capitolo *Heideggers Übersetzung des «je eigenen Daseins» in das «deutsche Dasein»*. Tuttavia, lo si è già detto ma occorre ricordarlo, questo scritto non fu a sua volta pubblicato prima del 1986, così che Löwith decise di utilizzarlo ancora per ampliare le successive edizioni del suo scritto del '35 *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*. Lo scritto *Der europäische Nihilismus* apparve dunque nella sua versione integrale in tedesco – esattamente come Löwith lo aveva pensato nel '39, comprensivo dunque della sezione su Heidegger –, soltanto nel 1983: K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in *SS II*. È



### 2.1.1 – Le implicazioni politiche della filosofia e la «rivoluzione del nichilismo»

In *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen* Löwith torna su uno dei temi a lui più cari, la questione antropologica, sviluppata però nel senso di una considerazione generale storico-teoretica sul significato stesso di umanità come concetto universale. È difficile non credere che l'occasione, per così dire, di tale riflessione non fosse ancora una volta l'esperienza personale dell'esilio, in cui Löwith fu costretto a porsi in prima persona la domanda circa la sostanza ultima – ontologica – della nozione di umanità in senso assoluto, a fronte di tutte le diversità naturali e culturali dei singoli popoli e uomini storicamente determinati. Tenendo ferma tale questione, Löwith offre una ricostruzione del problema che ne ripercorre le tappe da Hegel e Goethe fino a Heidegger, Scheler e Schmitt, passando ovviamente per Kierkegaard e Nietzsche. Sul piano meramente tematico Löwith pone dunque le basi di alcune considerazioni che verranno sviluppate pienamente soltanto al rientro in Germania, nello scritto *Natur und Humanität des Menschen* (1957), di vent'anni posteriore; mentre da un punto di vista espositivo – e questo però non è un dettaglio –, egli segue, sul versante antropologico, quello stesso tracciato che, sul versante politico, avrebbe percorso in *Der europäische Nihilismus*, e che, finalmente, avrebbe trovato unità sintetica in *Von Hegel zu Nietzsche*. Lo scritto prende dunque le mosse da una semplice domanda: «L'unità naturale del genere 'uomo', nella sua differenza per esempio da quella del genere 'cane', è già come tale una condizione sufficiente per l'unità degli uomini, dell'Uomo e della sua peculiare *umanità?*». La risposta – basata sul *common sense* – viene subito data, ed è negativa, poiché «a differenza di tutti gli esseri viventi puramente naturali [...] l'uomo può essere più o meno un uomo, oltrepassando tutta la natura. Può essere un farabutto, un santo, può essere umano o disumano», cosicché la questione da porsi è appunto quale sia «la misura dell'essere umano dell'uomo»<sup>425</sup>. Distinguendo il «genere naturale uomo» dal concetto di umanità, Löwith avanza subito l'ipotesi che tale idea – almeno nel senso occidentale – non abbia un fondamento naturale, ma storico, e che nello specifico provenga dalla *Weltanschauung* ebraico-cristiana. «Il mondo storico [...] in cui si è potuta formare l'opinione che chiunque abbia un volto umano possieda come tale la 'dignità' e il 'destino' di

---

questa la versione cui facciamo riferimento qui. Per la traduzione italiana, invece, rimandiamo a *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>425</sup> K. LÖWITH, *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen*, cit., p. 244 [tr. it., p. 191].

essere-uomo, non è originariamente il mondo, oggi in riflusso, dell'umanità umanitaria, ma il mondo del cristianesimo, in cui l'uomo ha trovato la sua determinazione tramite l'uomo-Dio, Cristo. L'immagine che sola fa dell'*homo* del mondo europeo un uomo è sostanzialmente determinata dall'idea che l'ebreo e il cristiano hanno di sé quale immagine di Dio». <sup>426</sup>

Si arriva così al cuore del problema, e cioè che tale idea universale di umanità – strettamente legata alla religione cristiana –, in quanto storicamente determinata, ha avuto sì il suo inizio, ma anche, nel pensiero di Goethe e Hegel, la sua fine e il suo compimento [*Vollendung*]. Per entrambi infatti il cristianesimo rappresentava la verità assoluta e la «religione 'finale'» <sup>427</sup>, cosicché la messa in discussione di questo assunto fondamentale, operata dalla sinistra hegeliana e compiuta da Kierkegaard e Nietzsche, ha finito per sottrarre il fondamento anche all'idea universale di umanità. <sup>428</sup> È questa, dunque, un'ulteriore prospettiva tramite cui esaminare la portata profonda che Löwith attribuisce alla disgregazione, avvenuta dalla seconda metà del XIX secolo in avanti, della visione unitaria del mondo di cui appunto Hegel e Goethe furono i massimi e gli ultimi rappresentanti. Per quanto Löwith non lo dichiara esplicitamente, anche in questo particolare scritto è il problema del nichilismo a giocare un ruolo centrale. La perdita di una nozione necessaria e universale di umanità, sostituita da concetti particolari e contingenti, non è altro infatti che un'ulteriore conseguenza della perdita dei riferimenti assoluti. A giudizio di Löwith, «il concetto negativo di Scheler dell'«Umanità», il concetto positivo di Heidegger dell'«esserci ogni volta proprio», il concetto di Carl Schmitt dell'«esistenza politica'» <sup>429</sup> costituiscono tre esempi emblematici di tale perdita di fondamento. Secondo Scheler, infatti, a determinare l'umanità dell'uomo non è il *terminus a quo*, ma il suo *terminus ad quem*: egli non presenta una nozione di umanità positiva, guadagnata a partire dall'uomo in quanto tale, ma una – appunto – negativa, ricavata cioè dal fatto che ciascun uomo è anche umano in quanto capace di trascendere sé stesso. «Lo scopo del trascendere per l'uomo in quanto persona è però la compiuta persona di Dio. Solo muovendo da lui l'uomo come tale può pervenire a una possibile unità della sua idea» <sup>430</sup>. È qui però che la critica al cristianesimo di Nietzsche sortisce il suo effetto più distruttivo, impedendo a Scheler di determinare il punto di

---

<sup>426</sup> Ivi, p. 245 [tr. it. cit., p. 192].

<sup>427</sup> Ivi, p. 246 [tr. it. cit., p. 193].

<sup>428</sup> «Kierkegaard nega l'intera cristianità esistente, poiché riconosce che questo cristianesimo divenuto troppo umano è l'opposto di una reale sequela di Cristo. E Nietzsche distrugge non solo l'intera morale e l'intera umanità cristiana, ma anche il concetto cristiano di Dio (di dio come 'Spirito' e come creatore dell'essere dal nulla), in nome del dio pagano Dioniso, dell'eterno ritorno dell'uguale e del Superuomo, con cui egli nega dal fondamento l'idea condizionata cristianamente dell'Umanità». Ivi, p. 249 [tr. it. cit., p. 195].

<sup>429</sup> Ivi, p. 249 [tr. it., cit. p. 196].

<sup>430</sup> Ivi, p. 250 [*Ibidem*].

arrivo della «passione che porta oltre sé», che rimane sospeso «tra Dio e il Superuomo»<sup>431</sup>. La conseguenza tratta da Löwith è dunque che, posto il ragionamento in questi termini, se il *terminus ad quem* resta imprecisato, allora anche l'idea di umanità non avrà un fondamento, e ciò non può che condurre alla necessaria rinuncia di ogni pretesa di universalità, cosa che del resto sembrano lasciare intendere le opere scheleriane scritte «sotto l'impressione della guerra».<sup>432</sup>

In Heidegger il problema assume toni completamente diversi, ma pur sempre nella direzione di una de-universalizzazione del concetto di umanità: «il discorso in lui non verte [...] né su un'unica umanità universale, né su una ragione universale o su uno spirito universale, né sui modi storicamente diversi dell'essere umano, ma soltanto ormai sull'esserci (nell'uomo), alla cui essenza appartiene il fatto che può essere in modo ogni volta proprio e così anche in modo autentico [...]. E di fatto questo esserci ogni volta proprio non è più qualcosa che rende l'uomo un uomo, ma qualcosa che lo de-umanizza e lo svincola dalla sua umanità. *Che cosa* è l'uomo, il genere umano e l'umanità perde ogni interesse se fin dall'inizio viene stabilito che ogni uomo non può fare nulla di meglio e di diverso, in ultima istanza, che decidersi per sé stesso e affermare sé stesso»<sup>433</sup>. Non vi è dunque neanche in Heidegger un contenuto positivo a partire dal quale poter determinare l'umanità dell'uomo – che a ben vedere perde completamente di interesse –, ma soltanto un decisionismo senza fondamento. Lo stesso discorso, ma sul piano politico, viene svolto da Löwith per Schmitt, ripetendo i medesimi argomenti utilizzati per la critica al decisionismo occasionale di entrambi nello scritto del '35: «Anche Schmitt riduce esplicitamente i possibili contenuti, il *che cosa* dell'essenza dello Stato alla pura 'esistenza' dell'unità politica in quanto tale, cioè *al fatto che* in generale questo *status* in quanto tale esiste ed è capace di decidere sull'essere e il non essere dello Stato»<sup>434</sup>.

Conclude dunque Löwith che «La ragione storica di tutto ciò è [...] il crollo della fede nel fondamento cristiano dell'umanità europea. E tuttavia la domanda sull'unità degli uomini si lascia così poco mettere a tacere quanto il fatto che noi siamo uomini»<sup>435</sup>. È a partire da quest'ultima considerazione che Löwith lascia emergere un accenno di proposta teorica, o quantomeno una direzione alternativa. Trattandosi infatti di uno scritto estremamente breve, egli non si impegna realmente a presentare una posizione propria tramite cui dare un contributo

---

<sup>431</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>432</sup> Löwith fa riferimento qui in particolare a *Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung*, in *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Cfr. Ivi, p. [tr. it. cit., p. 197].

<sup>433</sup> Ivi, pp. 252-253 [tr. it., cit., pp. 198-199].

<sup>434</sup> Ivi, p. 254 [tr. it., cit., p. 201].

<sup>435</sup> Ivi, p. 255 [*Ibidem*].

allo sviluppo del problema. Si limita piuttosto a sottolineare – ancora una volta partendo dal senso comune – che tutti gli sforzi degli autori citati di rinunciare a una nozione universale di umanità finiscono *nolens volens*, in ogni caso, per presupporla. Essi dovrebbero pertanto provare a guadagnare una nozione positiva di umanità, ricavata cioè a partire dall'uomo stesso, e non a partire da un riferimento metafisico e superiore, Dio o l'essere: «Solo così si dischiude una prospettiva filosofica e nello stesso tempo umana, al posto di una prospettiva dal basso verso l'alto troppo vicina e di una prospettiva dall'alto verso il basso, a volo d'uccello, troppo lontana, nelle quali si vede solo l'unità formale e la vuota universalità, ma non *quest'uomo determinato* e nello stesso tempo *universale*. L'unità degli uomini non sta né in un superficiale vincolo di umanità né in un denso vincolo di sangue: non sta in generale separata per sé, ma nei diversi uomini – come uomini». <sup>436</sup> Per avere una trattazione più approfondita del problema si dovrà aspettare il già citato saggio del '57, in cui Löwith, inserendo la questione all'interno del più ampio contesto della riflessione cosmologica – qui ancora in fase embrionale –, potrà argomentare con più forza la propria posizione. Ciò non deve tuttavia gettare ombra sul valore storico che questo scritto del '38 pure conserva. Esso costituisce infatti una preziosa testimonianza dell'indirizzo verso cui, in questi anni tumultuosi, Löwith cominciava a orientare la propria personale proposta filosofica.

Sempre di questi anni, più ricco e articolato, è anche il saggio sul nichilismo europeo. Come giustamente sottolinea Carlo Galli in apertura del suo scritto introduttivo all'edizione italiana del testo löwithiano, il titolo stesso dell'opera, *Der europäische Nihilismus*, è certamente un omaggio a Nietzsche, così come il sottotitolo *Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* dev'essere letto in riferimento a Burckhardt. <sup>437</sup> Il testo rappresenta dunque, nella sua complessità, uno sviluppo ulteriore, da parte di Löwith, di tutti i concetti su cui, inizialmente in Germania, poi in Italia e infine in Giappone egli stava lavorando. Ecco allora che il nichilismo, con il suo umbratile sviluppo e la sua catastrofica esplosione, occupa ancora una volta il centro della scena, e stavolta i suoi «antefatti spirituali» sono esplicitamente oggetto di burckhardtiana *Betrachtung*, sguardo distaccato che però «non nasconde il profondo coinvolgimento dell'Autore negli spasmi mortali della civiltà europea che di lì a poco si sarebbero estesi a tutto il mondo» <sup>438</sup>. Dal Giappone, dunque, Löwith riesce a guadagnare quella distanza prospettica che gli permette di esplicitare i termini della profonda crisi europea; crisi

---

<sup>436</sup> Ivi, p. 258 [tr. it., cit., p. 204].

<sup>437</sup> Rispetto al sottotitolo crediamo di poter fugare i dubbi di Galli, il quale scrive che «è forse un'implicita citazione da Burckhardt». C. GALLI, *Prefazione a Il nichilismo europeo*, cit., p. VIII (corsivo nostro).

<sup>438</sup> *Ibidem*.

che è ai suoi occhi prima di tutto spirituale e soltanto consequenzialmente – seppure necessariamente – politica. *Der europäische Nihilismus*, volutamente pensato in forma sintetica ed estremamente fruibile – ricordiamo che Löwith si rivolgeva ai lettori giapponesi –, diviene dunque, *a fortiori* se integrato dalla lettura del saggio sull'unità e la diversità degli uomini, uno strumento preziosissimo per illuminare lo stesso *Von Hegel zu Nietzsche*, che, scritto nello stesso torno di tempo e sulla base dei medesimi concetti fondamentali, sarebbe apparso solo qualche anno dopo. Ciò non deve sminuire il valore specifico del testo del '39, il quale conserva una sua organicità che – tenendo conto della sezione su Heidegger – supera addirittura, almeno in termini di estensione cronologica, l'opera del '41. Si potrebbe così a buon diritto sostenere che *Der europäische Nihilismus* sia la realizzazione di quell'intenzione löwithiana di affrontare lo sviluppo della «philosophische Politik» da Hegel a Heidegger che egli aveva già manifestato a Horkheimer nel '36, senza poter ancora prevedere né la meta, né tantomeno la durata, del suo peregrinare.<sup>439</sup>

Basti vedere lo sviluppo espositivo del testo per rendersi conto di quanto detto. La prima parte restituisce infatti un quadro generale dello sviluppo e della «dissoluzione» dell'Europa sotto il profilo culturale, dalle sue origini classiche ai primi del Novecento, chiudendosi con un *focus* sulla filosofia tedesca da Hegel a Nietzsche, passando per Marx e Kierkegaard: una sorta di *short version*, appunto, dello scritto del '41; la seconda invece, come anticipato, è principalmente dedicata all'analisi delle implicazioni politiche della filosofia heideggeriana. Il concetto fondamentale a partire dal quale Löwith orienta le proprie *Betrachtungen*, e che tiene insieme le due parti del testo, è così quel nichilismo nel quale egli, sulla scorta di Rauschning, riconosce una svolta rivoluzionaria<sup>440</sup>, nel senso di una «logica divenuta attiva della decadenza e della dissoluzione»<sup>441</sup>.

---

<sup>439</sup> Della lettera a Horkheimer e del relativo contesto abbiamo già scritto sopra, cfr. *infra*, § 2.1.

<sup>440</sup> La figura di Hermann Rauschning è particolarmente controversa. Si tratta infatti di un politico e saggista tedesco fortemente conservatore, che aderì al partito nazionalsocialista già nel 1931, per poi passare all'opposizione nel 1935. Le ragioni di questo cambio di fronte dipendono dal fatto che egli riconobbe nel nazionalsocialismo un tradimento dell'autentico conservatorismo in favore di un attivismo vuoto e pronto a tutto: «Ciò che caratterizza questa situazione è una rivoluzione di una forza distruttrice e di una brutalità finora ignote; e ciò che caratterizza questa rivoluzione è l'assoluta assenza di dottrina. La rivoluzione senza dottrina è particolarmente pericolosa, perché costituisce l'espressione nell'azione politica di un nichilismo totale. La sua assenza di premesse, la sua mancanza di scopi ultimi e di norme riconosciute le danno il carattere dell'illimitato nello spazio e nel tempo». H. RAUSCHNING, *Die Revolution des Nihilismus*, Europa Verlag, Zürich-New York 1938, p. 85 [tr. it., *La rivoluzione del nichilismo*, a cura di C. Cases e M. Cialfi, Mondadori, Milano 1947, p. 99-100]. È in questo senso che deve intendersi la formula «rivoluzione del nichilismo», che dà il titolo alla sua opera del '38 e che Löwith accolse con favore. Nonostante la differenza di vedute politiche, Löwith si espresse sempre con parole di stima nei suoi confronti («uomini decisi e chiaroveggenti come Rauschning sono rari». *MLD*, p. 114 [MVG, p. 152]), considerandolo una mente lucida e capace di diagnosi storico-sociali di estrema utilità.

<sup>441</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 494 [tr. it., cit., p. 31].

Nel mezzo del progresso vertiginoso realizzatosi nel dominio e nello sfruttamento del mondo grazie ai moderni mezzi tecnici inventati nel XIX secolo, si è affermata in tutti gli spiriti più sensibili d'Europa la consapevolezza della mancanza di uno scopo della loro esistenza, e un pessimismo spirituale che all'inizio fu interpretato soltanto come debolezza, fino a quando Nietzsche non diede al nichilismo, inteso come «logica della decadenza», una svolta attiva sotto il cui segno ci troviamo tuttora. Il «risveglio» tedesco, con cui si pensava di aver superato il nichilismo, è la logica divenuta attiva della decadenza e della dissoluzione; è una «rivoluzione del nichilismo», come l'ha definita Rauschnig.<sup>442</sup>

Lo schema attraverso cui Löwith ricostruisce questo processo è lo stesso al quale aveva già abituato i propri lettori negli scritti precedenti. Hegel, esattamente come Proclo alla fine del mondo antico, rappresenta il compimento di un'epoca; il punto più alto che il «Logos cristiano»<sup>443</sup> potesse raggiungere e, proprio perciò, la sua «fine storica»<sup>444</sup>. Come si vedrà meglio in *Von Hegel zu Nietzsche*, la perfetta coincidenza di realtà e razionalità postulata da Hegel ha costretto i suoi successori – Marx e Kierkegaard su tutti – a confrontarsi con il problema di un nuovo inizio, poiché egli aveva con-chiuso, con il rigore della logica, lo sviluppo temporale della storia e l'eterna necessità del concetto.<sup>445</sup> Secondo la felice espressione di Galli, Hegel in qualche modo «frena»<sup>446</sup> il nichilismo, nel senso che la mediazione tra Spirito e realtà riesce ancora a conservare l'armonia dialettica degli opposti, producendo una pienezza che, sebbene lo contenga, è in ultimo l'esatto opposto del nulla.

In senso proprio, dunque, il nichilismo non appartiene ancora alla dottrina hegeliana, sebbene ricopra in essa – che lo si chiami negativo, esteriorità o alienazione – un ruolo necessario. È con il crollo e la frantumazione del sistema – detto in termini più precisi, con la frattura tra pensiero ed essere – che il nichilismo diventa attore attivo e protagonista dello sviluppo storico. Secondo la ricostruzione löwithiana, infatti, in queste pagine estremamente chiara, quella di Nietzsche è soltanto un'esplicitazione della 'rivoluzione del nichilismo', cioè un portare a coscienza qualcosa che già era avvenuto in Marx e in Kierkegaard.

---

<sup>442</sup> *Ibidem* [*Ibidem*]

<sup>443</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 501 [tr. it., cit., p. 39].

<sup>444</sup> Ivi, p. 500 [tr. it., cit., p. 38].

<sup>445</sup> Per essere precisi, questo tema era stato già affrontato da Löwith in due scritti, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard* e *La conciliation hégélienne*, pubblicati in francese tra il 1934 e il 1936 per «Recherches philosophiques». Poiché tuttavia non ci pare di scorgere in questi scritti particolari differenze rispetto agli altri luoghi in cui Löwith si occupa del tema, ci limitiamo qui soltanto a segnalarne l'esistenza.

<sup>446</sup> C. GALLI, *Prefazione*, in *Il nichilismo europeo*, cit., p. XI.

Quando entrambi hanno riconosciuto che la mediazione hegeliana tra la ragione e la realtà era priva di realtà, hanno opposto alla sua *mediazione* una *decisione*: Marx per un nuovo mondo terreno, Kierkegaard per il vecchio Dio cristiano; così facendo, essi insieme, anche se in direzioni diverse, hanno dissolto la realtà sussistente e combattuto il loro secolo.<sup>447</sup>

Sia Marx che Kierkegaard, preso atto della differenza tra reale e razionale, intendono il loro compito storico-filosofico come la realizzazione futura – e dunque non fondata – dell’idea nel mondo, laddove in Hegel la totalità precedeva i momenti, fondandone lo sviluppo storico. In questo senso quello di Marx è un decisionismo per un mondo nuovo di là da venire, mentre quello di Kierkegaard è un decisionismo per un cristianesimo rinnovato.

Marx sottopone a una decisione i rapporti *esterni* di esistenza della *massa*, e Kierkegaard fa lo stesso con il rapporto *interiore* di esistenza del singolo di fronte a sé stesso; Marx filosofia *senza* Dio, e Kierkegaard *dinanzi* a Dio: queste palese antitesi hanno come comune presupposto il distacco da Dio e dal mondo. La cosiddetta esistenza non era più per entrambi ciò che era per Hegel, cioè il semplice *esistere*, come il presentarsi e lo scomparire dell’intima essenza nell’esistenza a essa conforme: per Kierkegaard è un ripiegamento sulla decisione nella coscienza del singolo, e per Marx è un’apertura alla decisione politica dei rapporti di massa. Sulla base di uno stesso distacco dal mondo razionale di Hegel, essi separano nuovamente ciò che esso aveva unito. Marx si decide per un mondo umanitario, «umano», e Kierkegaard per un cristianesimo privo di mondo, che, «considerato umanamente», risulta «inumano», come egli stesso ha ammesso.<sup>448</sup>

Come si diceva, questo decisionismo assume tutto il suo portato tragico nella figura di Nietzsche. In Marx e in Kierkegaard infatti – data la frattura del sistema hegeliano – la decisione è sì fondata sul nulla, ma ancora tesa verso un compimento. È solamente con Nietzsche, chiarisce Löwith, che il destino di questo nichilismo compie la sua rivoluzione, prendendo coscienza di sé e decidendosi per sé stesso. Gli europei dunque «sono malati come il loro tempo, eppure il ‘sì’ nascosto dentro di loro, la loro volontà di una nuova fede, è più forte dei loro ‘no’, poiché essi hanno la necessità e la tensione intere dello spirito che reclamano un nuovo compito e una meta. Finché questa meta non è chiara, essi preferiscono comunque volere il *nulla* piuttosto che non *volere* nulla»<sup>449</sup>. Come nella monografia che Löwith pubblicò su Nietzsche

---

<sup>447</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 503 [tr. it., cit., p. 42].

<sup>448</sup> Ivi, p. 504 [tr. it., cit., pp. 43-44].

<sup>449</sup> Ivi, p. 507 [tr. it., cit., 47].

nel '35, anche in questo caso la dottrina dell'eterno ritorno viene intesa come un tentativo di superare il nichilismo<sup>450</sup>, ma, mentre in quel caso l'impossibilità di procedere tal senso era data da una contraddizione insanabile che Löwith scorgeva tra il versante etico e quello antropologico, quasi come si trattasse di un cortocircuito tra due sistemi che, se presi singolarmente, funzionerebbero; ora il discorso viene risolto da Löwith interamente all'interno del rapporto tra la volizione e il contenuto di essa. Non è più l'eterno il centro della questione, ma la decisione per esso, che nel nichilismo trova la propria genesi e il proprio approdo:

Poiché il nichilismo pensato radicalmente rappresenta la fine della fede in Dio e nella morale, ne deriva come unica verità provvisoria che «nulla è più vero, tutto è permesso». La libertà ivi racchiusa, di tutto come di nulla, è il «vantaggio del tempo» in cui viviamo. La morale è annientata, e «rimane l'io voglio», cioè la forza di volere e di distruggere tutto ciò che non può più volere allo stesso modo, e che vuole sé stesso. La morale viene sostituita dalla volontà di uno scopo e dei suoi mezzi.<sup>451</sup>

È chiaro, dunque, come il problema del nichilismo, elaborato da Löwith lungo tutto il corso degli anni '30 ed esposto qui in una delle sue forme più nitide e compiute, sia strettamente legato al problema morale. Rispetto allo scritto del '35 egli è chiarissimo nel dire che «le riflessioni di Nietzsche hanno preparato spiritualmente la via al Terzo Reich, benché i precursori abbiano sempre indicato agli *altri* la strada che *essi stessi* non percorsero». Del resto, è ormai evidente il nesso di continuità che vi è tra Nietzsche e il decisionismo di Heidegger e Schmitt: «Nietzsche ha determinato il pensiero politico tedesco come nessun altro filosofo del secolo scorso, e chi ancora adesso in Germania ha qualcosa da dire, si colloca in tutto e per tutto sulla sua scia»<sup>452</sup>.

A questo punto, chiusa la prima parte dell'opera, Löwith nella seconda si occupa finalmente di Heidegger. Dopo una bella e lunga citazione dalla *Storia della filosofia tedesca* di Heine, di cui si serve a sostegno della tesi per cui i fatti storico-politici dipendono da premesse filosofico-spirituali, Löwith torna sulla questione heideggeriana dell'esserci sempre proprio e del «nichilismo interiore della nuda *Entschloßenheit* davanti al nulla»<sup>453</sup>. Data la travagliata storia editoriale di questo testo, molte pagine di questa sezione dedicata a Heidegger si possono

---

<sup>450</sup> «Questa dottrina è un contrappeso all'esperienza della mancanza di un senso e di una meta che nasce a sua volta da una malattia della volontà che si pone delle mete». *Ibidem* [tr. it., cit., p. 48].

<sup>451</sup> Ivi, pp. 510-511 [tr. it., cit., 52].

<sup>452</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>453</sup> Ivi, p. 517 [tr. it., cit., 65].



trovare in altri scritti, anche precedenti, e tante di queste sono state qui già citate e commentate. In virtù di ciò, vorremmo portare l'attenzione su una considerazione particolare che Löwith introduce in questi anni – compare infatti anche in *Mein Leben in Deutschland* – nel complesso della sua critica al maestro, e che a nostro giudizio risulta di grande interesse. A proposito del rifiuto della chiamata a Berlino, Heidegger aveva argomentato in favore di una certa “provincialità” della sua «esistenza spirituale»:

Dopo una breve descrizione della sua baita nella Foresta Nera, dove spesso ospitava per alcune settimane una ristretta cerchia di allievi, l'articolo prosegue con un affondo polemico contro i «cittadini» colti, che durante le ferie vanno nella Foresta Nera per «contemplare [*betrachten*]» e «godere» obiettivamente la sua bellezza – due termini che in Heidegger hanno un tono spregiativo, come indice di comportamento inattivo, senza «intervento». Lui invece [...] il paesaggio in realtà non lo «contempla» mai, perché è il suo «mondo di lavoro», e il corso del suo lavoro coincide con il fluire degli eventi in quelle montagne. Non la passività del *theorein* o del *guardare*, ma la prassi attiva dell'esistenza che si prende cura delle cose dischiude l'essere di questo mondo, e l'«ora alta» per la filosofia è soprattutto quando le violente tempeste di neve infuriano e tutto è coperto e seppellito.<sup>454</sup>

Si delinea qui nitidamente una dicotomia che sempre più accompagnerà lo sviluppo del pensiero löwithiano, quella che separa il *theorein* e la contemplazione dalla prassi attiva; la sospensione dall'intervento. Non si tratta di una considerazione minima, soprattutto tenendo conto di quanto detto finora a proposito del rapporto tra il decisionismo e il nichilismo e di questi con il problema morale. Se infatti il decisionismo non è che azione vuota, infondata e senza direzione, allora sarà la contemplazione, vale a dire il suo opposto concettuale, a permettere il recupero di un fondamento e con esso un orientamento morale. Non a caso, il nichilismo coincide storicamente con la messa in discussione del valore del puro *theorein*: Heidegger, con Nietzsche<sup>455</sup> e il nazionalsocialismo, «stravolge e nega il principio, valido da Aristotele fino a

---

<sup>454</sup> Ivi, p. 519 [tr. it., cit., p. 67].

<sup>455</sup> Il discorso relativo a Nietzsche, come sempre accade in Löwith, è più complesso e resta attraversato da una certa ambiguità. Ci riferiamo al fatto che Nietzsche, a ben vedere, fu un dichiarato sostenitore della «vita contemplativa [in italiano nel testo]», specialmente in antitesi al concetto di lavoro affermatosi nella modernità. Si pensi al § 329 della *Fröhliche Wissenschaft*, passo richiamato dallo stesso Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche*, come si vedrà a breve. Il discorso qui però si riferisce principalmente al tema della nuda volizione come superamento del nichilismo, a cui Löwith attribuisce, non solo in questa circostanza, un valore molto più centrale nel complesso della produzione nietzschiana della semplice fascinazione rivendicata da Nietzsche per la contemplazione. Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, cit., Bd. V/2, p. 237 [tr. it. cit., *Opere*, Vol. V, tomo II, p. 223].

Hegel, per cui la contemplazione filosofica è l'attività umana più elevata perché libera dai bisogni immediati»<sup>456</sup>.

## 2.1.2 - La «frattura rivoluzionaria» del XIX secolo. Ciò che resta della *metaphysica specialis*

Come anticipato, i concetti elaborati da Löwith negli anni dell'esilio giapponese trovano la loro esposizione compiuta nella sua opera forse più celebre: *Von Hegel bis Nietzsche*, che solo a partire dalla seconda edizione si sarebbe intitolata *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, aggiungendo il sottotitolo e trasformando quel *bis* in *zu*<sup>457</sup>. Scritta interamente a Sendai e completata nel 1939, venne pubblicata la prima volta nel 1941 dalla casa editrice Europa Verlag di Zurigo. Già dalla prima edizione si può leggere la

---

<sup>456</sup> K. LÖWITH, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 519 [tr. it., cit., p. 68].

<sup>457</sup> Ci riferiamo qui all'edizione contenuta in *SS IV*, basata sulla seconda edizione dell'opera – pubblicata per lo stesso editore della prima nel 1950 da New York – che contiene in appendice [*Anhang*] le più significative variazioni e revisioni: K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in *SS IV*. Per la traduzione italiana ci serviamo dell'opera pubblicata da Einaudi e curata da Colli. In ragione delle varianti tra prima e seconda edizione, citeremo con la lettera A la prima edizione della traduzione (1949) e con la lettera B la seconda, basata sulla versione tedesca del 1950. Cfr. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1949 (A), 1982 (B). La questione della trasformazione del *bis* in *zu* è a nostro giudizio tanto interessante quanto trascurata. Löwith non spiega mai esplicitamente questa scelta, che, per quanto possa sembrare irrilevante al lettore italiano, alle orecchie di un tedesco madrelingua risulta assai curiosa e comunque difficile da non notare. In ogni caso, non esiste – almeno per quanto ne sappiamo – letteratura critica in merito, né in tedesco né in altre lingue. Avanziamo dunque la nostra proposta interpretativa, la quale però ci richiede un notevole salto cronologico rispetto agli anni di cui ci stiamo occupando ora. In uno scritto del 1966, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, Löwith affronta marginalmente il problema a proposito della legittimità del pensiero di Marx rispetto alla sua posizione nei confronti di Hegel. In questo momento non possiamo occuparci di tale problema, ma è bene riportare il passo löwithiano. Egli scrive: «Inizialmente si è detto che, 'se' la filosofia di Hegel fosse stata il compimento dell'intera tradizione fino a quel momento, il merito di Marx sarebbe stato quello di averne tratto le opportune conseguenze. Ma lo è stata davvero? In verità il modello di riferimento della costruzione storico-universale della filosofia di Hegel è stata solo una ben determinata e circoscritta epoca, vale a dire il percorso che da Kant, oltre Fichte e Schelling, conduce a lui stesso. Si aggiunga anche che si tratta di un caso, eccezionale nella storia della filosofia, di successione diretta e personale, al pari del taglio accademico tramite cui il compito dell'insegnamento veniva svolto. La filosofia da Kant fino a Hegel è una filosofia di professori-filosofi tedeschi. F. Bacon e Cartesio, Spinoza e Leibniz, Hobbes, Locke e Hume non erano affatto filosofi che insegnavano pubblicamente, e il loro pensiero non può essere collocato nel solito schema 'da-a [*von-bis*]'. Ciò che si è compiuto con Hegel non è la storia della filosofia, dalla cui fine comincia Marx, ma solo la storia dell'idealismo tedesco». K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in *SS V*. Qui Löwith è a nostro avviso molto chiaro. Certo, si tratta di una considerazione del '66 utilizzata per spiegare una formula del '50, tuttavia, da una parte è l'unico luogo in cui questo aspetto viene discusso dall'autore, e dall'altra ci sembra che comunque funzioni perfettamente. Infatti il percorso che va da Hegel a Nietzsche è tutt'altro che diretto e personale, è al contrario costellato di filosofi anti-accademici: si pensi a tutta la sinistra hegeliana, a Kierkegaard e allo stesso Nietzsche. È forse tale riflessione che ha condotto Löwith a rivedere il suo titolo.

dedica «Alla memoria di Edmund Husserl», che era venuto a mancare proprio in quegli anni. La notizia colpì molto duramente Löwith, il quale, insieme alla dedica, fece pubblicare nella prima edizione dell'opera anche una pagina commemorativa per il compianto maestro, che sarebbe stata soppressa nelle edizioni successive. Le considerazioni qui esposte, oltre che per la loro bellezza, direttamente proporzionale al sincero coinvolgimento emotivo con cui vennero scritte, sono interessanti ai nostri fini anche in termini teorici. Subito dopo qualche riga di contestualizzazione, Löwith espone il tema che orienta l'intero scritto: «Se mi chiedessi oggi, dopo vent'anni, cosa io abbia imparato da Husserl, la risposta difficilmente lo soddisferebbe»<sup>458</sup>. Questo problema, lungi dall'essere una formula di circostanza, si era manifestato proprio in quegli anni in tutta la sua portata ed è necessario ricostruirne brevemente i termini prima di procedere direttamente con la pagina commemorativa löwithiana.

Vi è una lettera, datata 23 gennaio 1937, in cui Eugen Fink confida a Husserl tutta la sua preoccupazione per la ricezione della fenomenologia in Giappone. Ragione primaria di ciò, altro non era che il trasferimento di Löwith a Sendai. «L'atteggiamento spirituale assunto da Löwith nella sua discussione con la filosofia fenomenologica può rendere il suo effetto in Giappone pericoloso per i filosofi giapponesi, che si impraticiscono proprio in questo momento della fenomenologia trascendentale. Il minare la fiducia nella forza sistematica della ragione per mezzo di un metodo che reca con sé la parvenza di una superiorità in linea di principio più forte di qualsiasi sistematica, altera fin dall'inizio l'impostazione di una filosofia che vuole ricavare una sistematica del sapere, proprio in una dimostrazione incessante, traendola dalla sistematica interna delle cose stesse»<sup>459</sup>. La ricostruzione finkiana del pensiero di Löwith, al di là della parzialità dovuta al contesto confidenziale in cui veniva presentata, coglieva a ben vedere un punto interessante, il rifiuto cioè da parte di Löwith della riduzione trascendentale, in linea con le critiche giovanili che egli aveva mosso al maestro e in generale con l'anti-soggettivismo che ancora in quegli anni orientava – e sempre avrebbe orientato – il suo pensiero. Del resto, Fink chiudeva la sua lettera con una considerazione ambigua, difficilmente comprensibile e verosimilmente dovuta al fraintendimento dello scetticismo löwithiano<sup>460</sup>. Egli trovava cioè proprio nello scetticismo il *trait d'union* possibile tra Husserl

---

<sup>458</sup> K. LÖWITH, *SS IV, Anhang*, p. 540 [tr. it. modificata, cit. A, p. 11].

<sup>459</sup> E. FINK, *Karl Löwith e la fenomenologia. Lettera del 23 gennaio 1937*, tr. it. a cura di R. Cristin, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 103-105.

<sup>460</sup> In generale la critica tende a giudicare queste considerazioni di Fink particolarmente acute, e senz'altro lo sono; tuttavia, non ci pare di esagerare nel dire che quantomeno la prospettiva da cui vengono mosse è parziale. Donaggio rileva in questo senso un aspetto che ad altri è sfuggito, e cioè che Fink manca «di rilevare come Löwith si avvalsesse di questo talento mimetico non soltanto per indebolire sino alla consunzione le tesi altrui, ma anche per affermare le proprie». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 58.

e Löwith, a patto però che Löwith superasse la «seduzione esercitata dal nichilistico stare-sopra-tutto» e si decidesse per la fenomenologia, la quale «non esige mai l'esclusione della coscienza critica, ma chiama gli uomini alla *scepsi extrema*. Vera scepsi (lo scrutare è disposizione a vedere) non significa diffidenza irrigidita su sé stessa [...], ma è la spada dello spirito, con il cui taglio affilato esso si apre la strada nel groviglio delle opinioni preconcepite e dei pregiudizi»<sup>461</sup>. A nostro giudizio qui Fink si pone in modo superficiale rispetto a Löwith, non comprende cioè né il suo «stare-sopra-tutto», al quale Löwith attribuiva finalità del tutto antinichilistiche, né il suo scetticismo, che voleva essere proprio l'esatto opposto di una «diffidenza irrigidita su sé stessa». Che Fink avesse torto o ragione, in ogni caso Husserl recepì queste considerazioni con un misto di preoccupazione e rammarico. A testimonianza di ciò vi è una lettera che solo un mese dopo (22.02.1937) Husserl spediva a Löwith. Qui egli, allegando la prima parte della *Krisis*, si rivolgeva così al suo ex allievo: «Mi auguro infatti che Lei non debba appartenere alla schiera di coloro che sono “prematamente finiti”, che sono giunti a una posizione compiuta, ma che abbia ancora la libertà interiore di ‘mettere tra parentesi’ la sua antropologia e, sulla base della mia nuova esposizione, che porta il mio pensiero alla massima maturazione, di capire i motivi che mi inducono a valutare ogni antropologia come positività filosoficamente ingenua e a riconoscere il metodo della riduzione fenomenologica come il solo metodo filosofico, l'unico in grado di raggiungere la conoscenza universale dell'essere, ossia l'autoriflessione universale in concrezione reale. Forse capirà allora che Scheler, Heidegger e tutti i primi ‘scolari’ non hanno compreso né il senso autentico e profondo della fenomenologia, né quanto dipende da questo senso. Il quale è certo difficilmente accessibile, ma, io credo, vale gli sforzi che gli si dedicano. Forse allora riuscirà a capire perché io, non per ostinazione, ma seguendo un'intima necessità, abbia percorso in tanti anni sempre un'unica e solitaria via, che tengo alta ora in una nuova dimensione di interrogazione e decisione [...]». Chiudeva poi il discorso con una considerazione che è bene sottolineare, e cioè che egli considerava «l'oscura mistica della filosofia dell'esistenza, ora di moda, e del relativismo storico, che si reputa così superiore, come una *fiacca rinuncia* [Versagen] da parte di un'umanità diventata priva di forza,

---

<sup>461</sup> E. FINK, *Karl Löwith e la fenomenologia. Lettera del 23 gennaio 1937*, cit., p. 105. Interpretiamo questa nota conclusiva della lettera in modo leggermente diverso da Cristin. Egli sostiene infatti che qui Fink oscilla tra critica e apprezzamento, poiché lo scetticismo löwithiano gli pare valido anche per la fenomenologia, servendo in entrambi i casi a far piazza pulita dei pregiudizi. Questo sarebbe senz'altro vero se Fink recepisce lo scetticismo löwithiano in maniera corretta e puntuale, come Löwith lo definisce e come la critica lo accoglie. Tuttavia, Fink poco sopra accusava Löwith di avere, «nei confronti della filosofia fenomenologica», «una quantità di pregiudizi che risalgono a un insufficiente approfondimento dei lavori husserliani» (Ivi, p. 104). Sembrerebbe dunque che Fink distingua tra uno scetticismo “buono”, quello di Husserl, che si impegna a superare i pregiudizi, e uno “cattivo”, quello di Löwith, che di pregiudizi si nutre. Cfr. R. CRISTIN, *Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in «Aut-aut», 222, 1987, p. 119.

che elude il compito immenso che il crollo dell'intera 'modernità' poneva ad essa e pone ancora a noi tutti!»<sup>462</sup>.

Queste parole, a nostro giudizio, restarono particolarmente impresse nella mente di Karl Löwith, e in qualche modo gli rivelarono il vero punto di contatto con il maestro che, ai tempi di Friburgo, non aveva potuto cogliere fino in fondo, lasciandosi piuttosto affascinare dal “mago di Meßkirch”, con il quale però, a vent'anni di distanza, aveva completamente tagliato i ponti. Tornando finalmente alla pagina commemorativa allegata alla prima edizione di *Von Hegel zu Nietzsche*, infatti, notiamo che nel tentativo di rispondere alla *Leitfrage* che guida lo scritto, cioè cosa avesse imparato Löwith dal maestro, egli riprende proprio il tema dell'*ethos* della teoria:

Quando, subito dopo la rivoluzione [*Umsturz*], andai a trovare Husserl per l'ultima volta nel suo appartamento, al quale egli stesso ora era ridotto [*reduziert war*], fu di nuovo l'impressione di una libertà dello spirito, assurta a saggezza e in grado di resistere alle potenze distruttive del tempo che tutto travolge [*von den zerstörenden Mächten der alles ergreifenden Zeit*], che da lui mi fu permesso di portare con me.<sup>463</sup>

Forse Husserl non sarebbe stato pienamente soddisfatto, come sottolineava Löwith, poiché egli restava critico della riduzione trascendentale, eppure, al di là delle posizioni – e opposizioni – squisitamente teoriche, l'insegnamento che Löwith “portava con sé” si collocava direttamente sul piano dell'esempio di vita e di scienza. Non le minime e contingenti questioni tecnico-filosofiche, ma l'impagabile capacità di restare liberi nello spirito e di sapersi sottrarre alle «potenze distruttive del tempo che tutto travolge», Löwith, a vent'anni di distanza, conservava del proprio maestro. L'esempio, dunque, ma anche il compito di una vita, Löwith poteva dire con certezza di aver ereditato da Husserl. La critica della «filosofia dell'esistenza», che si decide per sé stessa, e del «relativismo storico», che rinuncia a ogni riferimento, erano infatti, come si è visto, le stesse finalità del pensiero che anche Löwith aveva riconosciuto come proprie.

---

<sup>462</sup> E. HUSSERL, *Brief an K. Löwith* (22.02.1937), in SS VIII, pp. 236-237 [tr. it. a cura di R. Cristin, *Lettera a Löwith*, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 106-107].

<sup>463</sup> K. LÖWITH, *SS IV, Anhang*, pp. 540-541 [tr. it. nostra]. Non compare qui esattamente la formula “*ethos* della teoria”, tuttavia si tratta inequivocabilmente di ciò, sia per un'evidente coincidenza di senso, sia perché – ed è questa una testimonianza sulla quale torneremo – in uno scritto del 1959, *Eine Erinnerung an E. Husserl*, Löwith recupera quasi interamente questa sua prima pagina commemorativa, integrandola però con la lettera che ricevette da Husserl che abbiamo appena commentato ed ampliandone il contenuto con ulteriori considerazioni maturate nel frattempo. L'aspetto interessante però è che in questa sede, diciotto anni dopo, Löwith utilizza espressamente la formula «*ethos* della teoria [*Ethos der Theoria*]» per descrivere il carattere di Husserl, che costituisce appunto l'insegnamento più grande da lui ricevuto. Cfr. K. LÖWITH, *Eine Erinnerung an E. Husserl*, in SS VIII, p. 239.

A conferma di ciò, vi è una forte analogia tra la conclusione della lettera di Husserl a Löwith, appena citata, e la conclusione della prefazione alla prima edizione di *Von Hegel zu Nietzsche*, scritta a Sendai nella primavera del 1939. Là dove Husserl parlava di «fiacca rinuncia [schwächliches Versagen] da parte di un'umanità diventata priva di forza, che elude il compito immenso che il crollo dell'intera 'modernità' poneva ad essa e pone ancora a noi tutti», Löwith scriveva:

Chi di noi potrebbe negare che ancora viviamo sempre di questo secolo [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?». Se ad essa si potesse rispondere solo secondo lo spirito del *tempo* [*Geist der Zeit*], l'ultima onesta parola della nostra generazione, nata ancora prima del 1900 e cresciuta in mezzo alla Prima guerra mondiale, sarebbe di una rassegnazione che si fa decisione [*entscheidende Resignation*]: atteggiamento privo di merito, poiché oggi è facile la rinuncia [*Entsagung*]. E tuttavia l'uomo non vive soltanto del tempo onnipotente [*allmächtigen Zeit*]. Egli sopravvive [*überdauert*] a tutte le vicissitudini della vita in forza di un unico sprazzo, o anche di una scintilla, che gli vengono dall'essere dell'*eternità*.<sup>464</sup>

L'analisi dev'essere qui condotta anche sotto il rispetto filologico. Si pensi infatti all'uso di *Versagen* da parte di Husserl e a quello di *Entsagung* e *Resignation* – variante latina sul tema – da parte di Löwith, il quale – come se non bastasse – avrebbe ulteriormente rafforzato il concetto quando, nel 1950, cambiando la conclusione di questo passo nella sua variante oggi nota, avrebbe scritto: «[...] Poiché facile è la rinuncia, quando ci si *priva* del più [*denn die Entsagung ist leicht, wenn sich das meiste versagt*]». Rassegnazione, o rinuncia, che in Löwith è direttamente collegata alla decisione, come testimonia il participio *entscheidend* in funzione di aggettivo, che nella seconda versione del passo sarebbe diventato *entschiedene*, trasformando la rassegnazione “decidente” [*entscheidende Resignation*] – rassegnazione che si fa decisione, come abbiamo scelto di tradurre per sottolineare questo aspetto – in una rassegnazione “risoluta” [*entschiedene Resignation*]. Nella seconda versione del passo, inoltre, Löwith avrebbe soppresso le ultime righe qui riportate, che testimoniano invece l'urgenza da lui

---

<sup>464</sup> K. LÖWITH, *SS IV, Anhang*, p. 542 [tr. it. cit., A, modificata, p. 16]. La conclusione del *Vorwort* della prima edizione dell'opera fu modificata dallo stesso Löwith nella seconda edizione. Questo generò molta confusione poiché egli scrisse anche un *Vorwort* alla seconda edizione, che però non sostituì mai il primo, il quale venne sempre ristampato insieme al secondo con la data originale (primavera 1939), seppure rivisto a posteriori senza che queste modifiche venissero dall'autore esplicitamente dichiarate. La seconda versione del passo è a pp. 3-5 di *SS IV* [tr. it., cit., B, pp. 11-14].

avvertita sul finire degli anni '30 di elevarsi sulla «*allmächtige Zeit*», richiamando l'*ethos* husserliano – quell'*ethos* della teoria di cui Löwith si appropria – in grado, una volta divenuto saggezza [*Weisheit*], di resistere alle «*zerstörenden Mächten der alles ergreifenden Zeit*» in forza di una scintilla di eternità.

Dalla lettura comparata di questi passi si capiscono almeno tre cose a nostro avviso, tutte molto sottovalutate dalla critica. La prima è senz'altro anche la più umana, e cioè quanto in profondità la notizia della morte di Husserl avesse scosso Löwith. Questo però non è un mero dettaglio biografico, e anzi si estende anche al piano filosofico, *a fortiori* se si tiene conto del complicato rapporto con Heidegger, che in qualche modo rappresentava durante il periodo friburghese l'ostacolo tra i due, e che invece in seguito all'adesione al nazionalsocialismo si era allontanato da entrambi, i quali nel frattempo si erano invece riavvicinati, sia sul piano umano, condividendo il medesimo destino di ebrei, sia sul piano filosofico, scagliandosi, ciascuno a suo modo, contro le filosofie dell'esistenza – di cui Heidegger, *volens nolens*, rappresentava un esponente per entrambi – e del relativismo storico.<sup>465</sup> In secondo luogo, questo passo rende conto dell'interesse löwithiano per l'*ethos* della teoria, l'aspetto cioè che a suo giudizio più di ogni altro lo avvicina a Husserl e che in certo modo fa emergere il sostrato etico di tutta la critica al nichilismo, nelle sue varie forme del relativismo e del decisionismo di cui si è parlato. L'ultimo aspetto, non meno importante degli altri, riguarda direttamente *Von Hegel zu Nietzsche*. Non è per caso infatti se Löwith, proprio nella chiusura del *Vorwort*, decise – senza che nessuno potesse saperlo, come in una sorta di dialogo privato – di riprendere l'ultima lettera che ricevette da Husserl, assumendosi di affrontare, a suo modo ma con lo stesso *ethos* del maestro, il «compito immenso che il crollo dell'intera 'modernità'» gli poneva davanti, e di ricercare così quella scintilla d'eternità che sola permette di resistere alle vicissitudini della vita.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> Si veda in proposito R. CRISTIN, *Teoria e scepsti. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, cit., pp. 122-125. Interessante anche notare come in queste pagine Cristin sottolinei il sostrato etico del ritrovamento tra Husserl e Löwith: «Era nella struttura stessa degli avvenimenti, che si registrasse una convergenza *etica* [corsivo dell'autore] fra due opzioni simmetricamente disposte, sia pure differenti, rispetto a una perdita generalizzata del senso che entrambe denunciavano». Rispetto al discorso portato avanti da Cristin circa il rapporto tra teoria e scepsti, e più in particolare sulla questione del giudizio löwithiano su teoria ed *ethos* della teoria, ci riserviamo di tornare nelle conclusioni.

<sup>466</sup> A proposito della centralità del tema del *theorein* in *Von Hegel zu Nietzsche* è chiarissimo W. RIES: «La costellazione di questa scissione è il sintomo della perdita della *theoria*, che in Hegel era ancora capace di pensare l'unica natura di tutto ciò che esiste nei termini delle sue strutture d'essere [*Seinsstrukturen*]. La diagnosi del nichilismo di Nietzsche è dunque al contempo la dichiarazione di tale perdita, alla quale egli cerca di sopperire attraverso la sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. Dall'inizio degli anni '30, l'interesse scettico di Löwith è rivolto tanto alla pretesa di questo superamento, quanto alla filosofia post-hegeliana». W. RIES, *Karl Löwith*, cit., p. 61.

È dunque con queste premesse che vogliamo affrontare e commentare *Von Hegel zu Nietzsche*. Nello specifico, data la mole dell'opera e la quantità di temi e problemi che presenta, procederemo isolando alcuni nodi teorici a nostro avviso particolarmente interessanti rispetto al taglio della nostra ricerca.

a) Il compito di «trascrivere» la storia

Per comprendere a fondo le parole conclusive del *Vorwort* alla prima edizione, che abbiamo anticipato al fine di portare alla luce gli impliciti punti di contatto – filologici e contenutistici – con la lettera di Husserl, è necessario esaminarne l'intero contenuto punto per punto. Fin dal principio Löwith dichiara gli intenti che muovono la sua ricerca: «possano i seguenti studi dare un quadro vivo e fedele del periodo che va da Hegel a Nietzsche e così 'trascrivere [umschreiben]' entro l'orizzonte del nostro tempo la storia filosofica del XIX secolo»<sup>467</sup>. Affermazione alla quale aggiunge immediatamente un chiarimento: «Trascrivere la storia significa però non già falsificare a costo della verità e a beneficio della vita [zum Nutzen des Lebens], l'irrevocabile potenza di ciò che è accaduto una volta per sempre, bensì render giustizia al fatto, proprio della storia della vita, che l'albero si giudica dai frutti, il padre dai figli. Soltanto il secolo XX ha così reso chiaro e comprensibile ciò che è realmente avvenuto nel secolo XIX»<sup>468</sup>.

Ci si deve concentrare dunque sul significato di cui Löwith investe questo *Umschreiben*, e per farlo è necessario allontanarsi momentaneamente dal *Vorwort* e saltare al capitolo V della prima parte dell'opera. Qui l'autore precisa il contesto in cui Goethe utilizzò questa formula –

---

<sup>467</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 3 [tr. it., modificata, cit., B, pp. 12-13]. Colli traduce in questo caso *umschreiben* con "comprendere". A nostro avviso, tuttavia, questo passo del *Vorwort* non può essere separato dal resto dell'opera, in cui – a proposito del medesimo concetto, come si vedrà a breve –, preferisce "trascrivere". La scelta di usare il verbo *trascrivere* dipende dunque sia da ragioni di uniformità che di aderenza al significato del testo. Aggiungiamo che David. E. Green per la versione in inglese traduce con «*transcribing*», Emilio Estiù con «*transcribir*» per quella in spagnolo. Rémi Laureillard, in francese, «*réécrire*». Cfr. *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought*, tr. ing. di David. E. Green, Holt, Reinhart & Winston, New York 1964; *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, tr. sp. di E. Estiù, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968; *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr. di Rémi Laureillard, Gallimard, Paris 1969.

<sup>468</sup> *Ibidem* [*ibidem*]. Nel 1950 Löwith avrebbe qui aggiunto questa considerazione: «Facilitando così il compito di seguire, passo dopo passo, la fatale conseguenza dello sviluppo della filosofia dopo Hegel, di cui il risultato è l'astrazione [*Verstiegenheit*]». K. LÖWITH, *Anhang*, p. 541 [tr. it., modificata, cit., B, p. 12]. Riportiamo questo passo, dalla difficile traduzione, poiché ci interessa sottolineare il rimando al problema del nichilismo, che emerge qui nella *tödliche Konsequenz* dello sviluppo della filosofia dopo Hegel, risultato della quale è una *Verstiegenheit*, una stravaganza, un prodotto dell'astrazione che ha perso i suoi riferimenti.



pur non essendo egli ad averla conosciuta –, lasciando intendere di voler a sua volta «trascrivere» la storia nel medesimo senso. Rispetto alla crisi della «scienza storica», data dalla difficoltà di conoscere «oggettivamente» i processi storici e rappresentata, nel periodo in cui scrisse Löwith, dai seguaci di George, i quali «hanno rinunciato sin da principio alla conoscenza della verità storica, entusiasmandosi poeticamente degli ‘eroi’ e riducendo il divenire reale del mondo a un ‘mito’ o a una ‘leggenda’»<sup>469</sup> e dagli esistenzialisti, che invece «hanno fatto di necessità virtù, irrigidendo in un dogma la soggettività del loro punto di vista e trasformando la loro avversione per una conoscenza oggettiva nella volontà dell’auto-‘decidersi’ e del ‘valutare’ [*Willen des Sich-‘Entscheidens’ und ‘Wertens’*]»<sup>470</sup>; rispetto a tale crisi Goethe parlava appunto di «trascrivere» la storia come di un modo – anzi, dell’unico modo – per conoscere la realtà dei fatti passati:

Le esperienze dell’«epoca presente», che tanto ha bisogno di questa «trascrizione», non ostacolano, ma rendono anzi possibile la vera conoscenza anche di quanto è avvenuto allora, poiché ciò che ora si verifica ricorda quello che già fu un tempo. La storia ripete, «sotto mille fregi variopinti», certi aspetti fondamentali del destino umano, e deve quindi essere nuovamente riscritta «di tempo in tempo», poiché soltanto se ammettiamo dei rapporti analoghi, anche le immaginazioni, i desideri, le speranze e i tentativi di epoche trascorse appariranno così come sono realmente stati.<sup>471</sup>

Ecco dunque che per Löwith, il quale assume lo stesso principio di ripetizione storica – come si vedrà meglio a breve – si tratta di fare la stessa cosa, di «trascrivere» cioè i fatti passati nella cornice del presente, non già per interpretarli arbitrariamente, ma per vivificarli, poiché appunto «l’albero si giudica dai frutti». Va da sé che il frutto a partire dal quale si deve giudicare l’albero, per Löwith, non può che essere il nichilismo, la perdita di fondamento, come, tornando al *Vorwort*, afferma immediatamente dopo il passo sopra citato: «Questi studi sulla storia dello spirito [*Geschichte des Geistes*] non sono tuttavia un contributo alla storia dello Spirito [*Geistesgeschichte*] nel significato usuale di questa espressione. Infatti, i fondamenti [*Grundlage*] della storia dello Spirito, i quali derivano dalla metafisica dello Spirito hegeliana, si sono ormai dissolti nel nulla [*Wesenlose*]. Lo Spirito come soggetto e sostanza della storia non è più un fondamento [*Fundament*], ma, nel migliore dei casi, un problema».<sup>472</sup>

---

<sup>469</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 287-288 [tr. it., modificata, cit., B, pp. 342-343].

<sup>470</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>471</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>472</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 3 [tr. it., modificata, cit., B, p. 12].

Il punto è allora capire, incalzando lo stesso Löwith, in che termini in Hegel potessero coesistere a un tempo l'antidoto e il veleno, lo spirito come fondamento e insieme come fantasma del nichilismo. Löwith prosegue: «Il relativismo storico di Hegel ha come principio e come termine il 'sapere assoluto', in rapporto al quale ogni passo nel dispiegamento [*Entfaltung*] dello Spirito è un progresso nella coscienza della libertà; il sapere che le scienze storiche possiedono intorno allo 'Spirito' non è invece neppure un sapere relativo perché manca ad esso la misura per giudicare ciò che accade nel tempo [*zeitliches Geschehen*]. Dello Spirito non è rimasto altro che lo 'spirito del tempo [*Zeitgeist*]'. Eppure c'è bisogno, per poter intendere anche soltanto il tempo come tale, di un punto di vista [*Standpunkt*] che trascenda [*überschreiten*] il mero accadere del tempo [*Geschehen der Zeit*]». Vi è poi un passo che sarebbe stato tagliato da Löwith nella seconda edizione: «Il tempo stesso e la storia temporale [*Zeitgeschichte*] non offrono in alcun momento del loro continuo divenire, un punto fermo rispetto al quale ci si possa ancorare [*auf welchem man fest stehen könnte*]. Permanenza, durata ed eternità sono, indipendentemente dalla fede nel progresso, nella ragione e nella libertà, il presupposto di ogni filosofia della storia»<sup>473</sup>. Verosimilmente la scelta di sopprimere queste righe dipende da una certa ambiguità a cui qui si espone la critica löwithiana. Detto in termini molto semplici, trattandosi del *Vorwort*, al lettore è ancora sconosciuta l'analisi löwithiana – che viene svolta solo a un certo punto avanzato del testo – sullo statuto del relativismo storico rispetto alla filosofia della storia in generale. Si tratta ancora del problema hegeliano, che offre una «filosofia della storia» che da una parte è un «relativismo storico» e dall'altra conserva ancora nell'Idea – che è a rigore fuori dalla storia, in questa si estrinseca solamente – un riferimento esterno agli avvenimenti temporali. Su questo torneremo a breve, in ogni caso, ancora relativamente al *Vorwort*, l'aspetto veramente centrale del discorso löwithiano viene esposto nel passo successivo: «Ora, siccome l'identificazione della filosofia con lo 'Spirito del tempo [*Geist der Zeit*]' ha acquistato la sua forza rivoluzionaria per opera dei discepoli di Hegel, uno studio sul periodo che va da Hegel a Nietzsche non potrà fare a meno di porre finalmente questa domanda: l'essere e il 'senso' della storia sono, in genere, determinati dalla storia stessa? E se questo non è vero, da cosa allora?»<sup>474</sup>. Nella prima edizione a questa domanda veniva aggiunta una considerazione che sarebbe stata in seguito cancellata, ma che ai nostri fini è particolarmente indicativa: «L'aver mostrato l'impossibilità di eludere tale domanda costituisce l'involontario merito dell'opera *Sein und Zeit* di Heidegger»<sup>475</sup>. Va da sé, rispetto a quanto detto

<sup>473</sup> K. LÖWITH, *Anhang, SS IV*, p. 541 [tr. it., cit., A, p. 14].

<sup>474</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 4 [tr. it., cit., B, p. 12].

<sup>475</sup> K. LÖWITH, *Anhang, SS IV*, p. 542 [tr. it., cit., A, pp. 14-15].

fin qui, che il rimando a *Sein und Zeit* da parte di Löwith costituisce un'ulteriore prova del fatto che, secondo la sua analisi, alla rinuncia a un riferimento extra-temporale conseguono necessariamente nichilismo e decisionismo, come chiarisce il passo seguente, anch'esso presente solo nella prima edizione: «Se si considera il continuo divenire nel tempo in rapporto a ciò che permane, si può anche fare a meno di prender posizione pro o contro ciò che un periodo ha prodotto»<sup>476</sup>.

Anziché questo passo appena citato, nella seconda edizione dell'opera Löwith ha preferito aggiungerne uno inedito, anch'esso utile per comprendere le finalità dell'opera e i presupposti su cui è fondata: «I seguenti studi sulla storia dello spirito tedesco non intendono dare una storia completa della filosofia del secolo XIX, tanto più che la completezza materiale della comprensione storica [*historisches Begreifen*] sarebbe non solo irraggiungibile, ma anche contrastante con la connessione effettuale della storia. Nella storia effettiva del mondo come dello spirito, da accadimenti che appaiono insignificanti sbocciano avvenimenti pieni di importanza e ciò che viceversa è apparso straordinariamente carico di eventi, può ben presto diventare privo di importanza. È perciò assurdo, a priori o a posteriori, voler fissare, sotto tutti gli aspetti, l'insieme che contraddistingue un'epoca. Il processo di spostamento di senso non è mai chiuso, poiché nella vita storica non è mai definito a tutta prima ciò che scaturisce alla fine. E così questi studi vogliono unicamente indicare il punto di svolta decisivo tra il compimento hegeliano e il nuovo inizio di Nietzsche, per rischiarare alla luce del presente il significato epocale di un episodio caduto in dimenticanza»<sup>477</sup>. È dunque sulla base di queste considerazioni che il tentativo löwithiano di «trascrivere» la storia del XIX «alla luce del presente» assume i connotati di una resistenza alle forze del tempo, che nel suo sollevarsi è un prender posizione perfettamente antitetico a chi, schierandosi, non compie altro che una facile rinuncia.<sup>478</sup>

---

<sup>476</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>477</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 4 [tr. it., cit., B, pp. 12-13].

<sup>478</sup> È forse superfluo ribadirlo oggi, ma che *Von Hegel zu Nietzsche* non fosse una mera ricostruzione storiografica, e che contenesse invece una precisa interpretazione teorica e con essa, conseguentemente, una filosofia, lo aveva già nel 1977 sostenuto Giuseppe Colombo, trovandosi all'epoca nella necessità di dover difendere tale affermazione: «Per disvelare, dunque, il vero statuto teoretico dell'interesse speculativo di Karl Löwith, occorre ricordare che la sua opera [*Von Hegel zu Nietzsche*] era stata sollecitata in modo peculiare dalla situazione della Germania dopo la sconfitta subita nella prima guerra mondiale. Possibilità di rinnovamento politico e sociale e reazione fascista, atmosfera dei '*denkwürdigen zwanziger Jahre*' con l'insegnamento di Husserl, Heidegger e Weber da un lato, intellettuali ligi al nazismo dall'altro, si compenetravano e si scontravano quotidianamente. [...] Per un filosofo, e Löwith era tale, il compito era dunque molto semplice, anche se arduo: opporsi al regime hitleriano con i mezzi che la filosofia fornisce. La posta in palio era alta: si trattava dell'umanità dell'uomo, della sua libertà. Occorreva ricercare una verità che non si chiamasse Hitler o Mussolini. Occorreva sapere ridestare la speranza dopo la morte di Dio. Si doveva render l'uomo capace di una riappropriazione di un ottimismo fecondo e fondato, non illusorio». G. COLOMBO, *Atarassia e quietismo borghese. La teoria metafisico-fisica di Karl Löwith*, in «Sociologia. Rivista di scienze sociali», XI, n. 2-3, 1977, pp. 193-226 (qui p. 199). Riportiamo qui il passo di Colombo poiché muove dalla nostra stessa tesi interpretativa, cioè che Löwith fosse in primo luogo un filosofo, sembrandoci un valido sostegno per il nostro lavoro. È opportuno però anche chiarire che, nelle sue conclusioni,

b) Dal «*Geist der Zeiten*» allo «*Zeitgeist*»: il ruolo di Hegel

Uno degli aspetti più interessanti della «frattura rivoluzionaria» avvenuta dopo Hegel, di cui Löwith cerca in quest'opera di restituire i termini, è senz'altro legato al problema della percezione storica e della coscienza del tempo. La trattazione löwithiana di tale questione è estremamente utile anche per comprendere le ragioni storico-filosofiche di questa frattura. Egli chiarisce anzitutto che «l'espressione spirito del tempo [*Geist der Zeit*], che nel decennio 1840-1850 divenne la parola d'ordine del progresso, non aveva originariamente nessun riferimento a una certa epoca e alla sua pretesa storicità»<sup>479</sup>. Ancora in Goethe e Herder – anche se in quest'ultimo comincia ad essere utilizzato in riferimento alla propria epoca in antitesi a quelle precedenti – esso non è «uno spirito in sé stesso temporale, ma analogamente allo spirito del popolo o della lingua, costituisce sempre lo stesso spirito della 'sfera dell'umanità', che appare ogni volta originalmente in tempi diversi e presso popoli differenti».<sup>480</sup> È la Rivoluzione francese che «distruggendo la tradizione, produsse quell'effetto storicizzante, per cui dopo di allora il tempo presente viene concepito in opposizione a quanto accaduto 'fino a quel momento', in modo espressamente storico-*temporale* e in riferimento all'avvenire»<sup>481</sup>. Herder, legato a una concezione del tempo storico prerivoluzionaria ma spettatore vivente della Rivoluzione, testimonia anche il «momento in cui lo spirito del tempo comincia a diventare un problema»<sup>482</sup>, egli «vuol quindi porre mente a quanto ci offre 'il divino messaggero, il tempo', e cogliere 'i fiori del tempo', secondo l'esempio di Orazio, vissuto in un'epoca ancora più critica»<sup>483</sup>, pur avendo chiara l'idea che «la poesia non può voler partecipare troppo da vicino agli 'affari del tempo', poiché fra breve 'la situazione dell'epoca' sarà superata; essa segue però come una 'voce del tempo' lo spirito dell'epoca, e spesso soffiava su di essa persino uno 'spirito profetico dei tempi'»<sup>484</sup>.

---

l'articolo non ci risulta né convincente né condivisibile. Colombo sostiene infatti che l'*episteme theoretiké* löwithiano non riesca a emanciparsi dal retroterra cristiano da cui proviene e che anzi, criticando il cristianesimo in favore di un recupero della cosmologia, finisca per indebolirsi e trasformarsi in «atarassia e quietismo borghese», senza avere la forza di adempiere realmente ai propri ambiziosi propositi. Per ora, tuttavia, ci limitiamo a marcare la nostra distanza da questa posizione, rinviando alla nostra trattazione della questione cosmologica per comprenderne le ragioni.

<sup>479</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 255 [tr. it., cit., B., p. 305].

<sup>480</sup> *Ibidem* [tr. it. cit., B., p. 306].

<sup>481</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>482</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 256 [*Ibidem*].

<sup>484</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

Fissato come punto di rottura storico l'evento della Rivoluzione francese, si tratta tuttavia ancora di comprendere attraverso quali passaggi la coscienza collettiva sia passata dal concepire il *Geist der Zeit* – o anche *der Zeiten* – cioè lo spirito del tempo inteso come espressione del carattere di un'umanità determinata ma estraneo a logiche di processualità storica, al concepire lo *Zeitgeist*, vale a dire lo spirito del tempo quale «movimento temporale del progresso». All'interno del quadro löwithiano, com'era presumibile da quanto anticipato, un ruolo centrale è giocato da Hegel: «Lo spirito dei *tempi* [*Geist der Zeiten*], per l'influsso dell'equiparazione hegeliana della filosofia al pensiero del tempo, si trasforma nello spirito del *tempo* [*Zeitgeist*], nel vero e proprio senso di questa espressione»<sup>485</sup>. Secondo Löwith in Hegel si compone una sovrapposizione di storicità ed eternità tanto armonica e perfetta da non poter sussistere che all'interno del sistema. Solo a partire dal presupposto che realtà e razionalità coincidano – cioè a dire che vi sia identità tra pensiero ed essere –, è possibile pensare la storia come svolgimento nel tempo di uno spirito di per sé compiuto; la storia e l'eterno, distinti ma coincidenti. «Per Hegel stesso, tuttavia, il parlare dello spirito del tempo [*Geist der Zeit*] non significa ancora per nulla una temporalizzazione [*Verzeitlichung*] dello spirito in quanto tale»<sup>486</sup>.

Si tratta di un nodo teoretico estremamente complesso, che tuttavia dev'essere necessariamente sciolto per poter comprendere i termini dal passaggio da Hegel ai giovani-hegeliani e di lì in poi fino a Heidegger. Un buon punto di vista per affrontare la questione è senz'altro quello relativo allo statuto dell'*attimo* [*Augenblick*], che ha un valore decisivo sia in Hegel che nei post-hegeliani per ragioni diametralmente opposte. «D'accordo con l'intuizione greca del tempo, anche Hegel determina quest'ultimo come 'ora'. L'ora ha un 'enorme [*ungeheures*] diritto', poiché soltanto il presente 'è' veracemente, a differenza di ciò che è già passato o di ciò che ancora non è. Tuttavia il singolo 'ora' finito è soltanto un punto temporale, che si 'pavoneggia' di fronte all'infinita totalità del tempo, rappresentata da un eterno 'movimento circolare'». Ecco il punto fondamentale: «il vero presente è l'eternità, che è immanente al tempo»<sup>487</sup>. L'«enorme diritto» dell'ora, dunque dell'attimo, del presente, sta per Hegel nel fatto che in esso si concentra la totalità; l'attimo è espressione dell'eterno nell'unica dimensione temporale che gode del diritto all'esistenza: il presente. Esso è certamente, per definizione, transeunte, ma «quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è

---

<sup>485</sup> Ivi, p. 257 [tr. it., cit., B, p. 308]. Il riferimento löwithiano qui è alla prefazione ai lineamenti di filosofia del diritto: «anche la filosofia è *il tempo di essa* [della ragione] *appreso in pensieri*». G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 26 [tr. it., cit., p. 15].

<sup>486</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 257 [tr. it. modificata, cit., B, p. 308].

<sup>487</sup> Ivi, pp. 263-264 [tr. it., cit., B, p. 315].

temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente»<sup>488</sup>, «*Hic Rhodus, hic saltus*». Non il futuro, ma il presente è qui la dimensione privilegiata, e ciò dipende dall'impianto sistematico con cui Hegel concepisce il rapporto tra lo Spirito e il tempo, da cui deriva conseguentemente il significato che attribuisce allo *Zeitgeist*.

Poiché la verità di «Crono che genera ogni cosa e distrugge i suoi figli» è l'eterno presente, e poiché, d'altra parte, Hegel non misura il tempo secondo quanto è finito e transeunte, il «concetto» sarà quindi la potenza del tempo, e non già il tempo la potenza del concetto. La totalità del processo temporale non è essa stessa *nel* processo del tempo, poiché in questo sussistono soltanto i momenti del processo, e non già la totalità, senza processo, del tempo. Nella durata infinita dell'eternità la temporalità del contingente è superata, ossia innalzata, conservata e d'altro canto abbassata. Ciò che vale per il tempo, caratterizza anche lo *Spirito* della storia del mondo: spirito che è semplicemente «presente». «Esso non è trascorso e neppure deve ancora giungere, ma è assolutamente *ora*». [...] Il rapporto dello Spirito con il tempo consiste per Hegel soltanto nel fatto, che lo spirito deve «estrinsecarsi [*auslegen*]» tanto nel tempo quanto nello spazio, e non già nel fatto che sia in sé qualcosa di temporale, che sorga e decada nel tempo.<sup>489</sup>

Strutturato in questo modo, il «relativismo storico» di Hegel è tutt'altro che nichilista. Esso poggia su un fondamento estremamente saldo, poiché la storia non è altro che espressione “fenomenica” di un'eternità immanente e necessaria. La criticità interna al sistema, che sarebbe emersa pienamente e irrimediabilmente con la sinistra hegeliana, sta dunque – a giudizio di Löwith – nella commistione insostenibile di greicità e cristianesimo, l'altro pilastro su cui evidentemente poggia la filosofia hegeliana: «l'attimo storico nel divenire dello spirito cristiano viene pensato dalla filosofia di Hegel assieme all'eterno presente dell'intuizione greca del mondo»<sup>490</sup>.

La vera croce [*Kreuz*] dell'analisi hegeliana del tempo non sta nell'aver egli pensato l'eternità, ma nel non averla più scorta [*erschauen*] – nonostante la sua rielaborazione della Fisica di Aristotele –, secondo la filosofia greca delle origini, nei ruotanti corpi celesti e nell'«etere» reale, attribuendola invece a uno spirito, nel cui concetto la tradizione greca e quella cristiana si compenetrano in modo inestricabile. Dal momento che Hegel, come

---

<sup>488</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 25 [tr. it., cit., p. 14].

<sup>489</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 264 [tr. it. modificata, cit., B, p. 316].

<sup>490</sup> Ivi, p. 266 [tr. it., cit., p. 318].

filosofo del mondo cristiano-germanico, ha concepito lo spirito come volontà e libertà, il rapporto dello spirito con il tempo, da lui inteso greicamente come presenza eternamente perdurante e come movimento ciclico, rimane in realtà una contraddizione e un enigma, risolti soltanto dai discepoli di Hegel a favore della libertà del volere, rispetto al quale il futuro è decisivo.<sup>491</sup>

È a partire da questa ambiguità insita nel sistema stesso di Hegel che i giovani hegeliani, trovandosi di fronte a un mondo disgregato dalla Rivoluzione francese, hanno potuto valorizzare l'elemento della volontà e della libertà a scapito di quello della circolarità necessaria. Ereditando cioè la dissoluzione dell'identità di pensiero ed essere, ed assumendosi il compito di ricompone, seppure in senso rovesciato, gli estremi – o, detto altrimenti, di inverare l'Idea nella realtà. Essi si sono così sostituiti alla ragione nel ruolo di soggetto della storia, recuperando in chiave fortemente decisionista un pensiero, quello hegeliano, che andava in una direzione del tutto opposta, al punto di eleggere a proprio simbolo la nottola di Minerva.<sup>492</sup>

Se dunque in Hegel «sotto la variopinta superficie del tempo pulsa un *eterno* spirito del mondo», dando luogo a «una duplice coscienza del tempo, che distingue il presente in superficie e in profondità, come qualcosa di contingente ed eterno»<sup>493</sup>; nei giovani-hegeliani questa coscienza del tempo è del tutto rivoluzionata: «La posizione di fronte al tempo si stabilisce allora univocamente in una critica radicale alla situazione sussistente e nella conseguente preparazione dell'avvenire, che non è soltanto sperato ed atteso, ma attivamente voluto. Lo spirito dell'epoca presente viene riferito progressivamente all'avvenire, sotto forma del vero movimento del tempo e quindi dello spirito. [...] La storia, in quanto progresso nel movimento

---

<sup>491</sup> *Ibidem* [*Ibidem*, modificata].

<sup>492</sup> Resta tuttavia aperto un problema circa l'elemento teleologico interno alla ricostruzione löwithiana. Come sottolinea giustamente Baumeister, per quanto Löwith chiarisca le ragioni – come abbiamo provato a evidenziare – filosofiche che hanno permesso il passaggio dallo “storicismo relativo” hegeliano a quello “assoluto” dei giovani hegeliani, egli resta comunque ambiguo rispetto alle necessità, storiche o logiche che siano, che hanno dato luogo a tale sviluppo delle premesse hegeliane: «Il lettore accorto può [...] domandarsi se Löwith stesso, almeno in certa misura, non resti legato ai modelli di pensiero da lui criticati. Gli studi maggiori di Löwith – si pensi al già citato *Von Hegel zu Nietzsche* o all'altrettanto celebre *Meaning in History* del 1949 – sono testi costruiti secondo schemi rigorosamente teleologici. Di conseguenza egli non riesce a chiarire in quale senso un determinato processo ideologico risulti ‘necessario’ o inevitabile. Löwith sottolinea spesso la ‘coerenza mortale’ che conduce da Hegel fino alla ‘risolutezza’ di Heidegger e, addirittura, al ‘decisionismo occasionale’, cioè all'opportunismo politico di Carl Schmitt; non riesce però a precisare se si tratti di una coerenza logica o soltanto di un processo più o meno intellegibile determinato da circostanza più o meno contingenti. In quale misura cioè la ‘distruzione’ che sfocia nel nichilismo heideggeriano risulta necessaria, e pertanto giustificata, e in quale misura è invece un errore? A queste domande l'opera di Löwith non fornisce una risposta univoca». T. BAUMEISTER, *Il pensiero di Karl Löwith tra distruzione e superamento del nichilismo*, in «Rivista di filosofia», 2, 1999, pp. 258-259.

<sup>493</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 259 [tr. it., cit., B, p. 310].

del tempo, è considerata anche la suprema istanza dello spirito, e lo spirito della metafisica hegeliana viene conseguentemente temporalizzato». <sup>494</sup>

È in questo quadro che Löwith colloca il significato delle critiche di Marx e Kierkegaard al loro tempo. Entrambi questi autori – come del resto Löwith aveva già sinteticamente anticipato nei saggi precedenti – hanno svuotato il presente della sua propria dignità, in favore di una prospettiva escatologica: uno in senso politico, l'altro religioso; uno in vista di una società a venire di uomini liberi, l'altro di un'eternità fuori dalla storia e inaccessibile alla razionalità. Al contrario, in forza dell'identità di reale e razionale, Hegel poteva ancora affermare «che la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale*, appunto perciò è l'*apprendimento* di ciò che è *presente e reale*, non la costruzione di un *al di là*, che sa Dio dove dovrebbe essere – o del quale di fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un vuoto, unilaterale raziocinare» <sup>495</sup>. È dunque in questo punto che si spiega anche la profonda differenza tra le due concezioni dell'attimo: se per Hegel esso *conteneva* l'eternità, per i suoi discepoli esso l'*annuncia*. L'attimo è per loro il tempo della decisione, sulla base della quale può compiersi il salto della fede o la rivoluzione, ma in ogni caso esso è investito di senso solo se riferito a una temporalità ad esso esteriore:

Questo è il tempo veramente «decisivo [*entscheidende*]», poiché in esso il tempo indistinto [*unterschiedslos*] che fugge precipitosamente [*vorübereilende*] si distingue [*sich scheidet*] nelle dimensioni dell'avvenire, del passato e del presente. Per poter distinguere così tali dimensioni l'attimo non può quindi essere un atomo del tempo, ma un momento dell'eternità. Il tempo come tale è privo di presente reale, e soltanto nell'attimo esso c'è [*ist sie da*], in quanto punto saliente della decisione [*Entscheidung*]. I Greci non poterono ancora avere nessun concetto di questo significato dell'attimo, che non è soltanto qualcosa di fuggevole, dal momento che soltanto il cristianesimo ha prodotto, insieme alla coscienza del peccato, anche quella della temporalità [*Zeitlichkeit*] e dell'eternità. <sup>496</sup>

I discepoli di Hegel trasformano così il suo storicismo relativo – relativo in quanto riferito a una metafisica della razionalità – in uno «storicismo assoluto», svuotato dunque della sua sostanza ontologica, sciolto da ogni riferimento e consegnato interamente alla storia: «I veri e propri discepoli di Hegel hanno trasformato la sua *metafisica* della storia dello Spirito in uno *storicismo* assoluto, hanno cioè conservato semplicemente il lato storico dell'assolutezza dello

---

<sup>494</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., B, pp. 310-311].

<sup>495</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 24 [tr. it., cit., p. 13].

<sup>496</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 261 [tr. it., cit., B, p. 313].



spirito sviluppantesi storicamente, considerando quindi l'accadere nel tempo come la forza suprema anche della filosofia e dello spirito»<sup>497</sup>. L'esito nichilista di questo decisionismo, tuttavia, trova per Löwith una delle sue più limpide manifestazioni nello Heidegger di *Sein und Zeit*, in cui l'unico richiamo all'eternità può scorgersi nella morte: «Nell'attesa del futuro nulla, in quanto unico avvenire sicuro dell'essere che ciascuno è, l'escatologia cristiana si trasforma nella sua antitesi: la morte, per questa dottrina non più e tuttavia ancora cristiana dell'essere, è il giudizio universale di ciò che c'è nel mondo. Questo esserci, senza sapere per quale scopo, ha il compito 'di essere', poiché in ogni caso è 'qui' [*da ist*]. La morte, in quanto scopo *sempre* già posto in anticipo, assume la parte dell'eternità in un'esistenza decisa a tutto come a nulla»<sup>498</sup>.

c) Il compimento della filosofia e la trasformazione del concetto di *Wirklichkeit*

Il discorso relativo all'evoluzione dello spirito del tempo costituisce senz'altro un punto d'accesso privilegiato per svolgere il faticoso compito di addentrarsi nell'imponente opera löwithiana; tuttavia, esso rappresenta soltanto una delle tante trame che si intrecciano nel testo. Un'altra di queste, non meno meritevole d'attenzione, ha invece a che fare con la trasformazione del significato del concetto di *Wirklichkeit*.<sup>499</sup> Il punto nodale resta sostanzialmente invariato, e riguarda la dissoluzione del fondamento del sistema hegeliano, vale a dire l'identità di pensiero ed essere.

La critica di Marx e di Kierkegaard separa proprio ciò che Hegel aveva unificato; entrambi rovesciano la sua conciliazione della ragione con la realtà. Marx fa oggetto della sua critica la filosofia politica, e Kierkegaard con la sua si volge contro il cristianesimo filosofico. In

---

<sup>497</sup> Ivi, p. 274-275 [tr. it., cit., B, p. 327].

<sup>498</sup> Ivi, pp. 262-263 [tr. it., cit., B, p. 314].

<sup>499</sup> Come Löwith avrebbe inequivocabilmente chiarito nel poscritto alla sua antologia *La sinistra hegeliana*, uscita prima (1960) per la collana *Classici della filosofia moderna* dell'editore Laterza e successivamente in versione tedesca: «Il discorso sulla 'realtà' non riguarda il mondo della natura, ma il mondo storico; l'esigenza di 'realizzare' le teorie filosofiche nella 'prassi' riguarda la convivenza reale degli uomini nella storia del mondo; il tendere verso 'l'esistenza' determinata vuol indicare l'uscir fuori della filosofia, in sé autosufficiente, nell'esistenza storica, differenziandosi così dalla 'essenza' universale, e l'esigenza della politicizzazione della filosofia intende mettere la teoria filosofica al servizio del movimento storico-universale del socialismo più estremo. Il presupposto teorico di questo inserimento della filosofia nell'esistenza pratica storico-sociale è la filosofia di Hegel, e non solo perché questa considera filosoficamente la *storia universale*, ma perché essa, nello stesso tempo intende *la filosofia come storia*». K. LÖWITH, *Die Hegelsche Linke*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, p. 7 [tr. it., *La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1966, p. 481].

tal modo avviene non soltanto un dissolvimento del sistema di Hegel, ma in pari tempo una decomposizione di tutto quanto il sistema del mondo borghese-cristiano. Il fondamento filosofico di questa critica radicale della situazione di fatto è la discussione del concetto hegeliano di *realtà* [Wirklichkeit], in quanto *unità di essenza ed esistenza* [Wesen und Existenz]. Sostanzialmente la critica si volge contro una sola frase della prefazione alla *Filosofia del diritto*: «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale».<sup>500</sup>

Anche sotto questo profilo, è lo stesso Hegel ad aver reso possibile questa scissione della propria filosofia. Si deve a tal proposito tenere conto del fatto che, dal punto di vista della ricostruzione hegeliana della storia del pensiero, quella di Hegel è una *Vollendung*, cioè un compimento rispetto allo sviluppo del pensiero e una fine rispetto allo sviluppo storico. «Hegel compie la storia dello Spirito nel senso della suprema pienezza, in cui tutto ciò che è avvenuto ed è stato pensato si raccoglie in unità; egli la compie però anche nel senso di una fine storica, in cui come conclusione la storia dello Spirito coglie sé stessa»<sup>501</sup>. Ciò dipende dal fatto che solamente con Hegel – e dunque *nel* pensiero di Hegel – lo Spirito guadagna piena coscienza di sé, riuscendo nel compito di articolare in sé stesso l'intero contenuto della realtà nella forma del concetto puro. Hegel infatti «ha innalzato, quanto nessuno prima di lui, il mondo concreto a contenuto della filosofia»<sup>502</sup>. Nella circostanza di dover difendere la propria asserzione circa l'identità di pensiero ed essere di fronte ai teologi, Hegel sottolineava che essa fosse già presente nella «dottrina del reggimento divino del mondo»; mentre, di fronte ai filosofi, sosteneva che essi dovrebbero ben comprendere «‘non soltanto che Dio è reale’, ma che egli è ‘la realtà più reale, che egli soltanto è veramente reale’»<sup>503</sup>. A fronte di tali considerazioni, quella hegeliana può a buon diritto considerarsi una teologia filosofica «il cui assunto finale consiste nello stabilire, attraverso la conoscenza della coincidenza del divino e del mondano, la conciliazione della ‘ragione autocosciente’ con la ‘ragione in quanto è’, cioè con la realtà»<sup>504</sup>.

Se si tiene ferma questa visione del dispiegamento – sarebbe meglio dire dell'estrinsecazione – dello Spirito nel tempo, l'eredità dei giovani-hegeliani non può darsi altrimenti che nella forma di un mondo finito, tanto sotto il profilo del pensiero che sotto quello della storia. «Similmente a Proclo, Hegel ha conchiuso ora il mondo del Logos *cristiano* nella totalità assoluta dell'idea organizzata concretamente [...]. In Proclo, lo Spirito del mondo si trova ad

---

<sup>500</sup> K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 176 [tr. it., cit., B, p. 212].

<sup>501</sup> Ivi, p. 47 [tr. it., cit., B, p. 62].

<sup>502</sup> Ivi, p. 176 [tr. it., cit., B, p. 212].

<sup>503</sup> Ivi, p. 178 [tr. it., cit., B, p. 214].

<sup>504</sup> *Ibidem* [*Ibidem*]

un grande ‘rovesciamento’, dinanzi all’assoluta ‘frattura’, cioè all’irruzione del cristianesimo nel mondo pagano»; così che ora «il compimento di Hegel della filosofia antica e di quella cristiana ha lo stesso significato che già aveva in Proclo: una ‘*conciliazione della rovina*’. Il suo supremo affermarsi è contemporaneo all’inizio di una decadenza, in un’epoca in cui ‘tutto si trova in dissoluzione ed aspira a qualcosa di nuovo’»<sup>505</sup>. La constatazione dell’identità di pensiero ed essere poteva così ancora apparire a Hegel perfettamente pacifica, argomenta Löwith, ma lo stesso non poté dirsi per i suoi successori, i quali, in una complessa concomitanza di fattori logici – cioè relativi alla comprensione della necessità stessa della dialettica hegeliana e della sua propria articolazione<sup>506</sup> – e politici, si trovarono nella situazione di fare i conti con una *Wirklichkeit* che non si lasciava più facilmente assimilare dal pensiero.

L’esempio di Feuerbach in questo senso è chiarissimo: mediante lo svelamento del principio di proiezione, egli rovesciò insieme la teologia e la filosofia hegeliana, riconducendo *dal* pensiero *all’*essere il fondamento della totalità della realtà.

Come esistenza sensibile, la realtà appare *immediatamente* secondo quanto essa è; l’immediatezza non significa però, per Feuerbach, semplicemente un *non-essere-ancora-mediato*, come per Hegel, che determina l’essere, in rapporto all’attività spirituale della mediazione, come il *non-mediato*. Poiché il pensiero speculativo contrappone a sé *nel proprio interno* l’essere in quanto immediatezza, esso può superare apparentemente senza difficoltà l’antitesi tra l’essere reale ed il pensiero. Contrapponendosi a questa immediatezza artificiosa dell’essere, che è pensiero, Feuerbach sostiene il carattere positivo e primario della realtà immediata e sensibile, che non è tuttavia un qualcosa privo di pensiero ed evidente di per sé.<sup>507</sup>

La filosofia hegeliana media l’immediatezza dell’essere – o della natura – «nel proprio interno», vale a dire nella sfera del pensiero, e ciò può essere possibile solo in virtù del presupposto-posto per cui vi è una razionalità immanente alla realtà; presupposto che Feuerbach però non è già più disposto a porre. È in ragione di questa decisiva critica feuerbachiana che il giovane Marx poté porsi sin dal principio in antitesi al pensiero hegeliano, accogliendo senza residui l’idea di doversi confrontare con un nuovo inizio del pensiero: «la sua [di Marx] prima critica di Hegel,

---

<sup>505</sup> Ivi, p. 56 [tr. it., cit., B, p. 73].

<sup>506</sup> Ci sia concesso di rinviare a F. ORECCHIO, *Sinnlichkeit e Gattung. Il confronto di Feuerbach con la filosofia hegeliana*, in *L’idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di G. Sicolo, G. Andreozzi, S. Gristina, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 107-134.

<sup>507</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 179 [tr. it., cit., B, pp. 214-215].

che rimane al tempo stesso la definitiva, s'inizia con un'antitesi al *compimento* di Hegel»<sup>508</sup>. Proprio come Temistocle, che accortosi dell'imminente devastazione di Atene spinse gli ateniesi ad abbandonarla e a fondare sul mare – cioè su un altro elemento – la sua rinascita; allo stesso modo Marx, riconoscendo il compimento della filosofia ad opera di Hegel, spostò su un altro elemento – «cioè sull'elemento della prassi politica ed economica, che dev'essere ora intesa come 'ciò che è'», commenta Löwith – la nuova filosofia, «che non è più affatto una filosofia nel senso inteso sino allora»<sup>509</sup>.

Ancora in Kierkegaard la critica prende le mosse dallo stesso problema e si sviluppa in una direzione totalmente differente. Per il pensatore danese la deficienza di Hegel sta nel fatto di aver sovrapposto i piani dell'essenza e dell'esistenza; di aver cioè affidato al rimando dialettico i rapporti tra universale e particolare, cosa divenuta ormai, sconfessata l'identità di pensiero ed essere, possibile solo a patto di una rinuncia al reale in favore dell'ideale: «infatti, l'*essentia* di qualcosa, ossia *che cosa* qualcosa sia, riguarda l'essenza in generale; per l'*existentia*, ossia *che* qualcosa sia, l'esistenza singola e momentanea, mia e tua, è invece decisivo il fatto che sia oppure non sia. [...] La polemica di Kierkegaard contro il concetto hegeliano di realtà non fa in fondo che variare sempre l'unico pensiero centrale, per cui un 'sistema' dell'esistere non può in genere accogliere la realtà [...]»<sup>510</sup>. È forse in Kierkegaard – e nell'esistenzialismo che egli fonda su questa critica del concetto hegeliano di realtà –, che emerge con più evidenza il significato profondo che Löwith attribuisce alla «frattura rivoluzionaria» del XIX secolo:

L'aver fondato la realtà sull'«interesse» accomuna Kierkegaard a Feuerbach, a Ruge e a Marx, per quanto la natura dell'interesse sia determinata in Feuerbach sensibilmente, in Ruge etico-politicamente e in Marx pratico-socialmente. Kierkegaard vede l'interesse

---

<sup>508</sup> Ivi, p. 120 [tr. it., cit., B, p. 147].

<sup>509</sup> Ivi, p. 122 [tr. it., cit., B, p. 149]. Questa antitesi, tuttavia, non deve essere intesa con eccessiva radicalità, nel senso che – pur configurandosi come un consapevole rovesciamento dell'idealismo – essa permane nel solco hegeliano. Interessante a tal proposito la considerazione di Mihran Dabag, che definisce quella di Marx una «conversione [Umformung]» della filosofia di Hegel: «La teoria di Marx viene essenzialmente compresa da Löwith come una conversione del sistema hegeliano – una conversione che dalla filosofia dello spirito assoluto produce una teoria della prassi. Con il superamento della filosofia nella prassi – così sostiene Löwith –, 'la filosofia è divenuta marxismo'. Nonostante questa nuova definizione dei rapporti tra teoria e prassi, e proprio in questa conversione della filosofia hegeliana, Marx resta tuttavia hegeliano in un punto del tutto essenziale: come per Hegel, anche per Marx l'unità di teoria (ragione) e realtà è un principio che fonda la teoria. La differenza non si trova in questo principio fondamentale, ma nella differenza di peso dei singoli fattori all'interno di questa cornice. Marx svela le condizioni materiali che soggiacciono ai processi vitali immateriali della filosofia di Hegel, la quale, secondo la sua autocomprensione, è assoluta e dunque incondizionata: tuttavia, tale condizione materiale di ogni teoria e di ogni azione politica è a sua volta incondizionata in Marx stesso. Così secondo Löwith, in Marx, 'la metafisica della storia dello spirito di Hegel è quanto più possibile temporalizzata e messa al servizio della storia'». M. DABAG, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum 1989, p. 57-58.

<sup>510</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 191-192 [tr. it., cit., B, pp. 229-230].

come *passione* o *pathos*, e lo contrappone alla ragione speculativa. L'essenza della passione sta nel fatto che essa, a differenza del «sillogismo» conclusivo del sistema di Hegel, spinge a una *decisione*, che delibera «o» così «oppure» diversamente. Una decisione nel senso più profondo è il *salto*: che è la «decisa protesta contro il procedimento inverso del metodo», cioè la dialettica. La passione risoluta della decisione pronta al salto pone un inizio immediato, mentre la logica hegeliana non comincia in verità con l'«immediato», ma con il prodotto di un'estrema riflessione, cioè con l'essere puro in genere, astratto da quanto realmente esiste.<sup>511</sup>

Si chiarisce in questo passo il legame che Löwith vuole sottolineare tra la dissoluzione dell'hegelismo e il decisionismo dei suoi successori.<sup>512</sup> Meno evidente è tuttavia a nostro giudizio il problema che sussiste in merito allo statuto della mediazione – o, di riflesso, dell'immediatezza – nell'economia del pensiero löwithiano. Vale a dire se questo «dissolvimento delle mediazioni hegeliane nelle posizioni radicali di Marx e di Kierkegaard», che dà addirittura il titolo al capitolo III della prima parte dell'opera, abbia in Löwith un valore positivo o negativo, o se in generale abbia un valore. Detto ora in termini necessariamente anticipatori, si tratta di un problema che si ripresenterà, nella fase matura della filosofia löwithiana, nell'ambito del rapporto uomo-mondo.

#### d) Goethe e il tema cosmologico

Ogni giornale pubblica a grandi titoli sulla prima pagina notizie sulla storia mondiale nella sua totalità; alcune pagine più oltre si trovano riportate storie di poco conto, della vita quotidiana, per esempio notizie della vita cittadina. Infine poi, in basso, in un angolo del giornale, si trova il bollettino meteorologico quotidiano. Chi non abbia ancora perso del

---

<sup>511</sup> Ivi, pp. 193-194 [tr. it., cit., B, p. 231].

<sup>512</sup> In linea con la nostra ricostruzione è il discorso di Fazio, volto a individuare sotto il profilo politico-sociale le ragioni della frantumazione della conciliazione hegeliana e del conseguente decisionismo dei suoi successori: «Per un verso, la filosofia matura di Hegel era stata non solo contemporanea a questi eventi [Rivoluzione francese], ma anche capace di pensarli filosoficamente e di padroneggiarne nel pensiero le contraddizioni. Nello stesso tempo però, essa era anche stata l'espressione del ritardo storico e politico della realtà tedesca, colmato, appunto, tramite la conquista di un primato del pensiero, ma al prezzo di caricare quel pensiero di una funzione surrogatoria tanto rispetto alla religione quanto rispetto alla politica: la funzione appunto di padroneggiare nel regno dello spirito le contraddizioni della società moderna, e di proiettare sul *Reich* protestante del suo tempo il segno di una conciliazione già realizzata tra divino e umano, ancor prima che la realtà sociale e politica tedesca avessero raggiunto il livello delle nazioni di punto del mondo europeo». G. FAZIO. *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 150-151.

tutto la sua sensibilità attraverso l'abitudine di leggere giornali, si dovrà porre il problema quali rapporti abbiano tra di loro queste sfere della vita: cioè la grande storia del mondo, i piccoli avvenimenti di ogni giorno e la natura, il cui corso non è insignificante, né d'altra parte si fa notare troppo.<sup>513</sup>

È estremamente significativo che una considerazione del genere si trovi già nella prima edizione di *Von Hegel zu Nietzsche*. Di più, nel testo del '41 vi è una frase conclusiva – molto interessante – che dalla seconda edizione in avanti sarebbe stata tagliata: «La differenza dei modi di considerare il problema in Goethe, in Burckhardt ed in Hegel dipende dal fatto che il primo ebbe ad orientarsi di preferenza verso la natura, il secondo verso l'uomo e il terzo verso la grande politica»<sup>514</sup>. Löwith riconduce dunque ciascuna di queste tre sfere della vita – *Weltgeschichte*, *Mitwelt* e *Welt* – agli autori che rispettivamente le hanno elette a *Sache* del loro pensiero. È bene sottolineare come il tema del naturalismo, di cui Goethe è rappresentante paradigmatico, costituisca qui non soltanto il contraltare della prospettiva hegeliana fondata sul *Geist*, ma in qualche modo la superi. Si tratta di una testimonianza molto preziosa circa l'origine del tema cosmologico nella riflessione löwithiana. «L'intuizione goethiana del tempo è, nella lettera, identica al concetto di Hegel; ma le vie per cui essi giunsero ad affermare che l'eternità è immanente al tempo sono tanto differenti quanto il senso della natura di Goethe è diverso dalla speculazione razionale di Hegel. Infinite sono le osservazioni in cui Goethe loda l'attimo, non però quello violentemente 'decisivo', ma quello in cui l'eternità si presenta spontaneamente»<sup>515</sup>.

Goethe non rinviene, come Hegel, l'eternità nella totalità dell'Idea, che è compiuta e piena in sé stessa e di cui lo sviluppo storico rappresenta soltanto l'estrinsecazione; attraverso una concezione naturalistica del tempo, egli considera la spontanea circolarità della natura come il riferimento eterno da cui guardare al divenire e al trasformarsi delle cose: «L'originale dell'eterno presente [*beständiger Gegenwart*] era costituito da Goethe dall'essere della natura, il cui sorgere e il cui perire si svelavano a lui come una metamorfosi dell'uguale. Soprattutto la morfologia gli insegnava a contemplare l'eterno nel contingente [*Ewige im Vorübergehenden*]'»<sup>516</sup>. Si tratta in effetti di una posizione che Löwith sentiva già in questi anni

---

<sup>513</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 270 [tr. it., cit., B, p. 322-323].

<sup>514</sup> Purtroppo non siamo riusciti a trovare l'originale tedesco, che non è presente nello *Anhang* del vol. IV delle *Sämtliche Schriften*, sul quale ci basiamo per trovare le differenze tra la prima e la seconda edizione in lingua tedesca del testo. L'assenza è verosimilmente dovuta al fatto che i curatori non hanno ritenuto importante segnalare questa variazione. Appare però ovviamente nella prima edizione italiana. Cfr. *Da Hegel a Nietzsche*, cit., A, p. 342.

<sup>515</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 266 [tr. it., cit., B, p. 318].

<sup>516</sup> Ivi, p. 267 [tr. it., cit., B, p. 319].

– in cui egli ancora non aveva orientato interamente il suo pensiero nella direzione di una cosmologia – più vicina alla propria. Conformemente all’esigenza di criticare il relativismo storico, nel quale egli vedeva i prodromi del nichilismo e del decisionismo a lui contemporanei, e nella necessità di recuperare un fondamento che fosse, da una parte in grado di scongiurare il relativismo, e dall’altra estraneo alla tradizione cristiano-metafisica – pena il rischio forte di ricadere nel nichilismo –; Löwith cominciava ora, per la prima volta concretamente, a guardare alla natura – qui rappresentata da Goethe – come unica alternativa possibile a un’esistenza interamente consegnata alla storia. È del tutto lecito affermare che qui Goethe rappresenti anche un superamento di Burckhardt, il quale, come si è visto, aveva saputo resistere al fascino della *Weltgeschichte* – cui invece si era arreso Hegel –, ma non era stato comunque in grado di superare la *Menschenwelt*, per iniziare a introdurre una terminologia che sarà propria dell’ultimo Löwith. «Sull’intuizione [*Anschauung*] che Goethe ebbe dell’accadere del mondo [*Geschehen der Welt*] si è costituita anche la contemplazione burckhardtiana della storia universale [*Betrachtung der Weltgeschichte*]: quest’ultimo è quindi tra tutti gli storici moderni l’unico a concepire la storia quale essa è. In confronto a Goethe però lo stesso Burckhardt è rimasto un hegeliano, dal momento che egli non ha intuito immediatamente la natura, ma l’ha vista soltanto attraverso la mediazione dell’arte, ed ha assunto come presupposto la separazione, divenuta corrente per opera di Hegel, Ranke e Droysen, tra ‘natura’ e ‘spirito’ e tra scienza naturale [*Naturkunde*] e scienza storica [*Geschichtskunde*]. Tutte quante le scienze storiche dello spirito soffrono di questa rottura tra natura e spirito, che ha le sue origini in Descartes»<sup>517</sup>.

Burckhardt dunque aveva intuito che l’eterno nel tempo doveva rinvenirsi nella circolarità sempre uguale a sé stessa di ciò che si ripete, ma non era riuscito a superare la prospettiva storica, e dunque antropocentrica. Certamente egli è per Löwith «l’unico storico moderno», dal momento che è in grado di sfuggire all’incanto di una storia come affermazione della ragione, concentrandosi piuttosto sulle semplici opere quotidiane della gente comune<sup>518</sup>; ma un tale

---

<sup>517</sup> Ivi, p. 286 [tr. it., cit., B, pp. 341-342]. È chiaro che qui Löwith intende le *origini moderne* di questa rottura.

<sup>518</sup> In merito a ciò, anche se in nota, vale la pena citare un passo – a nostro giudizio tra i più belli dell’intera opera –, capace di restituire tutto il *pathos* e il coinvolgimento che si celano dietro queste considerazioni: «Chi ha realmente vissuto un frammento di storia, e non la conosce soltanto per sentito dire, cioè da discorsi, da libri e da giornali, dovrà giungere al risultato che la costruzione della storia hegeliana è una falsificazione tanto brillante quanto in fondo comune; e che questa falsità dipende dal fatto che egli intraprende una costruzione in base a un’idea preconcepita, cui la realtà visibile non corrisponde in alcun modo. Il vero *pathos* della storia del mondo non sta soltanto nelle ‘grandezze’ fragorose e appariscenti in cui ci si imbatte di solito, ma anche nelle sofferenze senza voce che essa porta agli uomini. Se c’è qualcosa da ammirare nella storia del mondo, lo si dovrà cercare nella forza, nella sopportazione e nella perseveranza, con cui l’umanità si ricostituisce sempre di nuovo e si risollewa da tutte le perdite, le distruzioni e le ferite». Anche di questo passo citiamo la versione della prima edizione, che presenta una minima variazione rispetto alla seconda, in cui Löwith riporta sottilmente il discorso ai contenuti esposti in *Meaning in History*. Tuttavia, questa minima variazione non è riportata nel vol. IV delle SS, dunque

fondamento, per il Löwith di questi anni, è divenuto ormai debole. In questa nuova ottica, pare come se Burckhardt fosse rimasto a metà strada, superando Hegel rispetto alla concezione della storia, ma restando ancora legato a una visione discontinuista di natura e spirito. Questo punto è di particolare interesse, poiché ci permette di individuare il nodo teorico problematico, che da qui in avanti verrà da Löwith sempre più esplicitato, fino a dominare la fase ultima della sua produzione filosofica. Come si è detto, a costituire «la croce» della filosofia hegeliana era l'elemento cristiano, incompatibile con quello greco, e così, anche in Burckhardt, la difficoltà di oltrepassare la *Menschenwelt* dipende nuovamente dal sostrato cristiano che impedisce di rinvenire spirito nella natura, come invece potevano ancora fare i greci. Il punto, dunque, sta nel superamento di questi presupposti, stratificatisi in due millenni di storia del pensiero, che tuttavia a giudizio di Löwith devono essere scardinati mediante il ricorso quei pochi autori – e in *Von Hegel zu Nietzsche* è sicuramente Goethe il modello primario – che hanno saputo emanciparsi da tale prospettiva e individuare nel *logos* della natura quell'elemento di spontanea eternità in grado di scongiurare le derive relativiste, decisioniste e, in ultimo, nichiliste<sup>519</sup>.

È una caratteristica di Goethe il fatto che egli, più rigido che non compassionevole, vada debitore per questa insolita umanità del suo sguardo storico, non già allo studio della storia dello spirito, ma piuttosto allo studio della natura, che in ogni fenomeno egli sentiva come «vera» «solida» e «conforme a leggi». Occupandosi di piante e di ossa, di pietra e di colori, egli si educò a quella pazienza, a quella attenzione, che non costruisce e non costringe la conoscenza dell'essere, ma rivela e fa parlare i fenomeni stessi. Il fatto che durante la Rivoluzione francese egli si sia occupato della metamorfosi delle piante, nella campagna di Francia dei fenomeni dei colori e durante la Rivoluzione di luglio di morfologia [...], non attestano affatto una semplice fuga dalla politica e dal divenire del mondo, ma sono fondati piuttosto sulla natura positiva di Goethe. Nella natura egli riconobbe una *legge* della trasformazione, non dimostrabile nel progresso della storia del mondo, e i «fenomeni primordiali» gli sembrarono quindi riconoscibili più nella natura che nella storia. Mentre Hegel, conforme alla sua provenienza della teologia cristiana, concepì la storia «spiritualmente» e vide nella natura soltanto l'«esser-altro» dell'idea, Goethe contemplò

---

rimandiamo al passo per come si presenta nella seconda edizione tedesca e nella prima italiana. Ivi, p. 277 [tr. it., cit., A, p. 351].

<sup>519</sup> Crediamo, a tal proposito, che non sia affatto un caso se Löwith si sia avvicinato al naturalismo – mettendo in discussione la separazione tra natura e spirito introdotta dal cristianesimo – proprio alla fine del periodo giapponese. Certamente sarebbe precoce rinvenire in questi anni un'influenza già matura e consapevole – come si è già sottolineato –, tuttavia sarebbe altrettanto arduo definire la cosa una mera contingenza temporale, in particolar modo se si tiene conto della già citata lettera di Löwith a Gentile, del '37, in cui il filosofo tedesco poneva la prima analogia tra il naturalismo giapponese e il paganesimo classico.



nella natura come tale ragione e idee e, muovendo da essa, trovò modo di giungere anche alla comprensione dell'uomo e della storia.<sup>520</sup>

Il passo è di per sé estremamente chiaro, in particolar modo alla luce di quanto detto. Tuttavia, è bene indicare come ulteriore prova di questa smussatura che Löwith, nel passare dalla concezione storica di Burckhardt al naturalismo di Goethe, compie rispetto alle proprie precedenti posizioni, il passo in cui egli precisa che quella del poeta – come del resto era anche nel caso di Burckhardt – non è affatto «una semplice fuga dalla politica», poiché, si deduce, la vera resistenza al tempo sta nel saper prendere la giusta distanza da questo.<sup>521</sup>

Si deve ora, prima di concludere il paragrafo, fare un'altra breve precisazione relativa alla figura di Nietzsche. Non sarebbe infatti scorretto ricordare che già Nietzsche, prima di Goethe – ovviamente la cronologia non è storica, ci riferiamo all'ordine in cui questi autori vengono trattati da Löwith –, aveva offerto a Löwith la possibilità di sviluppare il tema dell'eterno secondo una prospettiva cosmologica. Tuttavia, al netto delle contraddizioni interne alla difficilmente sistematizzabile filosofia di Nietzsche, Löwith aveva finito per rigettare la dottrina dell'eterno ritorno in quanto, di fatto, legata a un forte elemento decisionista: «Una decisione della volontà [*Willensentschluß*], che all'estremo limite della libertà preferisce 'volere il nulla piuttosto che non volere', ed una ispirazione, in cui l'essere consegna sé stesso a ciò che è stato deciso: questi due elementi costituiscono assieme l'ingresso problematico alla doppia verità di Nietzsche, che in quanto dottrina dell'autosuperamento del nichilismo rappresenta il suo *credo quia absurdum*»<sup>522</sup>. Non è un caso, dunque, se in *Von Hegel zu Nietzsche*, Löwith decide di introdurre nel capitolo su Nietzsche un confronto con Goethe: «Quando Nietzsche, 'al di là dell'uomo e del tempo', volle superare insieme al tempo tutto quanto il 'dato di fatto uomo', per sottrarsi all'abbandono dell'uomo nel mondo proprio di noi moderni, avvenne proprio quello che egli stesso racconta a proposito del sofferente, che 'portò alla montagna la sua cenere' e 'volle giungere all'ultima meta con un balzo solo'. [...] Ci fu un altro, che non volle

---

<sup>520</sup> Ivi, p. 284 [tr. it., cit., B, p. 338-339].

<sup>521</sup> Così Donaggio: «Il proverbiale senso della misura dimostrato da Goethe in ogni occasione rappresentava infatti l'antidoto più potente al culto dell'estremo praticato da Marx, Kierkegaard e Nietzsche. E le analogie con la posizione hegeliana erano fin troppo celebrate dalla cultura dell'epoca, reduce dal festeggiamento dei due centenari, perché Löwith non le cogliesse: 'Hegel e Goethe furono davvero gli ultimi tedeschi a creare ancora un proprio mondo dello spirito. Da quel momento in poi l'uomo di cultura divenne uno sradicato'. Anche la visione della storia di questi due grandi europei era parimenti orientata sull'eternità e non su quanto 'è finito e transeunte'. Uno sguardo educato dall'osservazione paziente dei processi naturali e un realismo capace di 'far parlare i fenomeni' distingueva tuttavia Goethe dall'impostazione ancora troppo filosofica di Hegel, motivando la predilezione di Löwith per il suo metodo». E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 111.

<sup>522</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 249-250 [tr. it., cit., B, p. 298]. Non ci soffermiamo molto qui sul confronto con Nietzsche poiché, come si vede chiaramente dal passo citato, i concetti fondamentali esposti sono i medesimi che compaiono nel contemporaneo *Der europäische Nihilismus*, di cui ci siamo già occupati.

giungere ai risultati estremi ‘con un solo balzo’, ma lodò invece la ‘continuità’, e non considerò l’eternità come una ‘possibilità’ della vita ma la contemplò come presente in ogni istante della sua esistenza corporea. Costui fu Goethe, il quale ha perciò impostato diversamente da Nietzsche il problema della volontà e della necessità. Vivendo realmente nella totalità di ciò che è, e non andando oltre sé stesso, egli poté giungere a comprendere come tutto quanto il cerchio della conoscenza si racchiuda nell’unificazione della volontà e della necessità»<sup>523</sup>. E ancora, in conclusione di capitolo: «Nietzsche non fu in grado di cogliere un’eternità immanente al tempo, poiché quando egli riuscì per un momento a contemplarla, ciò avvenne in un’estasi, ‘seimila piedi al di là degli uomini e del tempo’. [...] Goethe non può mai diventare attuale o inattuale, poiché rimane per sempre una pura fonte di verità nel rapporto che l’uomo ha con sé stesso e con il mondo»<sup>524</sup>.

e) Lavoro e cultura: sul rapporto tra teoria e prassi

Conclusa l’analisi di quelli che abbiamo ritenuti gli aspetti ai nostri fini più interessanti della prima sezione dell’opera löwithiana, spostiamo ora la nostra attenzione sulla seconda, di natura e impostazione molto differente. In questa parte del testo infatti Löwith, tenendo ferme come presupposto le considerazioni svolte in precedenza, si dedica ad esaminare le cinque sfere del «mondo cristiano-borghese» in cui a suo giudizio, nel percorso che va da Hegel a Nietzsche, si sono manifestate le trasformazioni più notevoli. Si tratta dell’evoluzione della società borghese, del concetto di lavoro, di cultura [*Bildung*], di umanità e della concezione del cristianesimo stesso. Sebbene Löwith offra al lettore riflessioni particolarmente acute per ciascuno di questi problemi, ci preme in questa sede analizzarne uno in particolare, che ci permette di tornare sul tema della contemplazione: «il problema del lavoro».

In linea, appunto, con lo sforzo da parte di Löwith di affermare un *ethos* della teoria, le pagine dedicate al tema del lavoro sono scritte sul filo conduttore di una critica all’idea di lavoro affermatasi dopo Hegel, cioè come occupazione primaria e totalizzante della vita, tale da rendere anche il tempo libero non più *otium*, ma mera distrazione, o, addirittura, riposo in vista della ripresa del lavoro e dunque parte esso stesso del meccanismo produttivo. Si deve ovviamente tenere in conto che Löwith non affronta il problema del lavoro in termini

---

<sup>523</sup> Ivi, p. 250 [tr. it., cit., B, p. 299].

<sup>524</sup> Ivi, p. 254 [tr. it., cit., B, p. 304].

sociologici o economici; le sue considerazioni, in linea con la natura dell'opera, restano di carattere primariamente filosofico, così da porre la questione sul piano di un'analisi del rapporto dell'uomo con il mondo, o, detto altrimenti, dello spirito con la natura.

Nella ricostruzione löwithiana, dunque, Hegel è ancora una volta il pensatore della *Vollendung*, l'ultimo ad aver considerato il lavoro nel suo significato «pieno ed originario»<sup>525</sup>, cioè sempre e necessariamente come attività trasformatrice da parte dell'uomo verso la natura: «per lui il lavoro non è né corporeo né spirituale in senso particolare, ma spirituale [*geistvoll*] nel senso assoluto e ontologico»<sup>526</sup>. Hegel non si pone ancora il problema della differenza particolare tra lavoro corporeo e spirituale – o, come si direbbe forse oggi, tra lavoro manuale e intellettuale –, per Hegel il lavoro in quanto tale, cioè in quanto *Tätigkeit*, è spirituale in senso assoluto. «Come movimento della mediazione, esso non è negativo nel senso puramente distruttore, ma rappresenta un annientamento rielaboratore o 'formativo', e quindi positivo, del mondo naturale. A differenza dell'impulso animale, che soddisfa semplicemente il proprio desiderio divorando l'oggetto, e togliendolo quindi di mezzo, e che di conseguenza deve ogni volta 'ricominciare da capo', senza realizzare alcunché di stabile, cioè, un'opera, il lavoro spirituale dell'uomo foggia attraverso lo strumento e realizza con quest'attività formativa qualcosa di stabile, cioè di indipendente»<sup>527</sup>. Il lavoro si configura dunque come elemento mediatore tra Spirito e natura, più esattamente come mezzo per l'estrinsecazione dello Spirito nella natura, il suo altro per definizione, non in vista di un annientamento di quest'ultima, ma di una rielaborazione, tale per cui essa possa soddisfare il bisogno umano. A partire da questa impostazione del problema, il processo storico si compie in Hegel nel segno di un progressivo allontanamento dalla natura, di emancipazione cioè dell'uomo dall'immediatezza del proprio bisogno – non che questa possa scomparire, poiché come elemento negativo ha un ruolo dialettico fondamentale. Nella società civile, pertanto, con la crescente specializzazione e parcellizzazione del lavoro, nessuno potrà soddisfare col proprio lavoro individuale i propri bisogni, sarà piuttosto la comunità a costituire un sistema di divisione del lavoro e scambio – in generale di una complessa moltitudine di mediazioni – tale da poter rendere quanto più possibile astratto il lavoro in sé: «Il lavoro, che serve anzitutto al bisogno immediato dell'individuo, diventa *astratto e generale*; nessuno elabora più ciò di cui egli stesso ha bisogno e ciascuno, anziché per realizzare la soddisfazione dei suoi bisogni determinati, lavora ormai soltanto per la possibilità universale della soddisfazione in genere. Ognuno può soddisfare i

---

<sup>525</sup> Ivi, p. 334 [tr. it., cit., B, p. 395].

<sup>526</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., B, p. 396].

<sup>527</sup> Ivi, p. 335 [tr. it. leggermente modificata, cit., B, p. 397].

suoi propri bisogni solo come collaboratore della soddisfazione totale dei bisogni di tutti gli altri, astraendo dai suoi propri. [...] Egli non lavora così per il suo bisogno concreto, ma per l'astrazione di un bisogno in genere»<sup>528</sup>. In Hegel, dunque, il lavoro astratto assume una connotazione positiva, poiché egli resta conforme a una visione generale e idealistica del rapporto tra Spirito e natura. Ancora una volta è la mediazione a giocare il ruolo principale, e nel caso di specie, cioè a dire come lavoro, permette di tenere insieme Spirito e natura pur nella loro reciproca estraneità. In seguito al rovesciamento avvenuto con Feuerbach dei rapporti di predicazione tra pensiero ed essere, tuttavia, anche la connotazione d'astrazione del lavoro hegeliano si inverte di segno.

«Per Marx, quindi, il lavoro è 'astratto' non più nel senso hegeliano di un'universalità positiva dello spirito, ma nel senso negativo di un'astrazione dalla totalità dell'uomo concreto, che si vuole attuare con il lavoro nella sua integrità. Il punto estremo di tale astrazione sta nel fatto che il lavoratore, anziché *estrinsecare* la sua vita in modo produttivo, è costretto, pur di trovare un lavoro, ad *alienarsi in esso*»<sup>529</sup>. Se Hegel ha colto nel lavoro una mediazione dialettica trasformatrice destinata a ricomporre in unità sintetica i momenti opposti di cui è costituita la totalità, Marx, scissa l'identità di soggetto e oggetto, ha invece fissato nel momento negativo – il momento dell'uscita di sé – il carattere concretamente problematico dell'attività lavorativa, traducendo la mediazione in autoalienazione e reificazione. Date queste premesse, il compito che Marx si pone consiste nel «*superamento dell'alienazione di sé [Aufhebung der Selbstentfremdung]*, i cui due aspetti sono costituiti dal mondo oggettivo e dall'uomo che si oggettiva nel lavoro»<sup>530</sup>. È qui che, a giudizio di Löwith, si compie un passaggio fondamentale. Pur restando all'interno di una prospettiva hegeliana – si noti che Löwith considera qui l'opera del giovane Marx il fondamento di tutta l'analisi, anche rispetto al *Capitale*<sup>531</sup> – il rovesciamento operato da Marx al fine di «scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico»<sup>532</sup>, come egli avrebbe detto ancora nel 1873, non può lasciare intatto il processo dialettico, sicché il «superamento» dell'autoalienazione – che non si dà più necessariamente

---

<sup>528</sup> Ivi, p. 338 [tr. it., cit., B, p. 399].

<sup>529</sup> Ivi, p. 347 [tr. it., cit., B, p. 410].

<sup>530</sup> Ivi, p. 350 [tr. it., cit., B, p. 413].

<sup>531</sup> «Questi pensieri sviluppati da Marx nei *Manoscritti del 1844* sono rimasti inediti in quell'epoca, e anche nella forma del *Capitale* non esercitarono nessun influsso sulla filosofia tedesca. Nondimeno, ebbero un'importanza storica superiore a quella esercitata da qualsiasi altra teoria: il marxismo di Lenin e lo Statuto dei Lavoratori si fondano spiritualmente su questa critica hegeliana di Marx. Nell'ulteriore elaborazione dell'analisi dell'appropriazione e dell'estraneazione, Marx ha concepito il problema del lavoro da un punto di vista sempre più economico [...].», Questo però «non può far dimenticare che il fondamento originario di questa teoria economica tanto discussa è la critica, così poco presa in considerazione, della filosofia dello Spirito di Hegel». Ivi, p. 357 [tr. it., cit., B, p. 421].

<sup>532</sup> K. MARX, *Das Kapital*, cit., p. 27 [tr. it., cit., p. 45].

come movimento della cosa stessa – deve costituirsi in una riappropriazione dell’oggetto lavorato e, conseguentemente, dell’uomo a sé stesso, poiché nell’oggetto lavorato il lavoratore aveva trasferito la propria essenza: «Un vero superamento [*Aufhebung*] dell’alienazione di sé [*Selbstentfremdung*] non può quindi verificarsi in un modo non oggettivo o spiritualistico, ma solo attraverso una ‘azione oggettiva’, che trasformi i rapporti sussistenti di esistenza»<sup>533</sup>. Questo superamento può compiersi così soltanto attraverso il comunismo: «Esso è la maniera pratica con cui l’uomo esistente socialmente tiene in suo potere, come creata da sé, tutta quanta l’oggettività, ed è presso di sé nell’esser-altro. Esso è quindi nell’idea di Marx non soltanto l’espropriazione della proprietà privata, ma la ‘rivendicazione della vita reale umana come sua proprietà, cioè una totale riconquista di sé da parte dell’uomo, divenuto estraneo a sé stesso nel mondo oggettivo generato da lui. L’espropriazione della proprietà privata non è che una conseguenza dell’onnilaterale appropriazione [*Aneignung*] del mondo»<sup>534</sup>.

Per ricapitolare, il tentativo di Marx di superamento dell’autoalienazione si risolve, di fatto, in un annullamento del mondo, il quale, se in Hegel manteneva la sua necessità logico-ontologica in quanto momento negativo, viene ora interamente svalutato nella sua alterità e reso un possedimento dell’uomo. Certamente questo tema verrà ulteriormente ripreso e sviluppato da Löwith nella fase cosmologica del suo pensiero, qui ancora soltanto *in nuce*, ma è per ora comunque significativo notare come anche rispetto al tema del lavoro emerga secondo Löwith il fatto che nel passaggio da Hegel a Marx si verifichi una perdita del riferimento, un abbandono dell’uomo a sé stesso. L’idea di un uomo che si autoproduce attraverso la produzione dei propri mezzi di sostentamento in un mondo che esiste per lui, di un uomo che in qualche modo trovi in sé stesso e nel proprio lavoro il proprio scopo e l’elemento “liberante” – non a caso – della propria esistenza, dipende secondo Löwith da questa emancipazione che egli compie da tutto ciò che è altro da sé – da Dio e dal mondo, dunque – in questa delicata fase della storia dello Spirito.

È nella conclusione di questa sezione che, per così dire, Löwith scopre le proprie carte. Mediante una brevissima analisi del problema in Nietzsche, egli introduce finalmente il tema della contemplazione. «La tendenza alla contemplazione ha le sue radici tanto nell’*ethos* antico quanto in quello cristiano. Nell’antichità si riteneva cosa nobile e degna dell’uomo il dedicarsi all’ozio e, finché la Chiesa poté determinare la valutazione della vita, il privilegio della vita contemplativa fu fondato sulla superiorità che la meditazione ed il raccoglimento hanno nei confronti di ogni azione mondana. Soltanto l’affannosa laboriosità del mondo moderno è

---

<sup>533</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 354 [tr. it., cit., B, p. 418].

<sup>534</sup> Ivi, pp. 35-356 [tr. it. leggermente modificata, cit., B, pp. 419-420].

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»<sup>535</sup>. La svalutazione della vita contemplativa coincide con la perdita del riferimento al *kosmos*, come era nell'antichità, e a Dio, com'era quando ancora la Chiesa poteva «determinare la valutazione della vita». L'uomo che si fonda su sé stesso, invece, non può che trovare nel proprio lavoro lo scopo della sua vita, come sostiene «un apologista classico del lavoro», quale fu Emile Zola, in un passo molto rappresentativo prontamente citato da Löwith: «Lavoro! Tenete presente, signori, che esso costituisce l'unica legge del mondo. La vita non ha alcun altro scopo, alcuna altra ragione di esistenza, e noi tutti nasciamo soltanto per dare il contributo nella nostra parte di lavoro e per poi scomparire»<sup>536</sup>. È nel criticare questa prospettiva che Löwith esplicita il nesso che egli intravede non soltanto con il nichilismo attivo del proprio tempo, ma in ultimo anche direttamente con la retorica del nazionalsocialismo e in generale con lo stato totalitario:

Soltanto spiriti rari come Nietzsche e Tolstoj hanno riconosciuto il falso *pathos* e l'implicito nichilismo che caratterizzano questa valutazione del lavoro. La considerazione, propria del XIX secolo, del lavoro come fine a sé stesso non è però caratteristica soltanto della «società industriale» dell'epoca borghese, ma si applica per la prima volta nel suo pieno significato e anzi con maggior perfezione al «popolo» dello Stato totalitario, il quale attribuiva al lavoro stesso uno scopo apparente, che in realtà non poteva essere se non la guerra. L'*Arbeitsfront* tedesco, che, per sviluppare le forze del lavoro, occupava persino le ore libere con l'istituzione *Kraft durch Freude*, ha creato un'organizzazione complessiva del lavoro, che può essere paragonata 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».<sup>537</sup>

Sarebbe a questo punto fin troppo facile leggere la critica di Löwith al concetto di lavoro come «benedizione» – cioè come in certo modo comincia ad affermarsi col protestantesimo e poi in Marx, per utilizzare riferimenti paradigmatici –, nei termini di una critica *tout court* della

---

<sup>535</sup> Ivi, pp. 363-364 [tr. it., cit., B, p. 429].

<sup>536</sup> Löwith non cita con precisione il luogo da cui trae il passo, tuttavia, trattandosi di un “discorso ai giovani”, verosimilmente si riferisce al *Discours à l'Assemblée générale des étudiants de Paris*, che Zola tenne il 18 maggio 1893 e che vide una prima traduzione tedesca già in «Das Magazin für Literatur», 22, 1893. Il passo da noi citato è contenuto in K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 364-365 [tr. it., cit., B, p. 430].

<sup>537</sup> Ivi, p. 365 [tr. it., cit., B, pp. 430-431].

modernità in favore del recupero dell'idea classica – e ancora cristiana, quantomeno cattolica – di lavoro come «maledizione». Certo, qui, ed è forse questo anche uno dei luoghi in cui tale aspetto emerge con maggiore chiarezza, Löwith fa valere l'idea classica e cristiana del lavoro come negatività, o colpa, di cui farsi carico «col sudore della fronte», *contro* l'idea borghese di lavoro come senso ultimo dell'esistenza umana, ma non tanto, a nostro giudizio, per screditare il concetto di lavoro in generale, quanto piuttosto, per marcare con la massima nettezza possibile il problema che sorge quando l'uomo fa di sé stesso l'unica fonte di senso della propria esistenza. Solo apparentemente può apparire una sfumatura, poiché in dettagli del genere ne va della determinazione concettuale di ciò che intendiamo con *ethos* della teoria. Non si tratta infatti, e nel corso del nostro lavoro ripeteremo spesso questo punto, di un mero recupero di un passato perduto, come del resto potrebbe apparire dalla fascinazione per il mondo antico che qui, tra le righe, emerge – si noti che l'utopia, sia verso il futuro che verso il passato, mal si adatta allo scettico spirito löwithiano –; ma dello sforzo teoretico di profilare un orizzonte alternativo entro cui comprendere le possibilità dell'essere umano. Al netto dunque della complessità del discorso, che non abbiamo intenzione di appianare, ma di restituire, ci pare di poter scorgere nel caso di specie non un'allusione nostalgica a una ripresa della dialettica servo-signore, com'era in Aristotele e ancora in Hegel, dove al servo spetta il peso del lavoro e al signore la nobile esistenza teoretica; ma la volontà di mettere in guardia circa la «*tödliche Konsequenz*»<sup>538</sup> – ma si potrebbe anche chiamare *hybris*, per restare in tema – in cui incorre l'uomo quando si eleva a unico giudice di sé stesso.

---

<sup>538</sup> La formula è tratta dal *Vorwort* del '39 a *Von Hegel bis Nietzsche*, e in italiano è stata resa con «ferrea coscienza», appiattendolo il senso di *Konsequenz* sul suo significato derivato, ossia “coerenza”, trasformato poi in coscienza. A noi pare, tuttavia, che vi sia un gioco di parole, e che sia del tutto improbabile che Löwith abbia scelto proprio la parola *Konsequenz* – ricorrendo cioè alla variante latina, quando avrebbe potuto evitare fraintendimenti utilizzando le tante parole di ceppo germanico che il tedesco offre per restituire il concetto di “coerenza” –, senza voler quantomeno richiamare, oltre che la “mortale coerenza”, anche la “mortale conseguenza” dello «sviluppo filosofico dopo Hegel». Cfr. Ivi, p. 3 [tr. it., cit., B, p. 12]. Del resto, anche Leo Strauss indicò, in un'interessante discussione del volume che qui traduciamo, in questa «mortale conseguenza» il tema fondamentale dell'intero scritto: «Questo libro dovrebbe interessare tutti coloro che vogliono comprendere il sorgere del nichilismo europeo e in particolare tedesco. Come suo tema si potrebbe indicare la trasformazione dell'umanesimo europeo, rappresentato da Goethe e Hegel, nel nichilismo tedesco, rappresentato da Ernst Jünger. La sua tesi afferma che lo sviluppo storico-filosofico, dalla ‘conseguenza mortale’, offre le chiavi per comprendere gli attuali eventi in Germania». Il passo è contenuto in K. LÖWITH, *Anhang*, SS IV, p. 560.

f) Ragione e rivoluzione: la «dignità della filosofia»

Un ultimo aspetto sul quale vorremmo soffermarci prima di abbandonare l'esame di *Von Hegel zu Nietzsche* ha a che fare con una piccola *querelle* sorta in seguito alla pubblicazione, da parte di Löwith, di una recensione all'opera del 1941 *Reason and Revolution* di Marcuse. La questione è particolarmente interessante perché, a partire dalle differenze con cui i due autori trattano il medesimo tema nelle loro rispettive opere, emerge un prezioso confronto relativo al modo che hanno di intendere non solo la filosofia in generale, ma anche in particolare il rapporto tra *bios theoretikos* e *bios politikos*, tra contemplazione e azione. L'opera di Marcuse infatti, come è noto, sorge dall'esigenza di dimostrare – contro alcune particolari correnti interpretative che si andavano affermando negli anni della guerra – che «i concetti fondamentali della filosofia di Hegel si oppongono alle tendenze che hanno condotto alla teoria e all'azione fascista»<sup>539</sup>. Pensatore della ragione e della libertà, dunque, Hegel non può in alcun modo, secondo la ricostruzione di Marcuse, essere posto in linea di continuità con il sorgere degli stati totalitari, piuttosto, la storia stessa, se osservata con attenzione, dimostra che la sua eredità, abbandonata Berlino, sia passata a Marx e, di qui, a Lenin e a Mosca.<sup>540</sup> Non vi sarebbe modo qui di entrare nel dettaglio dell'argomentazione marcusiana, tuttavia è molto interessante ai fini della nostra ricerca esaminare il giudizio di Löwith in merito.

Come si è visto, infatti, la complessa analisi condotta da Löwith in *Von Hegel zu Nietzsche* pone Marx in pari tempo in accordo e in opposizione a Hegel. Certamente, infatti, Marx mantiene un'impostazione di pensiero che riprende il procedere dialettico hegeliano, in una prospettiva però ribaltata e dunque necessariamente stravolta. Non solo, per ciascuno dei luoghi in cui Marx sembra contraddire la dottrina hegeliana – si pensi, tra gli altri, alla concezione del tempo o del lavoro –, Löwith riesce abilmente a individuare in Hegel stesso il germe della sua confutazione, di cui Marx sembra essere quasi attore, piuttosto che autore. Il risultato, come si è provato a mostrare, è quello di una continua discontinuità, di una frattura senza cesura: come se Marx estrinsecasse in qualche modo l'elemento contraddittorio interno allo stesso Hegel. Si è visto inoltre come, nella ricostruzione löwithiana, la dottrina di Marx si distingueva da quella di Hegel per il pericoloso relativismo e decisionismo che introduceva, preludio di un nichilismo

---

<sup>539</sup> H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of "Social Theory"*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1955, p. VII [tr. it., a cura di A. Izzo, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 3].

<sup>540</sup> Ivi, p. 419 [tr. it. cit., p. 461].



di cui non riusciva a scorgere la sagoma e di cui certamente non poteva vedere le conseguenze. Come è ovvio, queste considerazioni non vengono qui riprese per sostenere la tesi opposta a quella di Marcuse, cioè che Hegel possa a ben diritto considerarsi in linea col fascismo, ma per comprendere a fondo il discorso löwithiano, che tenta invece di situare sé stesso e Hegel all'esterno di tale spinosa questione.

La difesa apologetica di Marcuse contro l'accusa che Hegel abbia preparato la strada all'avvento dello Stato totalitario non ha alcun significato reale, poiché forza Hegel a prendere la posizione opposta, rimanendo sullo stesso piano dei suoi oppositori e insistendo sul fatto che Hegel fosse un antifascista che preparava la via a Marx. Secondo l'opinione e l'impostazione di Marcuse, sembra che Hegel fosse l'unico vero marxista prima di Marx. È curioso che un uomo con l'intelligenza, la cultura e le capacità di Marcuse possa essere così tanto accecato dall'alternativa o «fascista» o «comunista», come per deteriorare la sua fine ricerca con la strana questione: è Hegel *pro* o *contra* la «visione del mondo» del signor A. Rosenberg o di E. Krieck? Per fortuna, sebbene il modo di vedere di Marcuse sia condizionato da un intento politico, il valore della sua opera risulta in larga misura indipendente dalla sua tendenza intrinseca.<sup>541</sup>

In gioco vi sono chiaramente due differenti metodologie di analisi storico-filosofica: da una parte Löwith considera la filosofia – nell'accezione di metafisica e ontologia – come l'elemento che determina lo sviluppo storico-politico; dall'altra Marcuse sembra procedere in senso inverso. Per Löwith, «ciò che a Hegel preme è, né più né meno, dominare le contraddizioni attraverso una progressiva mediazione e riconciliazione a livelli superiori. Hegel non è né reazionario né rivoluzionario [...]»<sup>542</sup>. Di qui la severa critica al fatto che «il 'contenuto storico' racchiuso nei concetti astratti di Hegel, sui quali Marcuse pone tanto l'accento, non può essere ridotto all'ambito socio-politico», per poi aggiungere: «Mi sembra completamente assurdo sostenere, come fa Marcuse, che l'interpretazione hegeliana della storia universale sia la 'autocoscienza della società della classe media' che 'esalta e custodisce gelosamente la storia della classe media' che Marx e Lenin hanno, come si dice, annientato. Di fronte a questa tesi inconsistente che deriva dall'eliminazione, da parte di Marcuse, dell'istanza teologica operante nelle nozioni hegeliane di ragione, spirito e idea – le quali, sebbene si manifestino 'nel tempo', non sono mai toccate da questo nella loro essenza – ci si può chiedere se l'ascesa del fascismo

---

<sup>541</sup> K. LÖWITH, *Zwei Rezensionen von Herbert Marcuses Vernunft und Revolution*, in *SS V*, p. 63 [tr. it. a cura di O. Franceschelli, *Dialogo su 'Ragione e rivoluzione'* in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1997, p. 228].

<sup>542</sup> Ivi, p. 64 [tr. it., cit., p. 229].

e del nazionalsocialismo non dimostri che la teoria marxiana della classe media sia stato il suo più grande errore, tanto grande che il marxismo ortodosso è andato in rovina per causa sua»<sup>543</sup>.

La risposta di Marcuse ci permette di penetrare ancora più a fondo nella prospettiva löwithiana. Egli, infatti, colto il punto della questione già dalle prime righe, replica: «sembra che il signor Löwith, nella sua recensione al mio *Ragione e rivoluzione*, giudichi incompatibile con la dignità della filosofia [*dignity of philosophy*] il prendere posizione nelle grandi lotte storiche del nostro tempo»<sup>544</sup>. Questa affermazione di Marcuse – che a ben vedere non è affatto fuori luogo –, indica, *a fortiori* in quanto provocatoria, tutta la distanza che separa i due autori, soprattutto se si tiene conto di quanto detto a proposito dello sforzo löwithiano di riabilitare lo sguardo distaccato e contemplativo rispetto agli eventi del tempo. Si dovrebbe infatti tenere a mente che, a torto o ragione, per Löwith è nel *theorein* che risiede il più alto e nobile gesto di resistenza. A tal proposito Franceschelli è molto acuto nel dire che per Löwith «la filosofia è indagine disinteressata di tutto ciò che esiste: è l'*episteme theoretiké*, la *theoria* e la *skepsis* classiche, non la “teoria” della prassi rivoluzionaria di Marx e Lenin. Hegel, che pure considerava la filosofia come un ‘servire Dio’, come una ‘teologia filosofica’, almeno è rimasto fedele alla “dignità” della *theoria*. Il praticismo storico-rivoluzionario di Marx, invece, si è fatto portatore di una ‘inimicizia’ verso il *theorein* filosofico tanto ‘inesorabile’, quanto destinata a condizionare tutto il ‘pensiero storico’ posteriore, anche quello ‘borghese’ ostile all’ideologia marxista. Marcuse, insomma, nel pretendere che Marx abbia realizzato la transizione dalla filosofia verso ‘un ordine della verità essenzialmente diverso, che non deve essere interpretato in termini filosofici’, più che alla ‘dignità della filosofia’, si rivela fedele al materialismo storico»<sup>545</sup>. Ulteriore conferma di questa distanza incolmabile è data dalla recensione che, l’anno successivo – nel 1942 –, Marcuse avrebbe redatto di *Von Hegel bis Nietzsche*, in cui appunto scriveva: «I pensatori di cui Löwith discute hanno condannato e infine ripudiato la filosofia e si sono arrischiati a compiere il passo dal pensiero alla realtà, dalla teoria alla pratica. Löwith, al contrario, presenta la loro distruzione della filosofia come processo filosofico, riconvertendo così in filosofia ciò che di questa doveva essere la negazione. I post-hegeliani criticavano la filosofia sulla base del fatto che la realtà fosse in contrasto con tutti i concetti e i criteri filosofici. Löwith, invece, interpreta questa realtà primariamente in termini filosofici, mantenendone i concetti e i criteri»<sup>546</sup>. Marcuse riteneva certamente questa considerazione una

---

<sup>543</sup> Ivi, pp. 64-65 [tr. it., cit., p. 230].

<sup>544</sup> Ivi, p. 65 [tr. it., cit., p. 231].

<sup>545</sup> O. FRANCESCHELLI, *La ‘dignità della filosofia’*, in *Dialogo su Ragione e rivoluzione*, cit., p. 225.

<sup>546</sup> H. MARCUSE, *Review to Von Hegel bis Nietzsche*, in «The philosophical Review», 51, n. 6, 1942, pp. 630-633 (qui 630).

critica alla metodologia löwithiana, senza poter conoscere però le premesse, biografiche e teoriche, a partire dalle quali Löwith aveva pensato e realizzato la propria opera; premesse tali da rendere il discorso löwithiano, come si è cercato di mostrare, tutt'altro che distaccato ed estraneo alle vicende del proprio tempo.

## 2.2 – Eternità e temporalità

Come si è cercato di mostrare, *Der europäische Nihilismus e Von Hegel zu Nietzsche*, senz'altro i frutti più maturi del soggiorno di Löwith in Giappone, difficilmente si possono comprendere nella loro profondità se non si mettono in relazione con il contesto storico-culturale e biografico da cui provengono. Allo stesso modo, la stagione americana influenza a sua volta notevolmente il lavoro filosofico löwithiano, conducendolo all'elaborazione definitiva della critica alla filosofia storia. Vi sono in questo senso molte vicende personali che devono essere restituite perché si possa accedere al cuore delle questioni teoriche. Dal Giappone, Löwith sbarca a San Francisco nel marzo 1941, per dirigersi subito dopo a Hartford, dove aveva ottenuto un incarico didattico al Theological Seminary. Questo periodo segna in certo modo il punto massimo di distanza dalla Germania, più ancora di quanto non fosse avvenuto in Giappone, che non soltanto era una potenza dell'Asse, ma inseguiva un'occidentalizzazione sulla quale Löwith si era già ampiamente espresso. In quel torno di tempo, inoltre, la situazione in Europa si era ulteriormente inasprita, e ancora una volta coinvolgeva personalmente Löwith e i suoi affetti, pur essendo egli ormai esule da molti anni. Il riferimento è ovviamente all'*Anschluss* del 1938, uno degli eventi che contribuirono maggiormente allo scoppio della guerra, senza contare che la madre di Löwith era viennese di nascita:

Non meno radicale dell'annientamento degli ebrei fu l'estirpazione di tutto ciò che ha sempre fatto amare l'Austria e ha rappresentato il fascino della sua gente, e che ora è stato ritenuto «grande-tedesco» e annesso [*annektiert*] alla Germania. L'operazione è stata chiamata cortesemente *Anschluss*, come se un Paese potesse mai unirsi ad un altro quando lo si aggredisce, lo si occupa militarmente e poi lo si sfrutta senza alcun riguardo. Con la

sopraffazione violenta dell’Austria io ho perso per la seconda volta la mia patria, ed è svanita per sempre la speranza di poterci tornare ancora una volta. Anche la diffusione dei miei libri era ormai limitata alla sola Svizzera, e non ha più senso continuare a scrivere nella propria lingua se uno è costretto poi a non avere lettori tedeschi.<sup>547</sup>

Per Löwith, infatti, la tragica annessione dell’Austria ebbe conseguenze particolarmente dolorose. Con l’*Anschluss* infatti cominciarono anche le deportazioni degli ebrei austriaci nei campi di concentramento nazisti, per sfuggire alle quali la madre di Löwith, nel 1942, decise di togliersi la vita. Due anni dopo, commentando questo tragico avvenimento in una lettera a Erik Peterson, Löwith avrebbe fermamente detto: «Nulla più mi lega adesso alla terra dove sono nato»<sup>548</sup>. Un tale pensiero, del resto, aveva iniziato a farsi strada nella mente di Löwith già da molti anni prima:

Nel dicembre 1938 il consolato generale tedesco mi richiese il passaporto, che fu stampigliato sulla prima facciata con una «J» rossa, in modo da segnalare immediatamente a tutte le autorità che il titolare di questo passaporto tedesco non era un tedesco bensì un ebreo. Inoltre, mi fu imposto di dichiarare che avevo assunto come secondo cognome “Israel”, che fu annotato anche sul passaporto. Erano ammessi soltanto cognomi come Abieser, Abimelech, Ahasja ecc., cognomi che nessuno aveva e conosceva, mentre tutti i cognomi biblici noti, che erano anche cognomi cristiani, non erano permessi, per sottolineare ancora di più l’estraneità dell’ebreo. – La maggior parte dei tedeschi probabilmente ha visto in questi due provvedimenti, ammesso che vi abbiano fatto caso, nient’altro che una norma politica. Perché mai – devono aver pensato – un ebreo non dovrebbe essere indicato come tale anche sul passaporto, essendo ormai finiti i tempi in cui gli ebrei si mimetizzavano cambiando il loro cognome. Solo chi è stato ferito e intenzionalmente offeso in tutto il suo essere materiale e morale da queste norme può valutare la rozzezza e la bassezza di questa nuova disposizione che ci impone un cognome con cui non siamo mai stati chiamati e ci segna con un marchio che in tedesco avverte: *Ecce Homo!*, state attenti, egli non è dei nostri ma fa parte della feccia dell’umanità, e potete farne quel che volete! E anche se nell’attuale congiuntura bellica il mio passaporto ebraico mi potrebbe essere più utile che dannoso, la mia reazione tuttavia è stata ed è una sola: liberarmi una volta per tutte del passaporto tedesco, e con esso non certo della mia origine

---

<sup>547</sup> MLD, p. 125 [MVG, p. 167].

<sup>548</sup> La lettera è citata da E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 113.

ebraica e del mio vero nome, ma della cittadinanza tedesca, con la quale non ho più nulla da spartire.<sup>549</sup>

Non stupisce dunque l'interesse, sorto proprio in questi anni, di Löwith per l'opera di Rosenzweig<sup>550</sup>, il quale già molti anni prima si era confrontato con lucidità e acume sulla congiunzione che lega l'essere ebrei e tedeschi. «Ad un ebreo tedesco – noto per uno studio su Hegel mentre la sua opera vera e propria è dedicata all'ebraismo – durante gli incontri in vista della sua nomina in una scuola ebraica fu chiesta la sua posizione riguardo all'ebraismo e al germanesimo. 'Ho replicato che rifiutavo di rispondere a questa domanda; se la vita mi mettesse alla tortura e mi squartasse in due parti, saprei naturalmente con quale delle due andrebbe il cuore, che è in posizione asimmetrica; e saprei anche di non sopravvivere a questa operazione; ma quei signori mi volevano vivo, e allora dovetti pregarli di non torturarmi con questa domanda mortale nel vero senso della parola, e di lasciarmi tutto intero'»<sup>551</sup>. Lo studio approfondito di Rosenzweig e di Cohen venne dunque condotto da Löwith non prima del 1939: «Quando lasciai l'Europa nell'autunno del 1936 per andare in Giappone, tra i libri che comprai c'erano le lettere di Rosenzweig, che erano apparse nel 1935 e che mi furono segnalate da un amico. Ma non fu prima del 1939 che avvertii l'urgenza di leggere quelle 700 pagine. L'impressione che mi fece la personalità di Rosenzweig fu così forte che presto mi procurai anche i suoi principali lavori filosofici, la "Stella della redenzione" e la raccolta dei suoi "Scritti minori"; studiai queste più di mille pagine tutto d'un fiato»<sup>552</sup>. Queste letture giocano un ruolo decisivo nello sviluppo del pensiero filosofico löwithiano, e sono alla base di uno dei suoi scritti brevi a nostro giudizio più significativi. Ci riferiamo al saggio del 1942 *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in cui Löwith opera un confronto tra i due autori estremamente utile per comprendere lo statuto e la direzione della sua propria riflessione in questi anni.

Oltre alla lettura di Rosenzweig e Cohen, un altro aspetto decisivo per comprendere il frutto filosofico del soggiorno statunitense löwithiano è dato dal nuovo incarico universitario. Ad Hartford, infatti, Löwith, «emulo involontario di Franz Overbeck»,<sup>553</sup> si troverà a insegnare

---

<sup>549</sup> MLD, p. 126 [MVG, p. 167].

<sup>550</sup> Avevamo già fatto un piccolo cenno alla lettura di Rosenzweig da parte di Löwith nelle primissime pagine del nostro studio, cfr. § 1.1, tuttavia è ora opportuno riprendere ed estendere il discorso.

<sup>551</sup> MLD, p. 131 [MVG, pp. 172-173].

<sup>552</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 54. La traduzione italiana del saggio è basata sull'edizione tedesca – di molto posteriore –, in cui questa parte era stata tagliata dall'autore stesso.

<sup>553</sup> E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 114.

Filosofia della religione. Le impressioni riportate nelle rare pagine biografiche relative al periodo americano lasciano trasparire una profonda frustrazione, la quale, al di là della necessità di adeguarsi all'*american way of life*<sup>554</sup>, è da ricondurre principalmente alla difficoltà – confessata con quello snobismo tipico dei filosofi europei emigrati – di confrontarsi con pensatori di spessore, capaci di animare discussioni stimolanti e proficue, come Löwith era abituato a fare dialogando con l'*élite* del panorama culturale europeo. Di tale snobismo, in certo modo involontario – ma forse per questo ancora più grave, a voler esser puntigliosi –, si trova una testimonianza a nostro avviso emblematica nella premessa a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, edizione tedesca, uscita nel 1953, del celebre *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, pubblicato originariamente in inglese nel 1949. Qui Löwith diceva, rivolgendosi appunto al lettore tedesco, che «Una certa prolissità dell'esposizione risulta necessariamente dal fatto che questo lavoro fu scritto originariamente per i lettori americani e fu pensato in una lingua che l'autore stesso doveva far propria. Di conseguenza sono sottolineati e trattati per esteso alcuni punti che probabilmente per il lettore tedesco avrebbero potuto essere esposti con maggior brevità e con minor rilievo. L'autore spera che questa mancanza di concisione e di rigore torni a vantaggio di un'urta maggiore intelligibilità. Egli stesso ha trovato utile il fatto di essersi dovuto esprimere in una lingua che non si presta alle sottigliezze concettuali e a quelle verbali, ma che a suo modo è ricca e precisa»<sup>555</sup>.

Non soltanto Löwith dovette esprimersi in una lingua non sua – cosa che in realtà non ebbe necessità di fare in Giappone –, impegnandosi giocoforza in un esercizio di chiarezza che giovò in ultimo al suo stesso lavoro, ma dovette anche farlo nel contesto di un seminario di teologia. Il contatto diretto con gli autori della Patristica ha così svolto forse il ruolo principale nella definizione della filosofia matura di Löwith. Se infatti fino al periodo giapponese il suo interesse si era rivolto principalmente alla filosofia moderna e contemporanea, con l'insegnamento di Hartford la sua prospettiva non poté che estendersi al delicato – e fondamentale – passaggio dal mondo greco al mondo cristiano.

Insegnare in un seminario protestante mi è servito per conoscere un cristianesimo molto efficace sul piano sociale e morale, ma, come fede, più simile al progressismo del XVIII e XIX secolo che non al Nuovo Testamento. E trattandosi di un seminario di teologia, mi ha

---

<sup>554</sup> MLD, p. 188 [MVG, p. 199].

<sup>555</sup> K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in *SS II* [ed. it. a cura di P. Rossi, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 19].

dato lo spunto per occuparmi più da vicino della Patristica. Di qui il progetto di trattare le varie concezioni di filosofia della storia da Vico fino a Hegel e Marx, riconducendole alla loro matrice fondamentale nei precedenti teologi della storia. L'idea dominante del progresso verso un fine futuro cui il passato serve da preparazione, poteva essere rintracciata nell'archetipo del progresso da un vecchio ad un nuovo Testamento, e nello schema teologico della "preparatio Evangelii" e del "procurus" verso un fine escatologico.<sup>556</sup>

Nei paragrafi che seguono, pertanto, ci occuperemo di analizzare il saggio su Heidegger e Rosenzweig e la monografia *Meaning in History*, così da continuare a seguire da vicino lo sviluppo del pensiero löwithiano attraverso le sue acquisizioni in terra americana.

### 2.2.1 – Può darsi l'eterno nel tempo? Rosenzweig *contra* Heidegger

Lo scritto su Rosenzweig e Heidegger costituisce a tutti gli effetti una messa a fuoco dei problemi filosofici che a giudizio di Löwith riguardano maggiormente il suo tempo. Tramite il confronto tra le opere fondamentali di questi due autori, Löwith non soltanto illustra i pregi e i difetti di due filosofie tanto vicine nei punti di partenza, quanto lontane negli esiti, ma guadagna egli stesso dei preziosi chiarimenti per situare il proprio pensiero all'interno di questo quadro problematico. È nostra intenzione sostenere infatti, lo si può anticipare, che è a partire dalla lettura di Rosenzweig – e dunque con questo saggio che ne rappresenta il frutto – che Löwith comincia quel percorso che lo avrebbe portato negli anni a trasformare una non particolarmente definita suggestione per la questione cosmologica, della quale si erano intraviste le avvisaglie nelle riflessioni su Nietzsche e su Goethe, nel tema principale di tutta la sua filosofia matura.

Löwith, assoluto precursore degli studi volti a confrontare *Der Stern der Erlösung* e *Sein und Zeit*, comincia il proprio saggio mettendo in evidenza come, nell'intento di tagliare i ponti col vecchio pensiero – cioè con la tradizione metafisica «dalla Ionia fino a Jena»<sup>557</sup> – entrambi gli autori individuassero nella vita "fattuale", cioè nell'uomo «determinato e singolare», la risposta rivoluzionaria alla domanda classica su «con che si deve cominciare la scienza»:

---

<sup>556</sup> MLD, p. 188 [MVG, p. 199].

<sup>557</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., p. 13 [tr. it., cit., p. 12].

Il reale punto di partenza per la conoscenza del Tutto, o della totalità dell'essente, non è, per Rosenzweig, un pensiero esuberante ma, piuttosto, una realtà effettiva [faktische]: l'uomo 'semplicemente, che è ancora qui', un concetto di pura 'fattualità' [Tatsächlichkeit], ciò che significa qualcosa di determinato e singolare e non un'idea e tanto meno un'essenza in generale. [...] L'affinità con la tesi di Heidegger, secondo cui l'essere uno e universale diviene accessibile soltanto attraverso la radicale riduzione all'essere distinto e determinato, quale di volta in volta io stesso sono, e che perciò l'ontologia universale richiede un'ontologia 'fondamentale', cioè un'analitica dell'Esserci effettivo, è senz'altro evidente.<sup>558</sup>

Se tuttavia il punto di partenza è significativamente analogo, lo sviluppo delle due filosofie prende strade quasi antitetiche. Löwith sottolinea tre aspetti in particolare che distinguono radicalmente le due opere, ciascuno dei quali estremamente importante ai nostri fini, poiché permette di leggere di riflesso l'idea stessa che Löwith ha delle rispettive questioni. I tre punti possono essere brevemente riassunti così: 1. Il tema dell'autenticità, sviluppato da Heidegger nel segno di un solipsismo e da Rosenzweig in termini intersoggettivi; 2. Il problema del mondo, ridotto da Heidegger a «esistenziale» – e dunque svuotato della propria autonomia ontologica – e di cui invece Rosenzweig riesce a concepire a un tempo l'irriducibilità e la relazione agli altri termini della *metaphysica specialis*; 3. Il tema che dà il titolo allo scritto – e che in effetti soggiace a tutte le altre considerazioni – della temporalità e dell'eternità, che segna la distanza incolmabile tra le due prospettive.

Già rispetto al primo punto Löwith offre degli interessanti spunti di riflessione. Rosenzweig, scrive Löwith, presenta il rapporto Io-Tu come «un'interpretazione grammaticale della storia biblica della creazione»<sup>559</sup>, attribuendo il significato primario della dimensione intersoggettiva non tanto al rapporto col prossimo, ma al rapporto con Dio, il quale è l'unico «essere dell'Eterno». Già solo in ragione di questa impostazione del discorso, l'essere che si dà nell'Esserci – detto col linguaggio di Heidegger – non è e non potrà mai essere «mio», ma sempre e soltanto «suo»<sup>560</sup>. La dimensione intersoggettiva è dunque non solo possibile, ma necessaria e strutturale, poiché l'Io stesso, in principio «muto e chiuso», si riconosce come tale solo dopo aver ricevuto la chiamata del Tu. Al contrario, l'Esserci, è noto e Löwith aveva esposto le proprie critiche in merito già in *Das Individuum*, non riesce mai nell'impostazione

---

<sup>558</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 56-57 [Data la quasi totale corrispondenza della versione inglese e quella tedesca del saggio, per la traduzione italiana facciamo riferimento all'unica disponibile, basata sul tedesco, segnalando là dove opportuno le differenze. Tr. it., cit., pp. 79-80].

<sup>559</sup> Ivi, p. 62 [tr. it., cit., p. 85].

<sup>560</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].



heideggeriana ad aprirsi realmente alla dimensione intersoggettiva. Certamente egli viene «determinato come ‘con-essere’ con Altri, ma anche l’essere di questi Altri è un essere sempre proprio ed è perciò un semplice essere-con-me. [...] Il carattere del con [*togetherness*] non altera per nulla il fatto decisivo dell’analitica heideggeriana dell’Esserci, e cioè che questo anche-con-esserci dell’Altro non costituisce alcuna forma di reciprocità del comportamento»<sup>561</sup>. Se queste considerazioni in realtà non aggiungono nulla di nuovo alle critiche che Löwith aveva mosso in precedenza al proprio maestro, è bene sottolineare un ulteriore passaggio, molto chiaro, in cui Löwith riduce questa concezione dell’autenticità heideggeriana a mera secolarizzazione dello schema teorico del “vecchio pensiero” e dunque alla tradizione moderna; tradizione che lo stesso Heidegger in *Sein und Zeit* si sforzava continuamente di superare. «[...] L’analisi di Heidegger è ancora caratterizzata dal modo idealistico di vedere le cose, sebbene la sua interpretazione dei termini principali dell’idealismo – ‘fondamento (*Grundlegung*)’ e ‘produzione (*Erzeugung*)’, quest’ultimo come residuo secolarizzato del concetto teologico di creazione – segua un metodo ‘esistenziale’ e concreto. L’Esserci, per il quale ‘ne va’ sempre e soltanto di ‘sé stesso’, è irrimediabilmente chiuso nella sua risolutezza [*resoluteness*] per sé stesso. All’interrogativo circa il senso del proprio essere non gli risponde né un Dio né il prossimo»<sup>562</sup>. Heidegger è dunque idealista nel senso in cui, in linea con tale tradizione, pone al centro del proprio sistema un Io isolato e primo – seppure come Esserci, che del resto *può decidersi* solo per sé stesso –, definito dai concetti di fondamento e produzione, per quanto adeguati a una trattazione ontologico-esistenziale. Per comprendere a pieno in che termini Heidegger non riesca, secondo l’opinione di Löwith, a svincolarsi dall’idealismo e in particolare dal concetto di «produzione», si deve procedere ad esaminare il secondo punto di differenza con Rosenzweig, relativo al problema del mondo.

Questo è forse il primo luogo in cui Löwith isola il tema cosmologico nella sua trattazione critica di *Sein und Zeit*. «Dal momento che Heidegger determina l’Esserci esistente come ‘sempre proprio’, anche il mondo nel quale esiste è già sempre il *suo* mondo, ovvero un ‘esistenziale’, cioè un essere dello stesso genere dell’io stesso». La critica di Löwith è qui rivolta direttamente contro il fatto che Heidegger, conformemente alla sua volontà di «distruzione» dell’ontologia tradizionale, la quale concepisce gli enti in termini categoriali – come «semplice-presenza» –, introduce una concezione del rapporto uomo-mondo radicalmente alternativa, cioè di carattere «esistenziale», basata sul «coinvolgimento»

---

<sup>561</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>562</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., modificata, p. 86]. I termini in tedesco sono riportati dall’autore nel testo inglese.

dell'«essere-nel-mondo» e sulla «cura».<sup>563</sup> Se Heidegger voleva infatti in questo modo superare il dualismo di soggetto-oggetto in favore di una comprensione del rapporto tra Esserci e mondo come «fenomeno unitario»<sup>564</sup>, l'esito cui approda è per Löwith in realtà nient'altro che una dissoluzione del mondo e della natura, la quale si riduce a «caso-limite dell'essere» e «si dissolve nel concetto privativo di ciò che è ancora solo semplicemente-presente, un concetto che copre ogni ente che *non* 'esiste' e non è 'utilizzabile'. In *Essere e tempo* non viene riconosciuta una vita autonoma alla natura»<sup>565</sup>. Certamente il richiamo al tema dell'«utilizzabilità», qui solo accennato e non ulteriormente approfondito, costituisce uno dei nodi maggiormente problematici, sul quale non a caso Löwith tornerà negli anni '60, quando la sua riflessione sul problema cosmologico sarà approdata a una forma solida e grossomodo definitiva. Qui tuttavia è già presente *in nuce* il cuore della questione, cioè il riconoscimento – mancato in Heidegger – dell'autonomia della natura. È bene però anche sottolineare che il proposito heideggeriano di superare il dualismo tradizionale tra soggetto e oggetto viene pienamente accolto da Löwith – ed è anzi uno dei maggiori debiti intellettuali che egli contrae col maestro –, per quanto egli si muova in una direzione del tutto antitetica a quella di Heidegger. Anche quest'ultimo aspetto del resto sarà chiarito in un confronto successivo, in cui – è lecito anticiparlo – lo scontro si gioca proprio sulla comprensione pratica, di Heidegger, e teoretica, di Löwith, del rapporto uomo-mondo. Senza voler però anticipare prematuramente posizioni non ancora del tutto acquisite, notiamo che in questo scritto la critica löwithiana del dualismo tradizionale e del modo in cui Heidegger ha provato a superarlo è incentrata sul fatto che «affinché possa riuscire il tentativo di ricondurre all'unità l'uomo e il mondo dopo l'avvento del cristianesimo, si dovrebbe presupporre ciò verso cui in effetti ambì Nietzsche: l'abolizione del cristianesimo»<sup>566</sup>. In Heidegger, invece, per quanto non vi sia esplicitamente alcun riferimento a Dio, permane sottotraccia un residuo cristiano, cosicché «l'ontologia esistenziale

---

<sup>563</sup> È bene riportare qualche passo particolarmente chiaro in cui Heidegger illustra la differenza tra la concezione «categoriale» e quella «esistenziale» del rapporto tra Esserci e mondo. «L'esser presente 'in' una cosa-presente, l'esser-compresente con qualcosa che ha il medesimo modo di essere (inteso come un determinato rapporto di luogo) sono caratteri ontologici che noi diciamo *categoriali*, in quanto propri di enti aventi un modo di essere non conforme all'Esserci. L'in-essere, al contrario, significa un *esistenziale*, perché fa parte della costituzione d'essere dell'Esserci. [...] Non c'è qualcosa come un 'essere l'uno accanto all'altro' di un ente detto 'Esserci' e di un altro detto 'mondo'» M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 72-73, 74 [tr. it., cit., pp. 77-78, 79]. «Questo esser-già-presente, non è originariamente un'inerte contemplazione di semplici presenze. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è *coinvolto* nel mondo di cui si prende cura». Ivi, p. 82 [tr. it., cit., p. 86].

<sup>564</sup> Ivi, p. 71 [tr. it., cit., p. 76].

<sup>565</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 63 [tr. it., cit., p. 86].

<sup>566</sup> Ivi, p. 64. La traduzione è nostra, poiché il testo italiano, basato sulla versione tedesca di 18 anni posteriore, riporta una modifica che Löwith introdusse sulla base della sua ormai consolidata cosmologia. Nel testo tedesco e italiano si legge infatti così: «affinché possa riuscire il tentativo di ricondurre all'unità l'uomo e il mondo, bisognerebbe presupporre il fatto che l'uomo esista a partire dalla natura e possiede una natura umana che non si distingue essenzialmente dalla natura di tutti gli enti». [tr. it., cit., p. 87].

di Heidegger non è in grado né riportare in luce l'antica filosofia della natura, né può fare a meno della scissione cristiana fra un uomo nato e uno rinato, fra un Esserci 'autentico' e uno 'inautentico'. Il risultato di questa duplice impossibilità è il concetto heideggeriano di 'mondità' e di 'tempo mondano', che implicitamente si nutre del 'saeculum' cristiano, fallendo il tentativo di secolarizzarlo»<sup>567</sup>. È in questa concezione heideggeriana del mondo come «in-vista-di [Worum-willen]»<sup>568</sup>, cioè come qualcosa di cui l'uomo può disporre, che rimane una traccia della dottrina cristiana della creazione e dunque della «produzione» – poiché appunto non si dà mondo senza Esserci – tramite cui Löwith riconduce Heidegger alla tradizione idealista.

Diversamente stanno le cose in Rosenzweig, almeno secondo la ricostruzione löwithiana. Egli infatti sostiene che nella *Stella* Rosenzweig mostra «come la verità del mondo pagano sia una verità perenne, per quanto non sia una verità rivelata. Essa è 'perenne' solo come 'elemento'. In luogo dell'ordine cosmico subentra il nuovo ordine della creazione, nel quale uomo e mondo si appartengono reciprocamente solo come parti della creazione divina. Ciò che li tiene uniti non è, né più né meno, che un *e* – non però al modo della sintesi idealistica, che pretende di essere produttiva»<sup>569</sup>. Ecco allora che in Rosenzweig non c'è «coincidenza dell'uomo con la vita del mondo naturale, del mondo con la vita spirituale dell'uomo e di Dio con il mondo e con l'uomo. La prima parte della *Stella*, perciò, non desidera mostrare se non che nessuno di questi tre concetti fondamentali può essere ricondotto ad uno degli altri. Dio, uomo e mondo sono – l'uno dall'eternità all'eternità, gli altri dal momento della loro creazione – assolutamente indipendenti l'uno dall'altro e sono connessi unicamente dal fatto che il Dio uno e eterno ha creato il cielo e la terra»<sup>570</sup>. Certamente, dunque, in Rosenzweig permane la dottrina biblica della creazione, ma questo non implica immediatamente che il mondo sia qualcosa di subordinato all'uomo. Con il richiamo alla dimensione teologica – che Heidegger invece nega ma in realtà conserva – Rosenzweig permette due cose, entrambe valutate positivamente da Löwith. In primo luogo, che vi sia un rimando alla verità eterna, anche se *creduta* mediante la fede in Dio – ma su questo torneremo a breve –, e in secondo luogo – e questo è un aspetto che Löwith sottolinea qui quasi *en passant*, ma che a nostro giudizio risulterà centrale nello sviluppo della sua proposta cosmologica –, che venga valorizzata l'esperienza immediata, in certo modo fenomenologica: «Dio, uomo e mondo non sono, 'propriamente' parlando, qualcosa di totalmente diverso rispetto a come appaiono

---

<sup>567</sup> Ivi, p. 64 [*Ibidem*, traduzione modificata].

<sup>568</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 115 [tr. it., cit., p. 115].

<sup>569</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 64 [tr. it., cit., p. 87].

<sup>570</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 88].

all'esperienza immediata; essi sono piuttosto proprio ciò che viene mostrato nell'esperienza: Dio e il mondo e l'uomo, legati a distanza reciproca, ma non costretti a formare un'unità per mezzo dei trattini dell'essere-nel-mondo, e neppure senza un principio nella creazione»<sup>571</sup>.

Rispetto a questo punto è opportuno fare una piccola digressione. Come abbiamo detto, Löwith qui non insiste molto su questa componente che abbiamo definito “fenomenologica”<sup>572</sup> della *Stella*, cioè sul fatto che nell'opera di Rosenzweig Dio, uomo e mondo non rimandano a nient'altro che a sé stessi e vengono dunque trattati da Rosenzweig come «ciò che viene mostrato nell'esperienza». Tuttavia, per quanto Löwith sottolinei qui questo aspetto solo di passaggio, noi crediamo invece che debba essere oggetto di particolare attenzione. Come dicevamo all'inizio del paragrafo, infatti, in questo saggio Löwith, confrontando il pensiero di Heidegger con quello di Rosenzweig, mette in gioco anche sé stesso, e la nostra tesi è che proprio qui egli guadagni alcune acquisizioni decisive per porre le basi della propria filosofia cosmologica. Su tali acquisizioni, evidentemente, torneremo dopo aver analizzato il saggio nella sua interezza e complessità, mentre su questo dettaglio fenomenologico è bene soffermarsi sin da ora. Secondo la nostra interpretazione, come si vedrà meglio nelle conclusioni del presente studio, un aspetto decisivo della cosmologia löwithiana sta infatti proprio in un certo recupero della lezione fenomenologica, la quale costituisce del resto la sua prima impronta filosofica. Ci pare dunque un indizio di grande rilievo che Löwith riconosca qui a Rosenzweig il merito non solo di non ridurre il mondo all'uomo – come invece dalla sua prospettiva finisce per fare Heidegger – ma anche, e forse soprattutto, che ciò sia possibile grazie a uno sguardo che non pretende di scorgere in essi – nel mondo e nell'uomo – «qualcosa di totalmente diverso rispetto a come appaiono all'esperienza immediata». Dunque non compare qui, nel 1942, solamente il “cosa” della filosofia matura di Löwith, cioè il mondo in quanto tale, ma anche – e questo è particolarmente sorprendente – il “come”, cioè il mondo per come si dà

---

<sup>571</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>572</sup> Non avanziamo questa interpretazione con leggerezza. Vi è infatti un'importante riflessione di Bernhard Casper in merito che costituisce un argomento prezioso in favore di questa lettura “fenomenologica” della *Stella*. Casper infatti afferma: «Quando Rosenzweig scrisse la *Stella della redenzione*, ignorava il pensiero di Husserl. [...] Ma visto il modo in cui procede la prima parte della *Stella della redenzione*, è lecito parlare a buon diritto di un procedimento *fenomenologico*. Questo procedimento è infatti caratterizzato dal fatto che anziché applicare il principio di non contraddizione per dirimere l'esteriorità più problematica [*fragwürdigsten Äußersten*] – che viene qui interrogata –, si lascia che si mostri da sé nella sua purezza, e cioè accogliendone la paradossalità». Cfr. B. CASPER, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von P-L. Coriando, Dunker & Humblot, Berlin 1999, p. 359. Segnaliamo in tal senso anche il § 5.1 di B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 100-107.

nell'esperienza immediata. Per ora ci interessa sottolineare questo, sui termini in cui Löwith svilupperà successivamente questa posizione, ovviamente, torneremo in seguito.

Tornando all'analisi del saggio, osserviamo che la messa in luce di questi punti permette a Löwith di guadagnare la più radicale e profonda di tutte le differenze tra la dottrina di Heidegger e quella di Rosenzweig, quella relativa alla concezione della temporalità – storica nel primo, eterna nel secondo –, che attraversa a sua volta ciascuno dei temi fondamentali in cui i due filosofi articolano i propri sistemi.

In corrispondenza a questi due concetti primari dell'essere dell'uomo e del mondo, si differenzia anche il rimanente: all'Esserci esistente soltanto per mera contingenza e possibilità, corrisponde in Rosenzweig la creazione e la redenzione; alla 'libertà per la morte' la certezza della vita eterna; alla tesi 'io stesso sono il tempo', l'asserzione secondo la quale il tempo di Dio va dall'eternità all'eternità e dunque è del tutto atemporale, e alla verità temporale dell'esistenza finita, la verità eterna della *Stella*. Infine, quale decisivo elemento di differenziazione c'è il contrasto tra il concetto heideggeriano di 'libertà per la morte' e quello di Rosenzweig di 'vita eterna'. Entrambi concernono la verità dell'esistenza, e pertanto ci si aspetta che si "manifestino" e "diano prova di sé stessi".<sup>573</sup>

Che l'elemento decisivo per individuare le differenze tra i due autori risiedesse nella problematica «libertà per la morte» heideggeriana, a questo punto della nostra analisi, non stupisce. Torna infatti qui l'elemento del decisionismo, inscindibile dalla concezione della temporalità storica e della verità temporale che Heidegger pone al centro della propria riflessione. Un elemento particolarmente interessante che però emerge da questo scritto ha a che fare con il confronto dell'Esserci con il nulla, rispetto al quale il cristiano Heidegger assume una posizione antitetica rispetto a quella dell'ebreo Rosenzweig. Löwith si chiede infatti perché mai, a partire dalle sue stesse premesse, Heidegger si opponga in linea teorica al suicidio. Conformemente al carattere di «possibilità» che Heidegger attribuisce all'anticipazione della morte, Löwith sostiene infatti che «chi legge ingenuamente questo rinvio ad un'attestazione dell'effettiva *libertà-per-la-morte* – che Heidegger evidenzia con triplice spaziatura – soporrà involontariamente che questa attestazione reale non possa essere nient'altro che la *morte volontaria*, che in effetti si manifesta come un'estrema possibilità dell'Esserci umano»<sup>574</sup>. Eppure «l'annunciata 'attestazione' dell'autentico essere per la morte non ne modifica il

---

<sup>573</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 64-65 [tr. it., cit., p. 88. Traduzione nostra].

<sup>574</sup> Ivi, pp. 65-66 [tr. it., cit., p. 89].

carattere di ‘possibilità’, per cui la morte intesa solamente come esistenziale esiste oppure c’è, ma non come realtà; rimane piuttosto come possibilità e così come essere nel mondo»<sup>575</sup>. Questa considerazione risulta particolarmente problematica se messa in relazione con il tema della gettatezza e in generale con l’assenza di fondamento che porta al decisionismo. «L’esserci nella decisione assume il ‘nulla’, il quale consiste nel fatto che esso *non* si è portato da sé all’Esserci, *né* ha posto da sé il fondamento del proprio essere. Assume da Sé-stesso e ‘rimette’ a Sé -stesso il proprio Esserci. In questo assumersi da Sé-stesso, rimettersi a Sé-stesso e tramandarsi a Sé-stesso, si rivela il senso ateistico del concetto heideggeriano dell’Esserci, che non conosce creazione né rivelazione. [...] Ma allora, per quale motivo l’Esserci *deve* essere, e perché Heidegger può dire che c’è ‘e ha da essere’, tanto più che al contempo lo definisce essenzialmente come un peso? Perché, ci si deve chiedere, Heidegger non può liberamente sbarazzarsi di questo peso, come concede tutta la filosofia pagana e come la Stoa ci ha insegnato quale ultima saggezza, mettendola in pratica?»<sup>576</sup>. Per Löwith non c’è da scavare molto per trovare risposta: «Per il cristiano, infatti, il suicidio è vietato in quanto rivolta contro il creatore che dona la vita. La sua provenienza dalla teologia cristiana impedisce così ad Heidegger – inconsciamente – di riconoscere apertamente il suicidio, che sarebbe invece del tutto coerente con un Esserci che si è reso davvero indipendente e che non ha sopra di sé alcuna autorità, ad eccezione della propria morte»<sup>577</sup>. La risposta, dunque, sta nel fatto che Heidegger resta un «teologo»<sup>578</sup> cristiano senza Dio – come del resto lasciano intendere «i suoi esistenziali»<sup>579</sup> – e che, se da una parte finisce per contraddirsi, dall’altra restituisce un’immagine chiara della tendenza alla secolarizzazione insita nel cristianesimo stesso in quanto religione storica.<sup>580</sup>

Attraverso il confronto con Rosenzweig questo punto si comprende in tutta la sua portata. «La vera via d’uscita dalla strettoia del nulla non è [...], per Rosenzweig, la nuda decisione per l’autentico assumersi dell’Esserci effettivo, ma il riconoscere la propria creaturalità attraverso l’aprirsi alla rivelazione e alla promessa dell’eternità. Ciò si riferisce innanzitutto al popolo

<sup>575</sup> Ivi, p. 66 [tr. it., cit., p. 90].

<sup>576</sup> Ivi, p. 67 [tr. it., cit., pp. 90-91].

<sup>577</sup> Ivi, pp. 67-68 [tr. it., cit., modificata, p. 91].

<sup>578</sup> *Ibidem* [*Ibidem*]. Löwith cita questa espressione senza indicare da dove la tragga, evidentemente perché si riferisce a una lettera, poi divenuta celebre ma all’epoca inedita, che lo stesso Heidegger circa vent’anni prima gli aveva inviato. M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 53 [tr. it., cit., p. 100].

<sup>579</sup> «Nel loro complesso, essi traggono origine dalla tradizione *cristiana*, per quanto la morte, la coscienza, la colpa, l’angoscia e la deiezione vengono formalizzati ontologicamente e siano neutralizzati come concetti *dell’Esserci*» K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 67 [tr. it., cit., p. 91]. Si veda in merito anche C. Esposito, *Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger*, in *Bollettino filosofico*, 35 (2020), pp. 180-197.

<sup>580</sup> La questione del rapporto tra cristianesimo e suicidio sarà successivamente ripresa da Löwith in K. LÖWITH, *Töten, Mord und Selbstmord: die Freiheit zum Tode* [tr. it., cit.], a cui rimandiamo per approfondire.

ebraico in quanto popolo eletto da Dio, il cui nome è ‘l’Eterno’»<sup>581</sup>. La religione ebraica, tramandata di generazione in generazione, ha un rapporto con l’eternità che al cristianesimo non appartiene: «In questa comunità di sangue piena di fede, in ogni attimo delle sue peripezie storiche l’ebreo ha la garanzia di essere ‘eterno’ già nel presente»<sup>582</sup>, laddove «il cristiano è originariamente, o quanto meno di nascita, un pagano [...]», «cristiani si deve quindi – ciascuno individualmente – *divenire*»<sup>583</sup>. Dunque – afferma Löwith quasi parafrasando la *Stella* e l’epistolario di Rosenzweig –, per il popolo ebraico l’eternità è in ogni istante proprio perché non ha radici mondane: «L’intera storia del mondo, degli stati, delle guerre e delle rivoluzioni perde per l’ebreo la serietà e il peso che possiedono per gli altri popoli, dal momento che per il ‘popolo di Dio’ l’eternità è presente in ogni istante, mentre gli altri popoli hanno bisogno dello Stato, del suo diritto e della sua violenza per arrestare momentaneamente il tempo e assicurarsi un’eternità relativa»<sup>584</sup>. In questa prospettiva, Heidegger rispecchia pienamente la considerazione di Rosenzweig relativa ai «popoli storici»: «Attraverso ‘l’essere per la morte’ l’esistenza trova l’energia specifica e la decisione che le permettono di impegnarsi per qualcosa e di esporsi al proprio destino. Questa fondazione della storicità a partire dalla finitezza coincide con l’osservazione di Rosenzweig secondo cui i popoli autenticamente storici del mondo debbono per loro essenza fare i conti con la morte e, nel presentimento della loro fine, radicarsi ancor più profondamente nel loro esserci terreno»<sup>585</sup>. Così Heidegger, in conformità al cristianesimo secolarizzato che soggiace a tutta la sua impalcatura teorica, liquida l’eternità in favore della temporalità storica: «C’è una situazione storica, a differenza di una condizione meramente esteriore, solo per l’Esserci che è nella decisione e al quale il ‘caso’ accade come necessità. Colui che è nella decisione non si limita semplicemente a rappresentarsi la situazione, ma vi balza dentro. [...] Non si può dunque affermare la temporalità e con essa la storicità, più decisamente di quanto non faccia l’autore di *Essere e tempo*, e in tal modo rinunciare all’eternità»<sup>586</sup>.

Come è evidente a questo punto della nostra ricostruzione, il confronto messo in scena da Löwith tra i due filosofi non può che condurre, in ultimo, a una critica delle implicazioni storico-politiche della filosofia heideggeriana. Ancora una volta – anche se per la prima volta

---

<sup>581</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 69 [tr. it., cit., p. 93].

<sup>582</sup> Ivi, p. 70 [tr. it., cit., p. 94].

<sup>583</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>584</sup> Ivi, p. 72 [tr. it., cit., p. 97].

<sup>585</sup> Ivi, p. 73 [tr. it., cit., p. 98].

<sup>586</sup> Ivi, p. 74-75 [tr. it., cit., p. 99].

rivolgendosi al pubblico americano –, Löwith chiude la propria analisi svelando il legame profondo che sussiste tra il decisionismo e la catastrofe europea:

Quando in Germania il 1933 divenne l'‘attimo’ decisivo, Heidegger si impose con decisione nella situazione storico-universale assumendo molto energicamente la “guida” dell'Università di Friburgo. Questo ‘coinvolgimento’ politico con gli eventi effettivi del “tempo”, che non è semplicemente identico al nostro sé individuale, anche se a volte può sembrare che vi si avvicini, non era, come pensavano gli ingenui, una deviazione dal percorso principale della sua filosofia, ma una conseguenza del suo concetto di esistenza storica, che riconosce soltanto verità relative all'Esserci proprio e fattuale e, dunque – rispetto all'esistenza stessa di Heidegger – al “poter-essere tedesco” [*deutsches Seinkönnen*]. Attraverso questa radicale temporalizzazione della verità e dell'esistenza, Heidegger ha avuto il merito involontario di rendere la questione dell'‘eterno’ più complessa, ma anche di richiamarla all'attenzione. Lo stesso merito può essere riconosciuto agli eventi del tempo, con lo spirito del quale Heidegger è essenzialmente in linea. Uno spirito che è stato descritto nel modo più diretto dalle parole di Nietzsche, quando affermò che dopo la caduta del cristianesimo e della sua morale “nulla è più vero”, ma “tutto è permesso” – cioè ogni cosa che l'uomo può assumere su di sé e permettersi di fare.<sup>587</sup>

Nel *Final Chapter* dello scritto, dunque, Löwith tira le somme di quanto detto ritornando sulla distanza che separa Heidegger da Rosenzweig. Quest'ultimo è «nella felice posizione di poter difendere la Stella di Davide dell'eterna verità nel mezzo del tempo»<sup>588</sup>, mentre Heidegger, spezzando intenzionalmente e radicalmente una concezione del tempo che si era protratta dall'antica Grecia fino a Hegel – quella concezione del tempo che egli stesso definiva «presenzialità», «*ousia* o *parousia*» –, rinunciava a ogni possibilità di mantenere un contatto con la verità eterna, di fatto compiendo fino alle estreme conseguenze il destino di

---

<sup>587</sup> Ivi, p. 75 [tr. it., cit., p. 99]. La traduzione italiana è nostra. Il testo tedesco, infatti, viene in questa parte molto modificato da Löwith, così da adattarlo alle posizioni cosmologiche assunte sul finire degli anni '50. Riportiamo qui la versione modificata: «Quando in Germania il 1933 divenne l'‘attimo’ decisivo, Heidegger si impose con decisione nella situazione storico-universale assumendo la guida dell'Università di Friburgo, e paragonò l'Esserci di *Essere e tempo* all'Esserci ‘tedesco’. Questo ‘servizio’ politico reso all'effettivo storicizzarsi del tempo, cui corrisponde di recente il costante riferimento all'“era atomica” non era, come pensavano gli ingenui, una deviazione rispetto alla linea di *Essere e tempo*, ma una conseguenza del concetto di Esserci umano come esistenza storica e temporale, che riconosce soltanto verità temporali relative all'Esserci-sempre-proprio e al suo poter-essere. Attraverso questa radicale temporalizzazione della verità e dell'esistenza, l'autore di *Essere e tempo* ha avuto il merito involontario di far nuovamente sentire, in tutto il suo peso, la questione del suo contemporaneo ebreo riferito a un essere eterno – un Dio eterno oppure, anche, un mondo perenne, senza inizio né fine». K. LÖWITH, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, cit., p. 98 [tr. it., cit., p. 99]. Di questa seconda versione, si vedrà meglio in seguito. È particolarmente interessante sottolineare la parte conclusiva, in cui la questione dell'eterno viene declinata in termini cosmologici.

<sup>588</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 76 [tr. it., cit., p. 100].



secolarizzazione interno al cristianesimo stesso. «Rovesciando il principio biblico, secondo cui è soltanto la verità che ci rende liberi, in una conferenza sull'essenza della verità Heidegger si è spinto a dire che soltanto la libertà ci rende veri»<sup>589</sup>.

Come dicevamo, tuttavia, in questo saggio Löwith mette in gioco sé stesso, e dunque si confronta in prima persona con il problema, risollevato da Heidegger in tutta la sua portata, della difficoltà di guadagnare un riferimento eterno. Scrive infatti che alla «sfida» di Heidegger non si può replicare semplicemente indicando delle verità assolute, a ben vedere neanche la matematica può sfuggire all'esistenzialismo, come dimostra – e certamente qui Löwith è anche ironico – il caso di Oscar Becker, l'ex-amico e compagno di studi che, prima di sposare la causa del nazionalsocialismo, aveva pubblicato una *Mathematische Existenz* in piena linea heideggeriana. Neanche Rosenzweig però in questo può essere seguito fino in fondo da Löwith, il quale, non senza rammarico, scopre le carte del proprio weberiano disincanto, riconoscendosi incapace non soltanto di essere ebreo o cristiano, ma anche di essere un «pio pagano»<sup>590</sup>. «La sfida di Heidegger potrebbe essere vinta solo se anche per noi fosse certo, come per Rosenzweig, che ci sono una volta e per sempre solo tre risposte possibili alla domanda: chi sei? Vale a dire: pagano, ebreo o cristiano. Per tutti coloro, tuttavia, che non sono né pii pagani, né ebrei religiosi, e che sono cristiani solo come 'si' è cristiani al giorno d'oggi – cioè consumando i residui di un'eredità senza essere in grado di rinnovarla nuovamente – la questione di Rosenzweig rimane senza risposta»<sup>591</sup>. Nemmeno Kierkegaard e Nietzsche, gli unici che «nella modernità» hanno «seriamente tentato di ricondurre l'eternità – del *cosmos* fisico e del Dio biblico – nella vita degli uomini», sono riusciti a rispondere in modo soddisfacente a tale questione. Delle loro posizioni infatti, «ciò che è immediatamente convincente non è l'eternità alla quale essi aspirano, bensì la critica del tempo da cui entrambi muovono»<sup>592</sup>. Detto altrimenti e con le nostre parole: entrambi sono rimasti troppo vincolati al loro tempo per riconoscere che qualcosa di veramente eterno non ha bisogno di essere rinnovato.

Prima di concludere l'analisi di questo importante saggio, tuttavia, è opportuno fissare alcune considerazioni. Certamente, lo si è visto soprattutto nella parte finale, Löwith ha chiari, a quest'altezza cronologica, tutti i termini della questione del rapporto tra la storia e l'eterno.

---

<sup>589</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>590</sup> Su questo si vedano anche le pagine, molto istruttive, di Calabi. Cfr. L. CALABI, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008, pp. 80-83.

<sup>591</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 76 [tr. it., cit., modificata pp. 100-101]

<sup>592</sup> Ivi, pp. 76-77 [tr. it., cit., p. 101].

Si potrebbe anzi dire che questa è ormai senza alcun dubbio la questione principale di tutto il suo percorso filosofico. Allo stesso tempo, però, la conclusione di questo scritto – nella sua versione inglese del 1942 – è del tutto aporetica: nessuna delle tre possibili risposte di Rosenzweig può soddisfare Löwith, né l'ebraismo, né il cristianesimo e né il paganesimo. Quest'ultima possibilità, tuttavia, è quella sulla quale in futuro Löwith insisterà maggiormente, come del resto si può vedere nella versione tedesca di questo stesso saggio, scritta – lo ricordiamo ancora – nel 1958. Poiché però non vogliamo anticipare questioni ancora lontane nello sviluppo del pensiero löwithiano, e poiché non abbiamo intenzione di ripeterci, ci limitiamo per ora a dire che nella versione tedesca questa aporeticità sarà ricompresa all'interno del quadro più generale di una positiva attitudine allo scetticismo, là dove «lo scettico è l'unico intellettuale assennato nel senso letterale della parole e che ci vede da vicino [*nachsehen*] (*skeptomai*), è l'unico che crede che si possa ancora sapere qualcosa – e che si possa anche non-sapere»<sup>593</sup>. Sul rapporto che Löwith individua tra questa accezione dello scetticismo inteso come *Nachsehen* e il sapere cosmologico o – più in generale – tra la vista [*Sicht*] e la fede [*Glaube*] come modalità di relazione tra Dio, uomo e mondo, ci riserviamo di tornare dopo aver ulteriormente sviluppato la ricostruzione cronologica del suo pensiero.

### 2.2.2 – Coscienza storica e storicismo. Löwith, Voegelin, Strauss

Intorno alla metà degli anni '40, quando si è ormai stabilmente trasferito a Hartford, Löwith scambia una serie di lettere con Eric Voegelin e Leo Strauss di particolare interesse. Mentre nel primo caso si tratta di una nuova conoscenza, occasionata molto verosimilmente dalla volontà di Löwith di uscire dall'isolamento intellettuale cui la condizione accademica americana lo aveva di fatto costretto, nel caso di Strauss il carteggio riprende nel 1946 dopo un'interruzione di circa dieci anni. A giudicare tuttavia dalla lettera del '46, che segna, per così dire, la ripresa, è lecito pensare che i due fossero comunque rimasti in contatto durante questo periodo, e che dunque la lacuna sia da ricondurre a una scomparsa di materiale, piuttosto che a una reale sospensione dei contatti tra i due amici. Ad ogni modo, la possibilità di tornare a utilizzare il

---

<sup>593</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, cit., p. 101 [tr. it., cit., p. 102].

carteggio privato con Strauss come strumento per indagare cosa si nasconde dietro al pensiero che Löwith espone nei lavori pubblicati – l’occasione, si potrebbe dire, di sbirciare dietro le quinte –, costituisce un sostegno davvero prezioso in termini ermeneutici, specialmente se a questo si aggiunge il più esile – ma non per questo meno ricco – scambio con Voegelin. Attraverso questi confronti Löwith ha infatti l’opportunità di chiarirsi le idee circa i temi più delicati della sua riflessione: natura e storia, modernità e classicità, azione politica e contemplazione teoretica.

Diamo dunque avvio alla nostra analisi partendo dallo scambio con Voegelin, che precede cronologicamente la ripresa di quello con Strauss. La prima delle lettere pervenute è spedita da Löwith il 14 novembre 1944 e riguarda la proposta di scrivere insieme un libro su Nietzsche. Su suggerimento di Erich Hula<sup>594</sup>, amico comune a Löwith, Voegelin e Strauss, Löwith aveva infatti in quei giorni letto un saggio di Voegelin su Nietzsche, *Nietzsche, the Crisis and the War*, dal quale era rimasto sinceramente impressionato. Di qui la proposta di un volume scritto a quattro mani che presentasse, distintamente, le due rispettive interpretazioni dell’autore. Sebbene il progetto non venne mai concretamente realizzato, a partire da Nietzsche i due pensatori ebbero modo di confrontarsi su temi particolarmente rilevanti per la nostra ricerca. L’opinione di Voegelin su Nietzsche è ben restituita da questo passo:

Il problema di Nietzsche mi sembra consista in ciò, che egli ha vissuto come nessun altro questo crollo in tutta la sua dimensione, ma che tuttavia la sua risposta a questa esperienza non è stata il ritiro, ma l’avventura forsennata dell’iniziazione di una nuova «civilizzazione» (dello stesso rango del cristianesimo), fondata sulle forze della sua personalità. Questa avventura, quella di nominarsi il Cristo della nuova civilizzazione dei prossimi millenni, è affascinante per la sua demonicità; è illuminante perché spalanca le

---

<sup>594</sup> Erich Hula (1900-1987) fu un intellettuale austriaco formatosi alla scuola di H. Kelsen a Köln. Fuggito negli States nel 1938, si occupò principalmente di diritto e scienze politiche alla *New School for Social Research* di New York, dove, fino al 1967, tenne la cattedra di *Political science*. Poco dopo il suo arrivo negli Stati Uniti divenne membro del comitato editoriale della rivista *Social Research*, sulla quale anche Löwith pubblicava con regolarità (questi gli articoli più importanti pubblicati da Löwith in tale rivista: *The theological background of the philosophy of history*, 1946; *Heidegger: problem and background of existentialism*, 1948; *Nature, history, and existentialism*, 1952; *Man's Self-alienation in the Early Writings of Marx*, 1954). Ben integrato nel circolo degli intellettuali ebrei emigrati, Hula conobbe verosimilmente Löwith dapprima attraverso la rivista, e poi personalmente a New York. Oltre a ciò, è curioso il fatto che per un certo periodo furono vicini di casa in Vermont, dove entrambi trascorrevano le vacanze estive. Testimonianza di ciò può trovarsi in una lettera dei primi anni '50 in cui Löwith cerca di subaffittare proprio a Strauss la sua «casetta estiva di Weston»: «del tutto arredata, *complete privacy* e gli Hula come vicini poiché, naturalmente, non vanno a Vienna. Prezzo: 350 dollari *for the whole season*, da giugno fino a settembre *inclusive*, e, se lo desidera, anche più a lungo. Mi sembra *very reasonable!*». L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 678 [tr. it., cit. p. 164]. Per quanto riguarda le informazioni relative alla vita e alla produzione intellettuale di E. Hula, cfr. A. BRECHT, *Erich Hula. Some Remarks on the Man and his Work*, in «*Social Research*», 38, 2, 1971. Il numero fu interamente dedicato al pensiero di Hula, in occasione dei suoi settant’anni.

profondità verso cui procede il crollo e mostra le profondità di cui il rinnovamento ha bisogno, ma nel risultato mi sembra – per lo meno nella prospettiva del nostro tempo – il colpo a vuoto di un megalomane. Il centro di questo tentativo è la dottrina del ritorno.

E poco dopo aggiunge:

La dottrina del ritorno appartiene – detto con linguaggio di scuola – all’insegnamento delle antinomie dell’infinito. A me pare che i problemi di questa creazione finita e dell’infinita ripetizione siano stati già esaurientemente trattati nell’ambito dell’analisi del problema della creazione di Agostino, nell’analisi del problema della predestinazione e del libero arbitrio in Agostino e Tommaso, in Occam e da ultimo in Kant. [...] Si tratta di un «problema limite» e un’immobilizzazione dogmatica del problema dialettico dal lato del finito o da quello dell’infinito è inammissibile. Detto di nuovo con il linguaggio di scuola: la dottrina del ritorno a me pare una fissazione dogmatica, nella quale non ci si può lasciare coinvolgere in termini critico-filosofici.<sup>595</sup>

La risposta di Löwith è perfettamente in linea con la sua interpretazione in chiave volontarista del pensiero nietzschiano. Scrive infatti: «che Nietzsche non abbia mai ponderato chiaramente le antinomie dell’infinito è del tutto vero. Tuttavia, nella sua dottrina dell’eterno ritorno io vedo più di un’inammissibile ‘fissazione dogmatica’. La sua sventura era appunto che egli, come erede di esperienze cristiane, non poteva attenersi alla sua ‘ispirazione’ con l’ingenuità antica, ma doveva necessariamente fissarla come una decisione di volontà»<sup>596</sup>.

Viene ora l’aspetto a nostro avviso più interessante dello scambio. Pur sottolineando, come si è visto, il problema del decisionismo, Löwith presenta a Voegelin un Nietzsche che ha sostanzialmente il merito di aver rinvenuto nel cristianesimo il germe della decadenza europea. Un Nietzsche, dunque, cui dev’essere riconosciuto il merito di aver provato – certo, in modo fallimentare per le varie contraddizioni rilevate dallo stesso Löwith di cui si è detto – a risanare lo spirito occidentale dalla sua «malattia».

Io non comprendo a pieno cosa Lei intenda con «esperienza spirituale della Trascendenza»<sup>597</sup>. Se Lei con ciò intende l’oltrepassamento di ogni datità naturale, allora

---

<sup>595</sup> K. LÖWITH, E. VOEGELIN, *Briefwechsel*, hrsg von P. J. Opitz, in «Sinn und Form», 6, 2007, pp. 771-772 [tr. it. parziale a cura di G. Fazio, *Dialogo sulla fine della storia*, in «Micromega», 8, 2010, p. 214].

<sup>596</sup> Ivi, p. 775 [tr. it., cit., p. 216].

<sup>597</sup> Il riferimento è qui evidentemente all’interpretazione voegeliniana del rapporto tra Nietzsche e i totalitarismi. Come spiega infatti Fazio: «Nella sua opera Voegelin attacca l’autocomprensione della modernità da un altro punto di vista rispetto a quello di Löwith: egli interpreta la genesi e l’evoluzione storica della modernità come il

Nietzsche è estremamente trascendente, non però in vista di un vago trascendere jaspersiano, ma verso una meta determinata, non cristiana, denominata «mondo dionisiaco». Per raggiungere questa meta egli deve effettivamente poter *dimenticare*, come l'«Io sono» del fanciullo cosmico nella terza trasformazione. Di solito i problemi vengono risolti in quanto semplicemente perdono d'interesse e di rilevanza, cadono di fatto in dimenticanza. Ma Nietzsche ha ricordato in maniera così consapevole la storia del cristianesimo e il suo problema, da doverlo dimenticare attivamente per crearsi una strada libera per ciò che è storicamente nuovo.<sup>598</sup>

A questa considerazione circa la possibilità prospettata da Nietzsche di «dimenticare» il cristianesimo, Löwith aggiunge una nota di grande rilievo:

E perché dovrebbe essere impossibile o insensato retrocedere dietro il già raggiunto e il raggiunto stadio di coscienza e *ri-tradurre*, per esempio, con Nietzsche l'uomo nel testo originario della «natura»? Insensati sono questi tentativi (come per esempio quello di N., di D. H. Lawrence, di L. Klages eccetera) solo se si presuppone che il minimo di progresso – la «continuità» – sia il sottile filo conduttore lungo il quale la storia deve scorrere. In realtà però nel processo storico viene continuamente ogni volta tanto dimenticato quanto ricordato.<sup>599</sup>

Questa nota ci porta a ragionare su due questioni: in primo luogo, testimonia una forte incertezza da parte di Löwith, a questa altezza cronologica, tra la possibilità o meno di un ritorno *reale* alla coscienza pre-cristiana; detto altrimenti, alla possibilità di «dimenticare» il cristianesimo a partire da una presa di coscienza storico-critica che, pur avendo le sue radici nella modernità, sia in grado per così dire di scavalcarla e tornare alla concezione greca –

---

trionfo della gnosi. Voegelin fissa l'essenza della gnosi nella tensione a 'immanentizzare il significato dell'esistenza', cioè a includere la trascendenza nell'esistenza dell'uomo, e a perseguire con ciò l'idea di 'autoreddenzione'. Su questa base egli individua il tratto gnostico del moderno nella tendenza a vincolare tutte le forze umane all'impresa della salvezza attraverso l'azione immanente nel mondo. Al limite estremo di questa tendenza stanno per Voegelin gli esperimenti politici totalitari del XX secolo, in cui si compie il duplice processo nichilistico di autodivinizzazione dell'uomo e di ridivinizzazione della società» G. FAZIO, *Presentazione di Dialogo sulla fine della storia*, cit., p. 208. Alla luce di questa interpretazione storico-filosofica devono essere comprese le parole di Voegelin quando afferma che «[...] la vita dell'anima di Nietzsche soffriva di quella singolare infermità che io ho denominato l'assenza di esperienza della trascendenza (esperienza della trascendenza nel senso agostiniano dell'*intentio animi* verso Dio)». K. LÖWITH, E. VOEGELIN, *Briefwechsel*, cit., p. 772 [tr. it., cit., p. 214]. Chiaramente Löwith non poteva comprendere a pieno, come del resto confessa, il senso della formula di Voegelin, ma questo è relativamente irrilevante ai nostri fini.

<sup>598</sup> Ivi, pp. 775-776 [tr. it., cit., pp. 216-217].

<sup>599</sup> Ivi, p. 777 [tr. it., p. 217].

naturale e non storica – del reale. In secondo luogo, apre la sterminata questione circa ciò che si potrebbe definire l'essenza stessa della storia e, conseguentemente, il suo senso.

La risposta di Voegelin si concentra infatti proprio su questo delicato – ma quanto mai urgente – tema: «Concordo con lei sul fatto che non è impossibile – in un senso meramente fattuale – che la storia si sviluppi abbandonando gradi di coscienza raggiunti e tornando 'indietro'; tuttavia, io ritengo che per un individuo non è sensato compiere un passo del genere con coscienza, perché non saprei che cos'altro può significare la parola 'senso' nello sviluppo storico se non 'ascesa comprensibile nei gradi di coscienza'. In termini di definizione, un 'passo indietro' significherebbe per me una 'caduta' da un grado di coscienza raggiunto: ciò che sempre rappresenterebbe il fondamento di un'irruzione di insensatezza»<sup>600</sup>. E poco dopo:

Il problema mi sembra culmini nella questione di cosa si deve intendere per storia: si deve ancora chiamare storia un processo se da esso viene espunto ciò che è specifico della storia nell'era cristiana, la sua sensatezza lineare? Che cosa rimarrebbe in questo caso della storia se non 1) una storia pragmatica particolare (Tucidide) 2) l'universalismo che si riduce ad annalistica enciclopedica e 3) legalità generali, che si rendono visibili nei decorsi particolari (Spengler, Toynbee)? A questo livello l'autentica visione universale non sarebbe più storica ma necessariamente naturale (e in ciò Nietzsche mi sembra del tutto conseguente); l'eterno ritorno è infatti una categoria cosmologica, non è affatto una categoria storica. Che interesse dovrebbe ancora avere in generale la storia a questo livello? Sia essa critica, monumentale o antiquaria – nessuna delle quali a parer mio rappresenta l'autentico interesse alla storia della concezione cristiana. Peraltro, mi sembra che noi non siamo approdati effettivamente al punto della fine della storia. Come Lei ha evidenziato in maniera pregevole, la natura e il ritorno di Nietzsche possono essere compresi in termini significativi solo nel quadro del contro-movimento al cristianesimo: presuppongono quindi ancora quest'ultimo per la loro interpretazione.<sup>601</sup>

Emergono qui tutti i punti di distanza tra Löwith e Voegelin. L'argomento principale avanzato da Löwith è che il concetto di storia non si esaurisce necessariamente nei termini in cui il cristianesimo lo ha delineato, individuandone gli elementi specifici nella linearità e nella teleologia. Esempi di un modo «naturale» di pensare la storia vengono trovati da Löwith in Hölderlin e Goethe, sebbene anche in questo caso è manifesta la difficoltà di Löwith di presentare in termini *positivi* l'alternativa cui vorrebbe accedere:

---

<sup>600</sup> Ivi, p. 778 [tr. it., p. 218].

<sup>601</sup> Ivi, p. 779 [tr. it., p. 219].

Lei afferma nella Sua lettera che sarebbe insensato retrocedere *consapevolmente* ad un grado di coscienza storicamente precedente. [...] Ma già un fenomeno così isolato come Hölderlin – e in altro modo anche Goethe – mostra come la coscienza *storica* cristiana non costituisca l'intera coscienza e la sua parte più fondamentale ma solo un derivato cristiano, come tale esposto effettivamente ad una possibile caduta. Se si assume che non esiste *nessuna* «anima *naturaliter* Christiana» [...] e che invece ben esiste un'anima *naturaliter pagana*, ciò potrebbe significare che la considerazione della storia di un Erodoto o di un Tucidide è essenzialmente più naturale e vera di tutte le «teologie della storia» cristiane e di tutte le filosofie della storia che ne derivano. Il guaio è soltanto che la considerazione naturale della storia è indubbiamente per noi pre- o post- «storica», ma non è tale in sé stessa. Lei esige troppo in generale e da Nietzsche in particolare se pretende che il testo fondamentale [della natura], sia esposto in maniera *ingenua* – ma come potrebbe egli riuscire a fare questo dopo 2000 anni di cristianesimo, ovvero, dopo duemila anni di «interpretazioni» cristiane del testo fondamentale? Da un punto di vista puramente storico e formale oggi *tutto* indubbiamente è «cristiano», inclusa la scienza, l'ateismo e l'anticristianesimo, ma di principio ciò che è precristiano è sempre presente, è sempre efficace ed è sempre costante come lo è tutto ciò che è «naturale»: non è in alcun modo una mera *preparatio* al Cristianesimo. Lei afferma che il compito sarebbe quello di attraversare la dimensione di Nietzsche e progredire verso un nuovo grado di coscienza – ma perché dovrebbe essere un grado nuovo o più elevato? Non potrebbe essere il vero grado di coscienza, l'antico o meglio (con Burckhardt): l'uomo come è *sempre* stato, come era e come sempre sarà? La mancanza di sensatezza lineare nella storia non significa che la storia cessa, ma solo che cessa una determinata interpretazione della storia.<sup>602</sup>

È chiaro qui il proposito löwithiano di decostruire dall'interno la coscienza storica cristiana, cioè di mettere in luce come la concezione della storia del cristianesimo sia un fenomeno a sua volta storico e dunque contingente – «come tale esposto effettivamente a una possibile caduta» –, mentre l'uomo, per così dire, naturale, è originariamente pagano. La concezione della storia di un Erodoto o di un Tucidide sarebbe così «più naturale e vera di tutte le 'teologie della storia' cristiane e di tutte le filosofie della storia che ne derivano. Il guaio è soltanto che la considerazione naturale della storia è indubbiamente per noi pre- o post- 'storica', ma non è tale in sé stessa». È però altrettanto chiaro che qui Löwith sta di fatto «sperimentando», mettendo a parte l'amico di possibilità di cui egli stesso non è del tutto convinto. Al di là del «ritorno» a

---

<sup>602</sup> Ivi, pp. 782-783 [tr. it., p. 221].

Burckhardt che emerge dalla conclusione della lettera – testimonianza della costante difficoltà da parte di Löwith di consegnarsi interamente alla dottrina nietzschiana –, il problema principale con cui Löwith deve confrontarsi, e che ancora non gli permette di assumere una posizione netta, risiede a nostro avviso nella fortissima tensione che attraversa il rapporto tra coscienza storica e storicismo. L'idea per cui il cristianesimo sia un fenomeno storico e come tale destinato a perire, anche se di fatto presentata in chiave antistoricista, si avvicina moltissimo a una posizione a sua volta storicista – come del resto Strauss, in altro contesto, non mancherà di fargli notare –; allo stesso tempo però Löwith si rende conto ben presto della difficoltà di «tornare indietro», o semplicemente di «dimenticare» il cristianesimo, *a fortiori* se tale sforzo di superamento – o ritorno – presuppone a sua volta un approfondimento critico della medesima coscienza storica che si dovrebbe superare.

Tenendo conto di queste difficoltà e circolarità, il carteggio con Strauss costituisce un vero punto di svolta. La posizione di Löwith sembra infatti qui assumere piena coscienza dell'impossibilità di «tornare indietro», quasi come se il confronto con Voegelin gli fosse servito a convincersi dell'irrealizzabilità della tesi che lui stesso in quell'occasione proponeva. Lo scambio con Strauss riprende con una lettera del 14 agosto 1946 in cui Löwith si complimenta con l'amico per lo scritto *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, dove egli criticava lo scritto di John Wild *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Il dibattito che sorge tra i due in merito a questo testo è di estremo interesse per comprendere l'evoluzione della riflessione löwithiana. Come giustamente sottolinea Löwith nella lettera citata, il «problema principale»<sup>603</sup> che muove tutta la critica straussiana al testo di Wild è il rapporto tra «*filosofia e verità storica*»<sup>604</sup>. Tutta la prima parte del suo scritto è infatti volta a presentare i termini della critica, che sostanzialmente si rivolge contro l'impianto metodologico del volume di Wild, dal quale scaturiscono poi necessariamente tutte le inaccettabili – nel carteggio Strauss è anche più severo<sup>605</sup> – interpretazioni contenute nel testo. Wild infatti intende recuperare Platone al fine di servirsene come guida per illuminare le difficoltà del proprio tempo, senza però problematizzare adeguatamente – almeno non nei termini in cui Strauss avrebbe ritenuto opportuno che lo facesse – la distanza storica che separa il Novecento dal mondo classico, e dunque senza curarsi di distorcere la dottrina platonica stessa. Anche se presa da un'angolazione differente, la questione che ne viene fuori è molto

---

<sup>603</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 659 [tr. it., cit. p. 134].

<sup>604</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>605</sup> «Se posso tornare di nuovo al mio articolo, l'ho scritto in realtà per gli *studenti*. Volevo mostrare loro un caso esemplare di *quale* porcheria [*Mist*] venga decantata dagli idioti del *New York Times*, *Tribune*, ecc., per renderli un poco più prudenti». Ivi, p. 663 [tr. it., cit., p. 139].



simile a quella toccata nel carteggio con Voegelin, poiché, come sostiene Strauss, «riguarda la legittimità dell'approccio moderno in tutte le sue forme, in quanto distinto dall'approccio classico. Essa ripropone, dopo più di un secolo di silenzio, la questione nota come la *querelle des anciens et des modernes* [...]»<sup>606</sup>. Wild, nello specifico, pare assumere una posizione in merito più incline a favorire gli antichi, se non fosse che in realtà il suo stesso proposito di attualizzare Platone tradisce la provenienza radicalmente storica, e dunque moderna, dell'impostazione. Si presenta qui allora nuovamente il problema dello storicismo, come del resto Strauss non manca di sottolineare esplicitamente:

Lo storico medio del nostro tempo non è tanto un discendente spirituale di Hegel stesso, quanto dello storicismo novecentesco. Lo storicismo assume che ogni epoca abbia un accesso egualmente "immediato" alla "verità", e dunque rifiuta di giudicare il pensiero del passato in riferimento alla "verità" del proprio tempo. La sua intenzione è di comprendere, dice, il pensiero di Platone esattamente come Platone stesso lo intendeva, o comunque di interpretare le affermazioni di Platone con uno sguardo che abbia come riferimento non il pensiero moderno, ma il suo stesso pensiero. Non è tuttavia strutturalmente capace di mettere in pratica questo proposito. Esso assume che, parlando in generale e *ceteris paribus*, il pensiero di ogni epoca sia ugualmente "vero", perché ogni filosofia è essenzialmente espressione del proprio tempo; e rende quest'assunzione la base della sua interpretazione della filosofia classica. Ma la filosofia classica, che affermava di professare *la verità*, e non solamente la verità della Grecia antica, non può venire compresa sulla base di quest'assunzione.<sup>607</sup>

Il punto di Strauss viene chiarito poi ancora meglio e inequivocabilmente in nota: «Secondo una prospettiva oggi molto popolare, la tesi storicista può essere dimostrata dalle evidenze storiche: esse dimostrano che ogni dottrina filosofica è "relativa" al proprio "tempo". Se anche così fosse, non ne conseguirebbe nulla, dal momento che la "relatività" di una dottrina al proprio "tempo" è essenzialmente ambigua e non implica necessariamente la dipendenza della dottrina dal suo "tempo"; un'epoca specifica può essere stata particolarmente favorevole per la scoperta *della verità*»<sup>608</sup>.

Qui lo scambio si fa interessante. Löwith infatti commenta nella lettera:

---

<sup>606</sup> L. STRAUSS, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», 3, 13, 1946, p. 326.

<sup>607</sup> Ivi, pp. 330-331.

<sup>608</sup> *Ibidem*.

Evidentemente nel mio seminario sono diventato già così elementare e misero che semplicemente non capisco la sua ultima frase del primo capitolo. Dov'è il *misleading*?<sup>609</sup> E la sua distinzione delle epoche storiche (nota 3), secondo la vicinanza alla verità e alla sua forma, è appunto ancora una riflessione *storica*, così che la sua tendenza alla destoricizzazione di principio della domanda sulla verità è, in realtà, ancora un accesso moderno; in questo modo lei, proprio come Heidegger, non può arrivare allo scopo senza una “decostruzione” storica. Non posso inoltre capacitarci come lei, proprio in quanto filosofo politico, possa davvero credere che le discussioni di Platone sul bene e sul giusto possano essere assolutamente vere senza un riferimento storico a una *polis* non più esistente. Che Wild, come altri migliaia, modernizzi Platone senza cognizione e gusto, non essendo, in realtà, minimamente interessato alla sua dottrina ma alle obsolete chiacchiere politiche del momento sulla “democrazia” e sullo Stato “totalitario”, non impedisce che ogni *autodistinzione* dei “moderni” dagli antichi Greci, o anche dagli antichi cristiani, sia appunto una distinzione moderna, la cui “Verità” in primo luogo e in particolare consiste nello stato di cose così ben formulato da Nietzsche: “moderno” è ciò che «non sa che pesci prendere».<sup>610</sup>

Questa obiezione di Löwith è tutt'altro che semplice, almeno a nostro avviso. L'idea fondamentale che sembra trasparire da queste parole è che, comunque ci si ponga, non si può non essere moderni, ed è questa un'occasione per inquadrare da vicino l'evoluzione della riflessione löwithiana circa il rapporto che sussiste tra la critica dello storicismo e la coscienza storica. Provando ad approfondire, da questo passo sembra che Löwith sia giunto alla conclusione che qualsiasi ragionamento che tenga conto della prospettiva storica – come quelli di Strauss e di Heidegger, i quali, semplificando, concepiscono lo svolgersi del tempo come un progressivo decadimento dall'epoca aurea della Grecia antica –, dunque che abbia come base una concezione unitaria della storia, è un ragionamento moderno che utilizza un «approccio moderno» al problema filosofico. Emerge nuovamente in tutta la sua portata la questione di fondo, cioè la difficoltà – apparentemente l'impossibilità – di uscire dal paradigma storicista. Non è un caso infatti se Strauss, come avevamo anticipato, proprio in ragione di queste considerazioni accusa a sua volta Löwith di essere un perfetto storicista. La questione è particolarmente sottile, essendo i punti di vista dei due autori per certi aspetti molto vicini, come ancora nota Strauss: «È stupefacente che noi, che fino a un certo punto ci intendiamo molto

---

<sup>609</sup> Questa è la frase di Strauss cui Löwith fa riferimento: «L'insistenza sulla fondamentale tra filosofia e storia – differenza per la quale la filosofia sta o cade – può molto probabilmente, nella situazione attuale, essere fuorviante, per non dire pericolosa, per la filosofia stessa». Ivi, p. 332.

<sup>610</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 659 [tr. it., cit. p. 134].

bene, oltre di esso ci si capisca così poco – è stupefacente soprattutto considerando l'importanza delle cose in cui ci capiamo»<sup>611</sup>. Il punto di Strauss è ben riassunto da lui stesso nel momento in cui risponde all'obiezione dell'amico circa la vicinanza del mondo antico alla verità: «Allora, per un momento, supponga che a causa di un ostacolo *accidentale* (l'imbarbarimento moderno) si debbano imparare di nuovo per prima cosa gli elementi fondamentali della filosofia; questa possibilità del puro *apprendere* non si dà nel nostro mondo nella cosiddetta filosofia, mentre ciò a cui propriamente ambisce lo storico moderno può riuscire solamente se egli si comporta in modo del tutto recettivo con l'intenzione di capire»<sup>612</sup>.

Per capire questa considerazione di Strauss si deve ricorrere ad altri suoi scritti dello stesso periodo, quali ad esempio *Filosofia politica e storia*, che appare del resto nello stesso anno di questo scambio, in cui egli avanza l'idea per cui lo storicismo non si può superare con mezzi moderni, cioè dall'interno della prospettiva storica.<sup>613</sup> Nella stessa lettera appena citata scrive infatti: «La modernità non si può superare con mezzi moderni, ma solo in quanto noi siamo ancora *esseri naturali con un intelletto naturale*»<sup>614</sup>. Questo punto è fondamentale, poiché apparentemente molto vicino alla posizione che Löwith rivendicava per sé nel confronto con Voegelin. Per Strauss il problema è che l'ipertrofia storica data dalla modernità ha negato l'accesso al vero – come era invece per i Greci – cosicché se la filosofia novecentesca volesse realmente accedervi, l'unico modo possibile sarebbe il recupero dell'autentica dottrina classica: «Gli strumenti di pensiero dell'intelletto naturale, tuttavia, sono andati per noi perduti, e gente semplice come me non li può riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *apprendere* dagli antichi»<sup>615</sup>. Dunque per Strauss la critica del relativismo storicista consiste nel riconoscere la realtà di *una* verità filosofica, perduta con la modernità, e nel conseguente sforzo ermeneutico di recupero del pensiero antico.

Löwith sembra ora invece critico di questa posizione. Differentemente da quanto poteva sembrare dal carteggio con Voegelin, in cui appunto si interrogava sulla possibilità concreta di «tornare indietro», egli ora non crede che basti prendere coscienza del “vizio” storico moderno per sospenderne i presupposti e tornare all'insegnamento classico. Il recupero della naturalità, nel caso dell'uomo, non può semplicemente mettere da parte la storia, deve piuttosto ricondurla

---

<sup>611</sup> Ivi, p. 666 [tr. it., cit., p. 144].

<sup>612</sup> Ivi, p. 661 [tr. it., cit., p. 136-137].

<sup>613</sup> Per un approfondimento del senso di quest'affermazione nel complesso dell'ermeneutica straussiana. Cfr. D. MANCA, *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XXI, 2019, 3, pp. 59-92, in particolare 76-77.

<sup>614</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 662 [tr. it., cit. p. 137].

<sup>615</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

alla sua matrice naturale: di nuovo, come nelle lettere degli anni '30, il discorso löwithiano propende a considerare la storia una componente naturale dell'uomo.

Qualsiasi cosa si possa dire contro le visioni storiche progressiste, la condivido; tuttavia, proprio nella misura in cui io stesso trovo che il cristianesimo abbia modificato radicalmente la “naturalità” antica. In un gatto o in un cane la “natura” torna di certo sempre a galla, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau, o a Nietzsche o al suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali, possa riuscire di ripristinare qualcosa di già esaurito nella tarda antichità. [...] Anche la “natura” di Goethe non è più quella antica; tanto meno riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam*, ma lo sono anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. [...] Lei ritiene che non sia possibile superare la modernità con mezzi moderni. Suona plausibile, tuttavia lo è solo con riserva, poiché anche il paziente e puro “*imparare*” non si svincolerà mai dai propri presupposti. Il disagio della modernità verso sé stessa, infine, è presente solo sulla base della coscienza storica, dell'essere al corrente di tempi altri e “migliori”; e dove questa coscienza va perduta – come nella generazione nata dopo il 1910 in Russia e in quella nata dopo il 1930 in Germania – la modernità non è più percepita come qualcosa da superare, al contrario.<sup>616</sup>

La critica di Löwith penetra dunque al cuore della questione: il presupposto stesso della critica straussiana allo storicismo – il «disagio della modernità verso sé stessa» – è possibile solo grazie alla coscienza storica moderna. Vi è dunque un vizio di forma, a giudizio di Löwith, che mina alla radice l'intera impalcatura teorica di Strauss. La portata dell'obiezione, del resto, è tale che lo stesso Strauss non la riconosce pienamente. Quello che può sembrare un fraintendimento è più verosimilmente un tentativo in buona fede di non accordare troppa importanza al problema sollevato dall'amico, rivolgendogli di contro – come si è detto – l'accusa di restare lui stesso vincolato a uno sguardo storicista:

Io penso veramente che lei, nel punto decisivo, non sia abbastanza *semplice, facile*, mentre io credo di esserlo. Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia; la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una conoscenza certa del tutto. Per lei la filosofia non è altro che l'autoconoscenza o l'autointerpretazione dell'uomo; sia chiaro: dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Questo significa, detto con Platone, che lei riduce la filosofia alle decorazioni interne della caverna di turno, della

---

<sup>616</sup> Ivi, pp. 664-665 [tr. it., cit., pp. 140-141].

caverna (= esistenza storica) che, di conseguenza, non può più essere vista *in quanto* caverna. Lei rimane vincolato all'idealismo=storicismo, così da interpretare la storia della filosofia in modo che essa confermi l'inevitabilità, da lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica l'oggetto della "filosofia" con la "concezione del mondo" e dunque rende la filosofia troppo dipendente, e in modo radicale, dalla "cultura" del momento.<sup>617</sup>

Per quanto sia in certo modo comprensibile, la critica straussiana non coglie nel segno. Accusare Löwith di restare vincolato allo storicismo significa, di fatto, non tenere conto di tutti i problemi fondamentali che muovono la sua filosofia e che abbiamo provato a restituire; significa semplificare illegittimamente una riflessione che dovrebbe al contrario essere riconosciuta e approfondita in tutte le sue sfaccettature. Restando alla metafora platonica chiamata in causa da Strauss, si potrebbe dire che Löwith – almeno in questi anni<sup>618</sup> –, consapevole dell'impossibilità di uscire dalla caverna – intesa qui come coscienza storica –, cerchi di rinvenire l'elemento di costanza intrinseco al mutare delle varie decorazioni della «caverna di turno», cioè la caverna in quanto tale e la natura degli uomini al suo interno.<sup>619</sup> Se dunque la critica di Strauss può risultare parziale, allo stesso tempo ci aiuta a orientare lo sguardo: se Löwith non crede più nella possibilità di neutralizzare il pregiudizio storico, ma è incline ad accoglierlo come dato, in cosa – e in che modo – egli può scorgere quella verità

---

<sup>617</sup> Ivi, p. 666 [tr. it., cit., p. 144]. Il rimando qui è al concetto straussiano di «seconda caverna», del cui uso nello scambio con Löwith Manca restituisce molto bene il senso: «La convinzione è che l'uomo moderno si trovi in una caverna più profonda di quella della naturale ignoranza da cui prendeva le mosse Socrate; si tratta della caverna delle tradizioni e dei pregiudizi sedimentatesi nel corso della storia. Perciò, per intraprendere quella ricerca della verità e della vita virtuosa in cui consiste l'attività filosofica propriamente detta, bisogna propedeuticamente ascendere dalla seconda alla prima caverna. Ciò rende necessario partire in epoca moderna dalla storia della filosofia. Quando Strauss obietta a Löwith di rimanere nella caverna dell'esistenza storica, non è dunque perché vorrebbe che l'amico abbandonasse l'analisi storico-filosofica, ma perché gli sembra che il suo modo di fare storia della filosofia non renda possibile la transizione dalla seconda alla prima caverna. Il punto, quindi, non è tanto il bisogno o meno della riflessione storica ma lo stile di tale riflessione e i suoi fini». D. MANCA, *Il disincanto del filosofo*, cit., p. 71.

<sup>618</sup> Come si è visto anche nello scambio con Voegelin, la posizione di Löwith sulla questione subisce in questo periodo costanti oscillazioni. Il confronto con Strauss, del resto, gli si rivelerà estremamente utile per guadagnare una prospettiva più stabile. Il risultato di questo scambio emerge forse nel modo più chiaro nel testo di una conferenza che Löwith avrebbe poi tenuto nel 1952, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*.

<sup>619</sup> Questo passo di *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* è chiarissimo in merito: «Ma il problema sta nel vedere se la nostra *moderna* coscienza storica, o lo storicismo, renda possibile una vera comprensione della natura della storia, ponendoci in una giusta relazione ad essa. Potrebbe anche darsi che la nostra comprensione storica della storia, anziché disvelare, oscuri l'autentica storicità degli eventi. Questa non è infatti disvelata solo perché noi l'interpretiamo in questo o quel modo, secondo i nostri pregiudizi ed in una limitata prospettiva. [...] Un avvenimento storico può esser guardato, allo stesso modo d'un quadro, da troppo lontano o da troppo vicino. Si può esser ciechi per la storia oppure soverchiamente penetranti e vedere allora in ogni evento la provvidenza divina, un progresso, un regresso, una crisi». K. LÖWITH, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, in *SS II*, p. 300 [tr. it. parziale, a cura di P. Chiodi, *Storia e storicismo*, in *Aa Vv, Il dibattito sullo storicismo*, a cura di F. Bianco, Il Mulino, Bologna 1978, p. 275-276].

esterna alla relatività storica che gli permetterebbe di elevarsi sopra la contingenza? Questa è forse la domanda principale che ci si dovrebbe porre nel momento in cui si affronta rigorosamente lo sviluppo del pensiero löwithiano in questi anni cruciali.

Sulla base di queste acquisizioni, maturate negli scambi con i due amici, intendiamo inquadrare lo sforzo löwithiano di ripercorrere a ritroso, da Burckhardt a Agostino e Orosio, le tappe che hanno permesso l'affermarsi nella modernità di un «pensiero storico smisuratamente allargato [*ein maßlos gewordenes historisches Denken*]»<sup>620</sup>; sforzo compiuto in *Meaning in History*, che proprio in questi anni cominciava a prendere forma. Come giustamente fece notare Habermas già nel 1963, la ricerca storica lì condotta, non dev'essere intesa – come invece è accaduto – come un semplice tentativo di criticare la secolarizzazione della fede giudaico-cristiana, bensì come un tentativo di «fondare la metacritica di tutta quella 'coscienza storica' che, dopo lunga preparazione teologica, era giunta ateisticamente al potere soltanto nel XIX secolo»<sup>621</sup>. Lo stesso Löwith, del resto, nell'intervento del 1952 cui si è accennato, dopo aver brevemente esposto la critica di Husserl allo storicismo per come egli l'aveva formulata in *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, avrebbe chiarito che «la difficoltà di una confutazione dello storicismo sta nel fatto che la sua 'cosa [*Sache*]' è la storia e non una proposizione matematica che 'vale' intemporalmente a prescindere dalle situazioni storiche. Fu la storia stessa, o meglio, il modo in cui noi oggi la intendiamo e interpretiamo, a generare lo storicismo; per poterlo quindi incontrare sul suo stesso terreno non bastano argomentazioni formali ma occorre una riflessione storica sul nostro pensiero storico»<sup>622</sup>. Questa precisazione è a nostro avviso dirimente, poiché è esplicitamente volta a legittimare la scelta metodologica – non esente dal rischio di circolarità emerso nei carteggi – di criticare lo storicismo «sul suo stesso terreno», quello della coscienza storica, appunto. È ancora quella del giovane Habermas una delle più autorevoli voci a sostenere che tra la produzione per così dire storiografica degli anni '40 e quella forse più immediatamente riconoscibile come filosofica degli anni '30 – per ragionare in termini di opere, tra le monografie su Nietzsche e Burckhardt e *Von Hegel zu Nietzsche* e

---

<sup>620</sup> Ivi, p. 307 [tr. it., cit., p. 281]. La formula usata, «*ein maßlos gewordenes historisches Denken*», costituisce la prima occorrenza dell'espressione che sarebbe poi divenuta famosa nella prefazione tedesca a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* – pubblicata l'anno successivo ma verosimilmente già pronta nel 1952 –, in cui il problema del senso della storia viene definito appunto come *maßlos*. Smisurato, dunque, nel senso etimologico di «privo di misura, privo di riferimento». Come sottolinea Barone, «secondo Löwith, la questione del senso della storia oggi risulta una questione 'smisurata' perché si è preso coscienza che il senso della storia immesso dall'ebraismo e dal cristianesimo va oltre la misura greca, rappresentata dalla concezione naturalistica del mondo, che è opposta alla concezione creazionistica del mondo propria degli ebrei e dei cristiani». S. BARONE, *Amor mundi. Karl Löwith oltre l'eredità teologica*, Marcianum Press, Venezia 2022, pp. 96 e ss.

<sup>621</sup> J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, cit., p. 196 [tr. it., cit., p. 152].

<sup>622</sup> K. LÖWITH, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, p. 311 [tr. it., cit., p. 283 (leggermente modificata)].

*Meaning in History* –, non vi sia una svolta sostanziale, ma solo un cambio di *focus* rispetto al tema centrale del pensiero löwithiano: il superamento del relativismo storicista nel recupero di un eterno sovrastorico, prima nella dottrina dell'eterno ritorno e nella costante umana nella storia rinvenuta da Burckhardt, poi nello svelamento di quella coscienza storica che chiude l'accesso alla *physis*.<sup>623</sup>

Vogliamo dunque già anticipare delle considerazioni che a nostro avviso permettono di impostare correttamente l'analisi delle successive opere: ciò che Löwith guadagna dai carteggi esaminati è la consapevolezza che la via che può condurre all'uscita dallo storicismo non consiste nella mera cancellazione della coscienza storica, ma nel separare la natura umana – appunto, storica –, dalla natura in sé e per sé, cioè dall'ordine, *kosmos*, di cui pure partecipa e che, all'interno di questo quadro teorico, ricopre l'elemento di eternità in quanto ciclicità atemporale. Desiderare il ritorno ai Greci significa ancora pensare storicamente, esso ha dunque senso non in quanto possibilità reale, ma solo come indicazione per ricavare un differente atteggiamento nei confronti del mondo, tale da comprendere che la verità non è umana, ma naturale. Quel «tornare indietro» che Löwith suggeriva a Voegelin nella forma di un “perché no?”, viene ora riconosciuto in tutta la sua problematicità: non si può cancellare con un colpo di spugna la storia, di cui siamo il frutto, ma si può recuperare, sulla base della sempre identica natura – umana e del mondo – un *ethos*.<sup>624</sup> Quest'*ethos*, a questo punto è evidente, non è altro

---

<sup>623</sup> Cfr. *ivi*, pp. 195-197 [tr. it., cit., pp. 151-153]. Habermas sostiene addirittura che già nel '35 Löwith ricercasse un antidoto cosmologico alla perdita del mondo verificatasi nella modernità. A nostro avviso le cose sono leggermente più sfumate, ed è verosimile che Löwith sia giunto all'approdo naturalistico a valle di una lenta rielaborazione della cosmologia nietzschiana, negli anni '30 ancora presente soltanto come stimolo esterno e non come parte integrante del suo stesso pensiero. Condividiamo in questo senso il rilievo di Manca, il quale restituisce all'evoluzione löwithiana le giuste proporzioni: «seppure in minima parte, una torsione c'è stata». Evidentemente questa minima torsione dipende dalla differente concezione della *physis* stessa, dapprima soltanto «funzionale al recupero della saggezza tardo-antica» e in seguito vero e proprio centro di gravità dell'intera riflessione löwithiana. Cfr. D. MANCA, *Il disincanto del filosofo*, cit., pp. 82-83.

<sup>624</sup> Forse è questo l'aspetto su cui l'analisi di Habermas è a nostro giudizio più deficitaria. Egli infatti finisce per comprendere il tentativo speculativo löwithiano come uno sforzo titanico di negazione del cristianesimo: riconosce, come si è visto, l'impostazione «metacritica» del problema della coscienza storica, ma ne individua il fine nella possibilità di falsificabilità che tale impostazione dischiuderebbe: «questa tesi dovrebbe suonare all'incirca così: a partire dalla pretesa di aver ragionevolmente capito la storia, falsificare [*entkräften*] la pretesa stessa della comprensione storica in quanto tale». Ne conclude dunque che «paradossalmente Löwith finisce per concordare con la critica della religione sviluppata dai Giovani hegeliani. Egli condivide con loro l'idea che le epoche postcristiane possano semplicemente 'cancellare' il cristianesimo, quasi che si potesse scavalcare d'un salto la tradizione del pensiero soteriologico e la ragionevole pretesa dei suoi motivi secolarizzati, quasi che si potesse superare per via di semplice negazione la base ermeneutica della nostra autocomprensione». Cfr. J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, cit., p. 201; 212-213 [tr. it., cit., p. 157; 168]. Al contrario, noi riteniamo che Löwith si servisse della metacritica per svelare l'inaggrabilità stessa – piuttosto che la falsificabilità – del presupposto storico. A sostegno della nostra interpretazione portiamo le tante volte in cui lo stesso Löwith ha chiarito che a suo giudizio un ritorno a possibilità storicamente superate – quali ad esempio il mondo greco o il naturalismo goethiano – non sono più *realmente* percorribili, proprio in virtù dell'impossibilità di cancellare la distanza storica. Per quanto riguarda questi passi, rimandiamo tra gli altri a due dichiarazioni inequivocabili dello stesso Löwith. La prima è tratta a una lettera a Cantimori del 9 gennaio 1948, in cui Löwith afferma che vi sono solo due alternative al culto moderno della storia: l'antica visione dell'eternità del

che la disposizione al *theorein*, a quello sguardo contemplativo che il mondo greco ha saputo più di ogni altra epoca valorizzare; quel *vedere* che invece con l'avvento del cristianesimo è stato sempre più depotenziato in favore del *credere*, fino a quella «perdita del mondo» che sarà il nodo problematico della cosmologia löwithiana. In questo senso a nostro avviso si comprende anche la chiusura della sezione del carteggio con Strauss fin qui analizzata, in cui Löwith spedisce all'amico, sul retro di una cartolina – senza particolari contestualizzazioni –, un passo di Agostino che sarebbe diventato un riferimento centrale sia di *Meaning in History* che, molti anni dopo, di *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*. Riportiamo la cartolina per intero:

Caro Strauss,

«Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. *Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus quam ipsi Deo*. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius: In principio fecit Deus caelum et terram» (Civ. Dei, XI, 4). A questo punto voglio continuare con la sua citazione da Lessing: «l'unico libro che... sia mai stato scritto a difesa della verità della Bibbia... non è altro che la Bibbia stessa». Ma ho difficoltà a tradurre in modo *accettabile* questo passo di Lessing. Per favore mi faccia avere la sua traduzione!

Vale.

K. L.<sup>625</sup>

Non serve certo questa cartolina a testimoniare il fatto che Löwith fosse già nel '46 alle prese con la stesura di *Meaning in History*, cosa evidente dalla pubblicazione, proprio in quell'anno,

---

mondo e la dottrina biblica della creazione, le quali però sono entrambe «impossibili per gli uomini moderni» (la lettera è citata da E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 122). L'altra dichiarazione, del 1968, è contenuta in una lettera di risposta che Löwith scrisse in italiano ad Annagrazia Papone, la quale aveva scritto una recensione di *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, sostenendo che Löwith si illudesse di poter tornare alla cosmoteologia greca. A tal proposito Löwith affermava: «Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo. Il mio riferimento alla natura naturans non è un'ultima *ratio* contro un definitivo naufragio evitabile con uno sforzo naturalistico ma la semplice conseguenza del fatto che siamo un prodotto del mondo – se non una creazione divina». K. LÖWITH, *SS IX*, p. 409. Anche Tidona porta questa lettera a sostegno del fatto che quello di Löwith non è affatto un «nostalgico ritorno ai greci». Cfr. G. TIDONA, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L'umanismo cosmologico di Karl Löwith*, in *La questione dell'umanismo oggi*, a cura di A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 55-72 (qui p. 67). In ogni caso, come si è detto, Habermas scrisse queste righe nel '63, dunque non poteva avere a disposizione molti testi né tantomeno prevedere l'ulteriore evoluzione del pensiero del collega.

<sup>625</sup> L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 670 [tr. it., cit., p. 150]. La cartolina è senza data, ma è stata senz'altro scritta prima del 26 novembre 1946, giorno in cui Strauss scrisse la lettera di risposta facendo esplicito riferimento alla traduzione del passo di Lessing.



dell'articolo *The theological Background of the Philosophy of History* sulla rivista «Social Research» di New York, in cui già compariva una versione ridotta dell'introduzione e dei capitoli su Burckhardt, Hegel e Agostino. Essa testimonia piuttosto il fatto che Löwith avesse già perfettamente chiaro il nodo teoretico fondamentale della sua ricerca – che del resto si cominciava a profilare dal saggio su Rosenzweig e Heidegger –, il passaggio cioè dal vedere al credere: «Visibilia omnium maximus mundus est, invisibilia omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspiciamus, Deum esse credimus». Analizziamo dunque ora l'opera in cui questo passaggio fondamentale della storia occidentale viene da Löwith meglio esaminato: *Meaning in History*.

### 2.2.3 – *Ethos* scettico ed *ethos* cristiano. Sul «Senso nella storia»

Pubblicata per la prima volta dalla *Chicago University Press* nel 1949 col titolo *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*,<sup>626</sup> l'opera löwithiana ebbe un successo tale da vedere, soltanto fino al 1970, dieci ripubblicazioni e traduzioni: oltre che in tedesco (1953), apparve in spagnolo (1956), olandese (1960), italiano (1963) e giapponese (1964). La prima introduzione all'opera, tuttavia, venne sostituita già nella versione tedesca con una versione profondamente diversa, più estesa e articolata.

Vi sono però alcune considerazioni in questa versione che è bene non tralasciare. Il primo punto è relativo al rapporto tra storia profana e storia della salvezza, cioè alla questione fondamentale, come il titolo tedesco avrebbe in seguito chiarito inequivocabilmente. Si è spesso detto, del resto, che Löwith non si trovò mai a proprio agio con l'inglese per esprimere contenuti filosofici. Già dalle prime righe dell'introduzione, infatti, si riferisce alla propria opera con il suo titolo tedesco: «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», che sarebbe stato poi reso, nell'edizione ufficiale, con *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Aggiunge poi in nota una

---

<sup>626</sup> Prendiamo come riferimento K. LÖWITH, *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago 1949. L'unica versione italiana di riferimento è basata sul testo tedesco, ed è a cura di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015. Gli eventuali rimandi alla versione tedesca, qualora fossero necessari, saranno riferiti all'edizione contenuta in *SS II* e basata su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

spiegazione della scelta a nostro giudizio molto interessante, che riportiamo per intero: «“Salvezza [*Salvation*]” non restituisce le numerose connotazioni della parola tedesca *Heil*, che indica termini associati come “guarire [*heal*]” e “salute [*health*]”, “salutare [*hail*]” e “sano [*hale*]”, “santo [*holy*]” e “integro [*whole*]”, in contrasto con “malato [*sick*]”, “profano [*profane*]” e “imperfetto [*imperfect*]”. *Heilsgeschichte* ha, quindi, una gamma di significati più ampia di “storia della salvezza”. Allo stesso tempo, unisce il concetto di storia più intimamente con l’idea di *Heil* o “salvezza”. *Weltgeschichte* e *Heilsgeschichte* caratterizzano entrambi rispettivamente gli eventi come mondani e sacri. Nei nomi composti tedeschi la storia è concepita non come un’entità identica, legata solo esteriormente al mondo e alla salvezza, ma come determinata dai modi del mondo o da quelli della salvezza. Sono principi opposti di due diversi modelli di avvenimenti. Questa differenza non esclude, ma anzi implica, la questione della loro relazione»<sup>627</sup>. Si vedrà meglio in seguito come la «relazione» problematica tra queste due storie costituisca appunto uno dei fili conduttori principali dell’opera. Tenendo conto di questa nota e di quanto detto a proposito dei carteggi con Voegelin e Strauss, si capisce dunque che il discorso löwithiano, per indagare lo sconfinato problema del «senso nella storia», si basa sull’analisi delle differenti concezioni di essa che si sviluppano nel momento in cui si assume come riferimento il mondo, ed è questo il caso dei greci, o la salvezza, ed è questo il caso della tradizione giudaico-cristiana, o il progresso umano, ed è questo il caso della modernità. Detto altrimenti, la posta in gioco ha a che fare con lo sfondo metafisico in cui le diverse culture, quella pagana, cristiana e moderna, si situano.<sup>628</sup>

Vogliamo soffermarci in secondo luogo su un passo di questa prima versione dell’introduzione che assume particolare interesse relativamente al tema della nostra ricerca, ovvero l’*ethos* contemplativo. Poco più avanti, contro l’idea, di provenienza appunto giudaico-cristiana, che si possa scorgere un senso all’interno della storia, che si tratti di una salvezza nel regno di Dio o di un’emancipazione secolarizzata nel regno dell’uomo, Löwith si richiama all’uomo comune, in questo caso sia pagano che cristiano, il quale, piuttosto che cercare di *conoscere* il senso – come il filosofo o il teologo – della storia, si preoccupa di «liberare l’uomo dalla storia opprimente del mondo suggerendo un atteggiamento [*attitude*], di scetticismo o di fede, che si radica in un’esperienza certamente nutrita dalla storia, ma distaccata da essa e che la supera, permettendo così all’uomo di sopportarla con matura rassegnazione o con fedele

---

<sup>627</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 225, n. 1. Questa nota non è presente nella traduzione italiana.

<sup>628</sup> Molto istruttivo in tal senso è lo studio condotto da Barone, al quale rimandiamo, che nella seconda parte della sua monografia si propone di «approfondire e valutare la portata ontologica e metafisica della critica della filosofia della storia che Löwith realizza in *Significato e fine della storia*». S. BARONE, *Amor mundi*, cit., p. 91 e ss.

attesa. La fede religiosa è così poco in contrasto con lo scetticismo che entrambi sono piuttosto uniti dalla comune opposizione alle presunzioni di una conoscenza consolidata»<sup>629</sup>. Il passo è di per sé problematico, ma, al di là dell'apparente contraddizione, ci interessa vedere che ciò che unisce scetticismo e fede, per Löwith, è appunto il riconoscimento della mancanza di una conoscenza certa e l'atteggiamento nei confronti della storia che ne consegue; atteggiamento che, in entrambi i casi, permette all'uomo di "sopportarla" e "superarla". L'*ethos* comune allo scettico e al credente, va da sé, è dalla prospettiva di Löwith quello contemplativo.<sup>630</sup> La differenza fondamentale, e questo si capisce procedendo nella lettura dell'opera, sta nel fatto che la contemplazione greca è, löwithianamente parlando, più propriamente teoretica, cioè a dire legata ai sensi e nello specifico alla vista, allo sguardo che si posa su una realtà – il mondo, per definizione – che si trova, sempre e da sempre, davanti agli occhi. La contemplazione cristiana, al contrario, è rivolta a Dio ed è dunque basata su un atto di fede. Si potrebbe in certo senso parlare di contemplazione cosmologica e teologica: mentre però la prima conserva il riferimento alla vista, la seconda rinuncia ai sensi in favore di un oggetto della contemplazione soltanto creduto; l'atteggiamento di «fedele attesa» fa sì che si inneschi quell'inesorabile meccanismo di perdita del mondo, estraneo all'età classica, che conduce direttamente alla sua stessa secolarizzazione.

Si tratta tuttavia di un passo delicato, in cui Löwith, insistendo sul tratto di vicinanza piuttosto che su quello, più intuitivo, di distanza tra scepsti e fede, espone il suo ragionamento a indesiderati fraintendimenti. Non è un caso, dunque, se questo passo sarà soppresso dall'autore a partire dalla seconda edizione. Da ciò però non si deve dedurre che Löwith screditi in questo modo la contemplazione cristiana, o teologica, *tout court*, basti pensare che la seconda parte del capitolo su Burckhardt – che nelle opere di Löwith è sempre assunto come riferimento positivo – è interamente dedicata al rapporto dello storico svizzero col cristianesimo. Qui, infatti, Löwith insiste sull'apprezzamento di Burckhardt per il cristianesimo delle origini, apprezzamento dato dalla disposizione ascetica e dalla capacità di non scendere a compromessi col mondo, che Burckhardt stesso riconosceva come modello storico da emulare. «Il modello storico di questa missione ultramondana era per Burckhardt il cristianesimo originario. Il vero

---

<sup>629</sup> Ivi, p. VI.

<sup>630</sup> A proposito del legame tra scetticismo, fede e contemplazione (*theorein*) rimandiamo a due articoli di Agostino Cera in cui viene ricostruita – con particolare attenzione filologica ai termini tedeschi e greci – la connessione tra speranza, dubbio, disperazione e fede e le conseguenti implicazioni rispetto al pensiero di Karl Löwith. Cfr. A. CERA, *Esistenza teoretica e virtù della scepsti. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato, M. T. Catena, N. Russo, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231; cfr. A. CERA, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*, in *Vie della Fenomenologia nella Post-Modernità: confronto con la fenomenologia della vita di Anna-Teresa Tymieniecka*, a cura di D. Verducci Aracne, Roma 2014, pp. 665-681.

cristianesimo è per lui essenzialmente ‘ascetico’, e trascende la mondanità: le sue speranze e le sue aspettative sono rivolte a un altro mondo. In rapporto a questo mondo al di là il cristianesimo è la religione della sofferenza e della rinuncia, che attraverso queste forme di ascesi pervenne alla libertà spirituale e al superamento della vita. Burckhardt rifiuta il cristianesimo moderno che, per rimanere accettabile, vive di un compromesso con il mondo»<sup>631</sup>. A ciò si aggiunga che nella *Conclusion* dell’opera Löwith riprende, in un passo che qui anticipiamo, la questione della vicinanza tra l’atteggiamento del credente e quello dello scettico proprio attraverso la figura di Burckhardt: «[...] Riducendo la fede nella provvidenza al suo autentico contenuto, per cui gli individui e i popoli sembrano esser diretti non in modo visibile e coerente, ma per vie nascoste e contorte, essa si accorda straordinariamente con quello scetticismo umano che costituisce l’ultima saggezza delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* di Burckhardt. Il risultato umano, anche se non il motivo fondamentale, dello scetticismo come della fede è lo stesso: una rassegnazione definitiva, sorella secolare della pietà cristiana, di fronte all’incalcolabilità e all’imprevedibilità dei processi storici. Poco importa se l’uomo in quel mare tempestoso che noi chiamiamo ‘storia’, si senta affidato a una imperscrutabile volontà divina oppure al caso e al fato»<sup>632</sup>.

Per fare un po’ d’ordine concettuale, si potrebbe dire che il paradigma storico presentato da Löwith è schematizzabile nel mondo seguente. La storia si divide in tre epoche: classica, cristiana e moderna. Sebbene la natura umana resti sempre uguale a sé stessa, ciascuna di queste epoche è caratterizzata da un diverso rapporto dell’uomo con Dio e con il mondo. L’epoca classica riconosce nel mondo ciò che vi è di eterno e perfetto e, conseguentemente, nella contemplazione del mondo l’attività più alta e nobile. Con l’avvento del cristianesimo, l’amore del mondo si trasforma in *contemptus mundi*, e la contemplazione viene rivolta a Dio. L’eternità e la perfezione del mondo visibile, viene ora attribuita al Dio *invisibile* del cristianesimo. È fondamentale a questo punto sottolineare che entrambe queste epoche sono per Löwith, detto semplicisticamente, al riparo dal rischio del nichilismo e della perdita dei valori, poiché l’uomo può ancora riferirsi a un ordine superiore, dato dal mondo o da Dio, che è oggetto di contemplazione: «il mondo dei greci e dei romani quanto quello dei cristiani era religioso, mentre quello moderno è profano»<sup>633</sup>. La dottrina cristiana, tuttavia, a differenza di quella classica, contiene per Löwith il seme della propria secolarizzazione: «la visione classica del mondo è visione di cose visibili, mentre la ‘visione del mondo’ cristiana non è affatto una

---

<sup>631</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 28 [tr. it., cit., p. 46].

<sup>632</sup> Ivi, p. 199 [tr. it., cit., p. 198].

<sup>633</sup> Ivi, p. 200 [tr. it., cit., p. 199].

visione, bensì un atto di speranza e di fede nell'invisibile»<sup>634</sup>. La modernità, dunque, presentata in questo schema come l'epoca in cui l'uomo recide radicalmente il proprio legame con Dio e assume su sé stesso il peso della propria salvezza, non è altro che lo sviluppo storico del cristianesimo stesso. Lo smascheramento della filiazione del concetto moderno di progresso da quello cristiano di provvidenza assume dunque tutto il suo peso solo all'interno di questo quadro di disgregazione metafisica. La modernità ha un'identità propria, anticristiana, ma al contempo affonda le sue radici nella religiosità cristiana.<sup>635</sup> Leggiamo infatti nella seconda versione dell'introduzione: «l'esposizione seguente del nostro pensiero storico tende a mostrare che la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico»<sup>636</sup>. Ancora una volta le parole di Habermas, per quanto non sia chiaro se in esse prevalga un giudizio d'ammirazione o di critica, risultano estremamente utili per illuminare questa ambiguità. A proposito della lettura löwithiana di queste epoche storiche e delle loro rispettive concezioni ontologico-metafisiche infatti afferma:

Come in ogni storia di decadenza che si rispetti, le cose appaiono sotto una doppia contabilità, a seconda che si presentino sulla pagina del «non ancora» oppure sulla pagina del «di già». Per un verso, la fatale concorrenza tra fede e pensiero naturale – l'autunnale irruzione della coscienza soteriologica nell'innocenza di una sapiente intuizione naturale – comincia già con il giudaismo. Per un altro verso, la religione mosaica della legge ha mantenuto fino ai giorni nostri il privilegio – di fronte all'invocazione cristiana della «morte del salvatore» intesa come momento storico determinato – di testimoniare come continuità visibile, nell'incessante rigenerazione del popolo ebraico, l'eternità del Dio biblico. Possiamo dire lo stesso anche del cristianesimo, che per un verso fatalmente dissacra il cosmo dei greci antichi, ma che per l'altro verso ancora presenta il vantaggio, rispetto alle epoche di compiuta secolarizzazione, di non rompere i ponti con la classicità (nell'orizzonte teologico, infatti, l'esperienza della storia resta compatta e ordinata). E, per quanto ormai lontano dalle sue origini greche, persino il pensiero di autori come Cartesio e Galilei, Vico e Voltaire – autori ancora inquadrati nel sistema naturale delle scienze dello spirito – non ha tuttavia oltrepassato la soglia di quella storicizzazione posthegeliana che lo stesso Hegel aveva provveduto a dischiudere. [...] Löwith disegna con maestria il

---

<sup>634</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., pp. 165-166 [tr. it., cit., p. 168].

<sup>635</sup> Una più approfondita ricostruzione di quanto è stato qui brevemente schematizzato può ritrovarsi nel saggio di Fagniez, in cui la critica di Löwith all'esistenza storica viene discussa anche – e soprattutto – alla luce della questione cosmologica. Cfr. G. FAGNIEZ, *Karl Löwith et la critique de l'existence historique*, in «Archives de philosophie», 83, 2020, p. 67-83.

<sup>636</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 2 [tr. it., cit., p. 22].

processo di decadenza della coscienza antica e di nascita della coscienza moderna. Senonché ogni filo ch'egli aggiunge a questa trama rende alla fine sempre più imbrogliato e oggettivo il contesto storico da cui vorrebbe condurci fuori (liberandoci da una connessione dell'accadimento imputabile alla coscienza storica).<sup>637</sup>

Il significato di questa «esposizione storica», dunque, è certamente, come si legge nel *Vorwort*, quello di fornire una risposta alla domanda formulata in *Von Hegel zu Nietzsche*: «L'essere e il 'significato [*Sinn*]' della storia sono determinati in generale dalla storia stessa, oppure da che cos'altro?»<sup>638</sup>. Ma più interessante della risposta, che è evidentemente negativa e si comprende già dalle pagine introduttive, è a nostro avviso l'analisi condotta per argomentarla, la costruzione cioè di quell'impianto «metacritico», per dirla ancora con Habermas, che permette la messa in prospettiva storica della filosofia della storia stessa, col preciso intento di negare la pretesa di validità universale cui essa ambisce e, al contempo, di «incontrarla sul suo stesso terreno»<sup>639</sup>. Scrive infatti Löwith che

[...] è solo all'interno di un orizzonte prestabilito di significato ultimo, per quanto nascosto possa essere, che la storia in atto sembra essere priva di senso. Questo orizzonte è stato stabilito storicamente, poiché fu il pensiero ebraico e cristiano a porre tale smisurata questione [...]. I greci erano più modesti nelle loro speculazioni. Non pretesero di dare un senso al mondo o di scoprire il suo significato ultimo. Essi erano presi dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo, e la legge cosmica del divenire e del decadere delle cose costituiva anche il modello della loro comprensione della storia. Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, come l'eterno ricorrere di alba e tramonto,

---

<sup>637</sup> J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, cit., p. 200 [tr. it., cit., pp. 155-156].

<sup>638</sup> Nella traduzione italiana di *Von Hegel zu Nietzsche* la parola «*Sinn*» è resa con «senso», qui invece con «significato». Cfr. *infra*, § 2.1.2 a.

<sup>639</sup> Del resto, quella di Löwith è ancora una storia, o più precisamente una *Destruktionsgeschichte*, come la definisce Caracciolo. L'accento è tuttavia da porre sull'elemento della distruzione piuttosto che su quello della storia, in quanto «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». A. CARACCILO, *Karl Löwith*, cit., p. 91. Un'ulteriore considerazione particolarmente acuta è quella di Fazio, il quale riconosce a questa *Destruktionsgeschichte* una rilevanza politica: «Questa distruzione ha però anche un risvolto positivo. L'idea della storia universale come 'singolare collettivo', dotata di una sua interna logica di sviluppo orientata a un fine ultimo, rappresenta un'astrazione filosofica dalla realtà della storia come insieme di costellazioni contingenti e di singole storie [...]. Questa finzione concettuale ha però sempre avuto delle implicazioni politiche. Pensare la storia come un soggetto vuol dire investire determinati attori della missione storico-universale di condurla a compimento. Qualsiasi pretesa di conoscere un corso oggettivo della storia, sia questo progressivo o di decadenza, è un'arma concettuale nella battaglia delle idee: un'arma che tuttavia non appare come tale. E l'obiettivo della genealogia di Löwith è precisamente quello di disinnescare l'uso ideologico della 'storia come argomento'». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., pp. 178-179.

di estate e inverno, di generazione e corruzione. Questa visione era per loro soddisfacente in quanto comprensione razionale e naturale dell'universo, in grado di conciliare il divenire temporale con la regolarità, la costanza e l'immutabilità. L'immutabile, quale anzitutto si manifesta visibilmente nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva per loro un interesse maggiore e un significato ben più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento.<sup>640</sup>

Analizzeremo ora i luoghi dell'opera a nostro avviso più importanti per comprendere i termini in cui Löwith restituisce la sua visione del percorso che ha condotto dalla concezione cosmologica greca della realtà a quella teologica cristiana e, infine, a quella moderna. Non seguiremo tuttavia l'ordine espositivo dell'autore poiché, trattandosi di una ricostruzione interpretativa e necessariamente parziale della sua opera, ci pare più proficuo seguire l'ordine cronologico degli eventi e degli autori citati.

a) Il «*logos del kosmos*» e il «Signore della storia»

Cominciamo la nostra analisi con il capitolo dedicato da Löwith all'interpretazione biblica della storia. È bene chiarire fin dal principio che il suo riferimento primario è l'opera, apparsa nel 1946 a Zurigo, *Christus und die Zeit* di Cullmann, a cui aderisce esplicitamente. Al di là di tutte le criticità che un'attenta analisi potrebbe rilevare in merito alla comprensione löwithiana di Cullmann,<sup>641</sup> ciò che Löwith prende dal teologo alsaziano è l'idea che l'essenza della comprensione neotestamentaria del tempo si costituisca come tensione [*Spannung*] tra il «già» della venuta di Cristo e il «non ancora» del suo ritorno.<sup>642</sup> Anziché cominciare a calcolare il tempo storico con un evento politico, quale ad esempio la fondazione di Roma, il cristianesimo

---

<sup>640</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 4. La traduzione di questo passo è nostra, poiché l'edizione tedesca – su cui la traduzione italiana ufficiale è basata – differisce in questo caso sostanzialmente.

<sup>641</sup> A tal proposito rimandiamo al lavoro di Milena Mariani, particolarmente utile sia nello specifico per ricostruire le analogie e le differenze tra Cullmann e Löwith, sia più in generale per calare il discorso nel contesto del dibattito teologico dell'epoca. Cfr. M. MARIANI, *Quale teologia della storia? Un confronto tra Löwith e Cullmann, con contrappunto di Moltmann*, in «Annali di studi religiosi», 14, 2013, pp. 25-44.

<sup>642</sup> Löwith riprende esplicitamente un paragone molto istruttivo di Cullmann, quello tra l'*escathon* e il *Victory-Day*: «Nel corso di una guerra la battaglia decisiva può essere stata combattuta molto tempo prima della fine effettiva delle ostilità. Soltanto chi comprende l'importanza risolutiva di questa battaglia può esser sicuro che da quel momento la vittoria è certa. I più vi crederanno soltanto quando sarà proclamato il *Victory-Day*. Così il Golgota e la Resurrezione, gli eventi decisivi della storia della salvezza, danno a colui che crede nel giorno del Signore la certezza del fine futuro». K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 188 [tr. it., cit., p. 187]. Cfr. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ-Verlag, Zürich 1962, pp. 132-133 [tr. it., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 171-172].

delle origini non dà alcuna rilevanza ai fenomeni secolari. Ad essere rilevante non è l'inizio, ma il centro, corrispondete all'incarnazione. La concezione della storia dei primi cristiani ruota pertanto intorno a un unico tema, «l'appello di Dio e la risposta dell'uomo»<sup>643</sup>. «Visti alla luce della fede, gli eventi secolari prima e dopo Cristo non costituiscono una successione continua di avvenimenti significativi, ma soltanto la cornice esterna della storia della salvezza. La loro importanza o irrilevanza può essere giudicata soltanto in funzione di un loro possibile significato per il giudizio e la redenzione. L'interesse storico dell'Antico e del Nuovo Testamento ha perciò un limite ben definito: esso si concentra sulle poche persone e sui pochi eventi che la provvidenza mette in relazione con la storia della salvezza, l'unica 'storia' di importanza essenziale»<sup>644</sup>. Si tratta di una comprensione della storia che differisce totalmente da quella pagana, che è invece basata sui *pragmata*, cioè sulle cose umane, e che ha come modello temporale l'eterna circolarità dei fenomeni naturali.<sup>645</sup> Il discorso si fa particolarmente chiaro in Agostino, il quale, per affermare la concezione cristiana del tempo e conseguentemente della storia, si impegna in una confutazione di quella pagana.

Tra IV e V secolo, spiega Löwith, sopravviveva infatti ancora la teoria classica del tempo come movimento circolare senza fine, ed è proprio questa teoria che Agostino tenta di confutare nel *De civitate Dei contra paganos*. Per Agostino, come in generale per i primi cristiani, la storia della salvezza (*Heilsgeschichte*) – l'unica storia che conta – non si comprende in alcun modo tramite la storia profana (*Weltgeschichte*), o, più precisamente, tra le due non sussiste alcun rapporto causale. «Quello che veramente importa nella storia non è la transitoria grandezza degli imperi, bensì la redenzione e la dannazione in un futuro escatologico. [...] L'attuarsi della salvezza non è un fatto empirico manifesto, bensì una successione di atti di fede, mentre la storia dei regni, storia cioè di peccato e di morte, giunge a una conclusione finale che è insieme un compimento della storia e una redenzione di essa. Il processo storico come tale, il *saeculum*, mostra soltanto il vano susseguirsi e perire delle generazioni di ogni tempo. Agli occhi della fede, tutto il processo storico della storia sia sacra che profana appare come una predeterminata *ordinatio Dei*. L'intero schema dell'opera agostiniana serve dunque allo scopo

<sup>643</sup> Ivi, p. 184 [tr. it., cit., p. 184].

<sup>644</sup> Ivi, pp. 184-185 [tr. it., cit., p. 185].

<sup>645</sup> Una critica che molto spesso viene rivolta a Löwith riguarda la vaghezza con cui egli si riferisce alla concezione classica del tempo. In effetti egli non è sempre preciso nei suoi riferimenti e talvolta si ha l'impressione che non consideri le differenze specifiche tra i vari filosofi greci e latini, in certi casi particolarmente significative. In *Meaning in History*, tuttavia, vi è una nota in cui Löwith indica esattamente gli autori e i testi in cui compare la teoria classica dell'eterno ritorno: «ERACLITO, *Frammenti*, 30, 31, 51, 63, 67, 88; EMPEDOCLE, *Frammenti*, 115; quasi tutti i miti in PLATONE, *Metafisica*, XII, 8; *De Caelo*, I, 3, 14; *Problemata*, XVII, 3; EUDEMO, *Frammenti*, 51; NEMESIO, *De natura hominis*, 38, 147; MARCO AURELIO, XI; SENECA, *Epistula ad Lucilium*, 24» (i frammenti dei presocratici sono indicati secondo la numerazione Diels-Kranz). Ivi, p. 248, n. 15 [tr. it., cit., p. 239, n. 14].



di giustificare Dio nella storia. La storia è interamente subordinata a Lui, che non è un Dio hegeliano immanente a essa, bensì il suo signore»<sup>646</sup>. Davanti all'accusa rivolta ad Agostino da filosofi e «perfino [*even*]» teologi moderni di aver tralasciato il problema – evidentemente ai loro occhi fondamentale – dei rapporti tra «le cause primarie, cioè il piano provvidenziale di Dio, e le 'cause secondarie' che operano nel processo storico in quanto tale», Löwith riconosce che invece «proprio la mancanza di una precisa correlazione tra eventi sacri e secolari distingue, tutto a suo vantaggio, l'apologia cristiana di Agostino dalla più ampia teologia della storia politica di Bousset e della filosofia hegeliana della storia; entrambe dimostrano troppo, deducendo l'attuazione della salvezza dai suoi effetti positivi nella storia del mondo. [...] Esigere dall'autore delle *Confessiones* una critica storica di fatti empirici sarebbe altrettanto fuori luogo quanto aspettarsi da uno storico moderno un interesse per il problema della resurrezione della carne, a cui Agostino dedica tutto l'ultimo libro del *De civitate Dei*»<sup>647</sup>.

Si tratta a questo punto di mettere a fuoco le implicazioni ontologico-metafisiche che questo passaggio, il passaggio cioè dal mondo greco al mondo cristiano – il più importante nel complesso della ricostruzione storica löwithiana –, comporta. Nel merito del discorso relativo alla filosofia della storia, infatti, corrisponde al momento in cui si smette di ricercare il «*logos del kosmos*» e si comincia a ricercare il «Signore della storia»<sup>648</sup>. Proprio in virtù della cosciente ed esplicita volontà da parte di Agostino di criticare la visione classica del tempo, egli rappresenta l'autore in cui questo passaggio si presenta nel modo più manifesto. La cosa principale che Löwith fa notare a proposito dell'argomentazione agostiniana è che per confutarla, Agostino non si pone da un punto di vista teoretico-cosmologico, bensì da un punto di vista morale-teologico. Continua infatti Löwith riportando quello stesso, decisivo passo che aveva già sottoposto in originale latino all'attenzione di Strauss nella citata cartolina del novembre '46, cioè l'apertura del capitolo IV del libro XI del *De civitate Dei*, in cui si legge:

Di tutti gli esseri invisibili il più grande è il mondo, di tutti gli esseri invisibili il più grande è Dio. Ma che il mondo ci sia lo vediamo; che ci sia Dio lo crediamo. Che poi abbia creato il mondo, lo crediamo con nessun fondamento più certo della parola stessa di Dio. Dove l'abbiamo udita? In nessun luogo con maggiore chiarezza che nelle Sacre Scritture, dove il suo profeta ha detto: «In principio Dio creò il cielo e la terra»<sup>649</sup>.

---

<sup>646</sup> Ivi, p. 168-170 [tr. it., cit., pp. 170-172].

<sup>647</sup> Ivi, p. 172 [tr. it., cit., pp. 173-174].

<sup>648</sup> Ivi, p. 4 [tr. it., cit., p. 24].

<sup>649</sup> Ivi, p. 161 [tr. it., cit., pp. 163-164]. Cfr. AGOSTINO, *De civitate dei contra paganos*, I, a cura di B. Dombart e A. Kalb, B.G. Teubneri, Stuttgart-Leipzig, 1928, p. 464 [tr. it., *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano

Se però nella cartolina del '46 il passo non aveva alcuna contestualizzazione, in questo caso Löwith spiega chiaramente l'importanza di queste parole di Agostino e il senso che egli, nella propria ricostruzione, gli attribuisce. Continua infatti dicendo:

Formulazione veramente classica della posizione cristiana, questo passo rende immediatamente chiaro perché essa sia inconciliabile con la tesi degli antichi, ma anche perché la cosmologia greca sia teoreticamente inconfutabile muovendo dalla fede cristiana. Infatti dal credere al vedere non vi è alcun passaggio. Giudicata con gli occhi del senso la fede è effettivamente «cieca». La *theoria* greca è letteralmente una visione-del-mondo [*Welt-Schau*] ovvero una contemplazione di ciò che è visibile, e perciò può essere dimostrata e mostrata, mentre la fede cristiana, la *pistis*, è una certa confidenza o una fiducia incondizionata nell'invisibile, e quindi nell'indimostrabile. L'oggetto della fede non può essere riconosciuto teoricamente; si deve farne professione praticamente. Il Dio cristiano non è accessibile a nessuna teologia naturale. Poiché Dio è, nel suo essere e nella sua potenza, infinitamente superiore alla sua creatura, non può essere concepito dal mondo. Il mondo biblicamente inteso può essere e anche non essere in quanto creazione; esso non esiste essenzialmente per natura. L'unico autentico testimonio del mondo visibile è il Dio invisibile, che nelle Scritture attesta all'uomo la sua creazione.<sup>650</sup>

È questo uno dei passi in cui secondo Löwith emerge più nitidamente che la distanza che separa mondo greco e mondo cristiano sta nella valutazione del *theorein*. In questo senso, è fondamentale per Löwith mostrare come la concezione teleologica della storia non abbia il proprio fondamento in una confutazione *teorica* della concezione classica, ma in uno slancio fideistico: «dal credere al vedere non vi è alcun passaggio».

Il nostro interesse primario in questa sede è di mettere in luce il rapporto tra questi due termini. La dissacrazione agostiniana del mondo in favore dell'eternità di Dio ha come fondamento implicito il rovesciamento gerarchico dei rapporti tra vedere e credere, tra *theorein* e *pistis*. Che in Agostino si compia questo rovesciamento è evidente da numerosi passi, tra tutti uno dei più rappresentativi è quello in cui, in risposta alla tesi classica in favore dell'eternità della specie umana, argomentata empiricamente dall'osservazione del fatto che non vi è alcun uomo che non sia stato partorito dalla propria madre, Agostino risponde che i sostenitori di

---

2001, p. 518]. Abbiamo preferito mantenere la traduzione del passo presente nella traduzione italiana del testo di Löwith, anziché quella qui riportata, per ragioni di coerenza espositiva.

<sup>650</sup> Ivi, p. 161 [tr. it., cit., p. 164]. Abbiamo leggermente modificato la traduzione italiana tenendo conto sia della versione inglese che di quella tedesca. Rimandiamo pertanto anche a *SS II*, p. 174.

questa tesi «dicono ciò che pensano ma non ciò che sanno»<sup>651</sup>. A tal proposito commenta Löwith: «Agostino ‘sa’ che l’uomo ha un’origine indipendente da altri uomini, perché sa mediante gli occhi della fede che l’uomo non è il semplice prodotto della procreazione, bensì una creazione unica e assoluta. L’aspetto primario dell’esistenza umana non è la procreazione e l’identità attraverso le generazioni, ma è il fatto che ogni singolo uomo, come ogni generazione, è debole e ignorante, caduco e mortale, eppure capace di rinnovarsi attraverso una rigenerazione spirituale»<sup>652</sup>. Che l’«aspetto primario dell’esistenza umana» non sia l’identità attraverso le generazioni data dalla procreazione, ma il fatto che l’uomo sia chiamato ad elevarsi spiritualmente sulla propria ignoranza e caducità, significa che Agostino trascura del tutto la *physis*, la componente naturale, in favore di quella morale.

Con il sacrificio del *theorein* sull’altare della *pistis*, dunque con la svalutazione della vista sensibile come organo della conoscenza in favore della fede in ciò che è per definizione soprannaturale, si assiste a una riformulazione dell’ordine dei termini della metafisica speciale: l’uomo non è più il prodotto di un *kosmos* eterno al quale è legato per natura, ma la creazione di un Dio onnipotente. Il *logos* del *kosmos* diviene ora spirito, ed esso non appartiene alla natura ma a Dio e all’uomo, creato a sua immagine e somiglianza. È a partire da questo ripensamento della gerarchia metafisica che cambia consequenzialmente anche la concezione della storia.<sup>653</sup> I greci avevano un’idea del tempo fisica, legata alla circolarità della natura, mentre per i cristiani, che comprendono il tempo in riferimento a un evento originario, la creazione, un evento centrale, l’incarnazione, e in vista di un evento finale, il giudizio universale, la storia profana diviene un tempo di mezzo, un *interim* caratterizzato da attesa e speranza:

La teoria pagana è priva di speranza, perché speranza e fede sono per essenza legate al futuro e non vi può essere un vero futuro se i tempi passati e venturi sono concepiti come fasi equivalenti entro una ricorrenza ciclica senza principio né fine. Sulla base di una continua rivoluzione di cicli determinati possiamo attenderci soltanto una cieca rotazione di miseria e di felicità, di felicità illusoria e di miseria reale, ma non già un’eterna beatitudine – un’infinita ripetizione dell’identico, ma nulla di nuovo, di risolutivo e di finale. La fede cristiana promette veracemente la redenzione e la beatitudine eterna per

---

<sup>651</sup> Ivi, p. 163 [tr. it., cit., p. 165].

<sup>652</sup> *Ibidem* [tr. it. cit., p. 165-166].

<sup>653</sup> Chiarissimo Zavaroni in proposito: «Questo rivolgimento avviene secondo una dinamica ben precisa: come abbiamo visto, quando l’oggetto del sapere non è più un *fatto* ma un *sensu* il conoscere da *sapere* diventa *credere*; allo stesso tempo e per le stesse ragioni, la dimensione temporale della vita umana dal *presente* diventa il *futuro*, resistenza umana viene inscritta nella *storia* anziché nella *natura* e l’uomo non è più qualcosa che *c’è* ma che *ha da essere*». F. ZAVARONI, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico*. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale, in «Annuario filosofico», 18, 2002, pp. 221-259 (qui, p. 231).

coloro che amano Dio, mentre la teoria atea degli inutili cicli paralizza la speranza e l'amore. Se tutto accedesse sempre ripetendosi a intervalli di tempo fissati, la speranza cristiana in una vita futura sarebbe vana.<sup>654</sup>

Queste analisi sono fondamentali per comprendere i successivi capitoli dell'opera, in cui Löwith mette in luce i termini dell'evoluzione della concezione biblica della storia, ancora immutata fino ad Agostino, nel percorso che conduce alla modernità.

#### b) Progresso e provvidenza

Un autore fondamentale per seguire lo sviluppo di questa evoluzione è a giudizio Löwith Gioacchino da Fiore. Illuminato da una visione mistica, Gioacchino – abate cistercense che visse tra il 1130 circa e il 1202 – dichiara d'essere venuto a conoscenza del significato profondo delle Sacre Scritture, della concordanza tra Antico e Nuovo Testamento e, conseguentemente – questo aspetto è determinante –, dell'intera storia della salvezza. Nella sua *Expositio in Apocalypsim* egli distingueva, tra le figure dell'Apocalisse, «quelle che si sono già realizzate da quelle che ancora non lo sono. Così egli poté indicare profeticamente gli stadi futuri dello sviluppo provvidenziale del processo storico. Il tempo decisivo, che gli servì come criterio di distinzione tra gli eventi passati e quelli futuri, fu il suo stesso secolo in quanto secolo di radicale decadenza»<sup>655</sup>. A partire da un complesso calcolo, basato sull'ermeneutica biblica e l'interpretazione allegorica di figure, numeri e segni ricorrenti nel testo sacro, Gioacchino divide la storia in tre ordini all'interno dei quali si succedono tre diverse epoche: la prima, quella del Padre, la seconda, quella del Figlio, e la terza, quella dello Spirito Santo.<sup>656</sup> Secondo i suoi calcoli, egli si trovava alla fine della seconda epoca del terzo ordine, profetizzando che l'ultima epoca sarebbe giunta di lì a poco: i suoi successori ne indicarono la data con assoluta precisione nel 1260. In questa data «Federico II si sarebbe rivelato come l'Anticristo e i francescani spirituali sarebbero stati gli instauratori provvidenziali del nuovo ordine, che finirà con la consumazione definitiva della storia attraverso il giudizio finale e la resurrezione»<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> Ivi, pp. 163-164 [tr. it., cit., p. 166].

<sup>655</sup> Ivi, p. 147 [tr. it., cit., p. 153]

<sup>656</sup> Tale divisione viene esposta da Gioacchino nell'opera *Concordia veteris et novi testamenti*, libro V, cap. LXXXIV.

<sup>657</sup> Ivi, pp. 149-150 [tr. it., cit., p. 155].

L'aspetto di novità assoluta relativo all'opera di Gioacchino non riguarda la sua esegesi allegorica, quanto piuttosto l'applicazione storico-prophetica del suo metodo. Egli non si servì dell'interpretazione biblica per scopi morali o dogmatici, «ma per una comprensione della Rivelazione in base a un'essenziale correlazione tra le Scritture e la storia e tra le loro rispettive interpretazioni»<sup>658</sup>. Ciò che Löwith sottolinea di Gioacchino è l'importanza che egli conferisce alla storia intesa come vero e proprio processo, *cursus temporis*: «Secondo Agostino la verità storica si rivela in un evento singolo: secondo Gioacchino essa si rivela in una successione di ordini. L'uno attende la fine del mondo, l'altro l'età dello Spirito Santo. Entrambi sono d'accordo nell'affermazione *nihil stabile super terram*; ma per Agostino ciò significa che tutto è transitorio, per Gioacchino che tutto è sottoposto a un mutamento, anche la Chiesa e la sua dottrina. In confronto ad Agostino e a Orosio, e anche a Tommaso e Otto von Friesing, il pensiero di Gioacchino è uno storicismo teologico»<sup>659</sup>. È da questo storicismo teologico che, per Löwith, dipende la particolare *Wirkungsgeschichte* che l'opera di Gioacchino ebbe sui suoi successori. «Appartenendo infatti alla seconda epoca, Gioacchino non trasse dalla sua costruzione storico-escatologica alcuna conculse rivoluzionaria. [...] Le conclusioni rivoluzionarie furono tratte soltanto più tardi, da uomini dei secoli XIII e XIV, dai francescani spirituali che riconobbero in Gioacchino il nuovo Giovanni Battista e proclamarono in San Francesco il *novus dux* dell'ultimo ordine, ossia il 'nuovo Cristo'»<sup>660</sup>.

---

<sup>658</sup> Ivi, p. 150 [tr. it., cit., p. 155]. Non soltanto Löwith attribuisce a Gioacchino questo fondamentale ruolo di spartiacque – ma anche di *trait d'union* – tra la concezione cristiana e quella moderna della storia. In *Escatologia occidentale*, pubblicata nel '47, Taubes scriveva infatti che con Gioacchino avveniva una vera e propria «rivoluzione copernicana», in quanto «La terra non rispecchia più alcun cielo, e la peculiarità del mondo non è quella di coinvolgere l'umanità copernicana avvicinando questo a un originale superiore, ma rivoluzionandolo secondo un ideale situato nel futuro. [...] gli inizi della concezione copernicana del mondo risalgono a Gioacchino da Fiore». J. TAUBES, *Abendländische Escatologie*, A. Franke AG. Verlag, Bern 1947, p. 88 [ed. it. a cura di E. Stimilli, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 135]. Naturalmente vi sono delle sostanziali differenze tra la lettura löwithiana e quella taubesiana di Gioacchino, per le quali rimandiamo a E. STIMILLI, *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, a cura di G. L. Potestà, Viella, Roma 2005, pp. 237-252. Indichiamo poi tra coloro che hanno riconosciuto a Gioacchino un ruolo centrale anche Ratzinger – il quale, tra l'altro, conosceva bene il testo di Löwith –, che nella sua *Habilitationsschrift* del 1957 affermava: «L'idea di vedere in Cristo l'asse della vicenda del mondo emerge invece propriamente [...] solo in Gioacchino, dove, a dire il vero, essa viene dapprima ancora dissimulata, visto che la storia terrena non ha uno ma due assi e non consiste in due ma in tre ampi periodi. L'esclusione di quest'ultima idea si verificò tuttavia obbligatoriamente con la vittoria della dogmatica ortodossa; restò l'altra idea; e Gioacchino divenne in questo modo, proprio nella chiesta stessa, l'antesignano di una nuova comprensione della storia che oggi ci appare essere la comprensione cristiana in modo così ovvio da renderci difficile crede che in qualche momento non sia stato così». J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini editore, Firenze 1991, p. 211.

<sup>659</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit. p. 156 [tr. it., cit., p. 160]. Löwith prende questa formula dall'opera del 1927 *Studien über Joachim von Floris*, di H. Grundmann, che costituisce uno dei suoi riferimenti primari per questo capitolo insieme al celebre testo di Ernesto Bonaiuti, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*.

<sup>660</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., pp. 151-152 [tr. it., cit., p. 157].

È forse questo il primo caso – sicuramente quello dalla risonanza maggiore – in cui la *Heilsgeschichte* si intreccia alla *Weltgeschichte*, per quanto Gioacchino non potesse prevedere l'esito della propria profezia, né aspettarsi che i suoi successori si sarebbero autoproclamati i soggetti storici incaricati di compierla. Anziché ispirare le generazioni successive alla vita ascetica in attesa della redenzione, infatti, la profezia di Gioacchino li spinse a realizzare storicamente il suo messaggio, provocando lotte e conflitti non soltanto dottrinali. «Lo sguardo dei francescani spirituali era rivolto a un'imminente crisi radicale; lo sguardo della Chiesa si fissava e si fissa tuttora sul suo immutabile fondamento, con l'effetto di indebolire la prospettiva escatologica dell'insegnamento di Gesù. Il dogma cristiano da Agostino a Tommaso aveva considerato teologicamente la storia del mondo escludendo la rilevanza temporale delle cose ultime. Tale esclusione venne perseguita mediante la trasposizione dell'attesa originario in una dimensione al di là dell'esistenza storica. Gioacchino vide invece tutto in una prospettiva storica»<sup>661</sup>. L'aspetto cruciale sottolineato da Löwith, volto a individuare quello che è a suo giudizio il *fil rouge* che lega Gioacchino al processo di secolarizzazione occidentale, viene chiarito in conclusione di paragrafo:

L'attesa di Gioacchino di una nuova età di «perfezione» poteva avere due opposti effetti: da un lato poteva promuovere l'austerità della vita spirituale di fronte alla mondanità della Chiesa, e questo era nelle sue intenzioni; ma poteva anche, al contrario, incoraggiare la tendenza a nuove realizzazioni storiche, e questo fu di fatto il tardo risultato della sua profezia di un Nuovo Testamento. Il rinnovamento annunciato entro i limiti di una fede escatologica e in vista di una perfetta vita claustrale fu ripreso cinque secoli più tardi da un clero filosofico, che interpretò il processo di secolarizzazione come una realizzazione «spirituale» del regno di Dio sulla terra. Come tentativo di realizzazione, il pensiero progressivo di Lessing, Fichte, Schelling e Hegel poté trasformarsi in quello positivo e materialistico di Comte e di Marx. Il terzo Testamento di dei seguaci di Gioacchino riapparve come «Terza internazionale» e «Terzo Reich», bandito da un *dux* o da un *Führer*, che fu acclamato salvatore e salutato con *Heil* da milioni di uomini. 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.<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> Ivi, pp. 155 [tr. it., cit., p. 159]. La traduzione del passo è stata modificata e ampliata per rispecchiare maggiormente la versione inglese, tagliata in quella tedesca.

<sup>662</sup> Ivi, p. 159 [tr. it., cit., pp. 161-162]. Alla ricezione – e trasfigurazione – dell'opera di Gioacchino nei secoli successivi, Löwith dedica tutta la prima appendice del libro.

Gioacchino ha dunque un ruolo decisivo in questa ricostruzione. Egli dà avvio a un processo di sovrapposizione tra storia sacra e profana che raggiunge il suo apice nella modernità. Secondo Löwith infatti – è bene ribadirlo – la concezione moderna della storia si basa interamente sul modello escatologico cristiano, svuotato però del suo fondamento metafisico e ridotto al piano della mera storicità umana. Uno degli esempi più nitidi di questa evoluzione è a giudizio di Löwith la trasformazione del concetto di provvidenza in quello di progresso: per i cristiani infatti il signore della storia è Dio, mentre nella modernità si afferma l'idea che sia l'uomo stesso ad avere il controllo del proprio destino. L'esito di questa trasformazione, si può anticipare, è assolutamente deleterio: «La fede cristiana nell'incalcolabile intervento della divina provvidenza, unita alla credenza che il mondo possa improvvisamente finire, ebbe lo stesso effetto della teoria greca dei cicli ricorrenti di sviluppo e di decadenza, cioè l'effetto di impedire il sorgere di una fede in un progresso illimitato. Poiché tanto il paganesimo quanto il cristianesimo erano religiosi, e quindi anche superstiziosi, essi vissero entrambi nella presenza di potenze imperscrutabili e di pericoli invisibili, che stanno in agguato dietro tutte le azioni e le conquiste degli uomini»<sup>663</sup>.

Relativamente al tema specifico del rapporto tra provvidenza e progresso, ricostruito da Löwith al fine di ripercorrere le tappe che hanno portato allo storicismo assoluto imperante nella prima metà del XX secolo, la figura di Vico svolge un ruolo assolutamente centrale. Se infatti Cartesio può a ben diritto considerarsi padre della modernità, almeno nei termini in cui tale epoca storica è associata al trionfo dell'autocoscienza, è pur vero che Cartesio, insieme alla conoscenza sensibile, respingeva anche la pretesa di verità del sapere storico: «Le scienze storiche per Descartes non sono in generale scienze. Lo storico che pretende di conoscere l'antica storia romana ne sa meno di quel che non ne sapesse un cuoco in Roma, e capire il latino significa capire non più di quanto capisse la domestica di Cicerone. Tutto il sapere basato su un'esperienza mediata sensibilmente e storicamente è perciò da respingere, perché nelle tradizioni e nei sensi, che tanto spesso ci ingannano, non si può trovare alcuna certezza assoluta»<sup>664</sup>. L'idea che la storia possa essere oggetto di conoscenza, estranea agli antichi e respinta da Cartesio, trova dunque la sua paternità nel pensiero di Giambattista Vico. La *Scienza nuova* rappresenta infatti il grande sforzo dell'autore napoletano di confutare la posizione cartesiana: non soltanto la storia può essere oggetto di scienza, essa costituisce a ben vedere l'unico dominio la cui conoscenza è accessibile all'uomo. Il principio fondamentale che giustifica questa posizione afferma infatti che può conoscersi solo ciò di cui si è artefici. Egli

---

<sup>663</sup> Ivi, p. 200 [tr. it., cit., p. 199].

<sup>664</sup> Ivi, p. 118 [tr. it., cit., p. 126].

si opponeva a Cartesio proprio sulla base dell'idea «che ogni sapere reale è un sapere per cause, cioè che noi sappiamo veramente e completamente solo ciò che noi stessi abbiamo prodotto o fatto. Il vero (*verum*) si identifica col fatto (*factum*)»<sup>665</sup>. Poiché il mondo naturale è opera di Dio, la conoscenza dell'uomo può essere certa soltanto relativamente alla storia, di cui egli stesso è artefice. Certo, non si deve avventatamente giungere alla «conclusione assolutamente antivichiana»<sup>666</sup> che l'uomo sia il Dio della storia. Quella tra azione umana e volontà divina, tra libertà e provvidenza, resta in Vico una dialettica articolata su piani distinti: l'uomo agisce naturalmente secondo le disposizioni di Dio, che lo ha creato in modo tale da compiere il suo disegno pur agendo liberamente. Non vi è contraddizione tra provvidenza, che in Vico mantiene sempre un ruolo di primo piano, e libertà umana, e non è pertanto scorretto, sostiene Löwith, individuare in questa teoria vichiana un'anticipazione di quella che sarà poi in Hegel l'astuzia della ragione, la quale, pur lasciando gli uomini liberi di agire nel mondo, ne guida celatamente le gesta.<sup>667</sup> «Così tutta l'opera vichiana non è né una teologia della storia nel senso di Agostino, né una filosofia della storia nel senso polemico di Voltaire, per cui la separazione tra storia sacra e profana serve alla degradazione della prima. È una 'teologia civile ragionata' [...], in quanto riconosce la divina provvidenza ma la identifica con la storia»<sup>668</sup>. Vico dunque, volente o nolente, con la *Scienza nuova* offre un contributo decisivo per lo sviluppo di quel modo di intendere la storia che avrebbe nel corso dei secoli segnato lo sviluppo intellettuale e culturale europeo fino al Novecento.

Per comprendere pienamente lo sforzo argomentativo di Löwith si deve tenere conto del fatto che all'epoca in cui egli scrisse la sua opera il progresso – al di là del giudizio individuale che ciascuno poteva avere in merito – veniva generalmente concepito in senso prometeico, in linea con l'idea che rappresentasse l'emancipazione dell'uomo da Dio. L'affermazione di J. B. Bury in *The Idea of Progress*, secondo cui «gli uomini non poterono costruire una teoria del progresso, finché non si sentirono indipendenti da una provvidenza»<sup>669</sup>, rappresenta pienamente, per Löwith, l'opinione pubblica in merito.<sup>670</sup> In realtà, sottolinea Löwith, la

---

<sup>665</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>666</sup> Ivi, p. 125 [tr. it., cit., p. 132]

<sup>667</sup> Cfr. Ivi, p. 127 [tr. it., cit., p. 134]

<sup>668</sup> Ivi, p. 135 [tr. it., cit., p. 141].

<sup>669</sup> J. BURY, *The Idea of Progress*, MacMillan, Oxford 1920, p. 73.

<sup>670</sup> Che questa fosse, dopo la guerra, la reale opinione pubblica sul tema del progresso è certamente discutibile. Si tratta principalmente, da parte di Löwith, di una strategia argomentativa volta a fissare in una formula un bersaglio polemico altrimenti proteiforme. Del resto, l'analisi di Löwith passa costantemente attraverso questo genere di semplificazioni, di cui l'autore ha sempre avuto piena coscienza. Egli, infatti, non vuole offrire una ricostruzione microscopica, attenta alle singole sfumature, ma una panoramica in grado di trovare l'unità al fondo di una storia altrimenti difficile da tenere insieme. Il più grande critico di questa metodologia löwithiana è stato certamente Hans Blumenberg, il quale, argomentando in favore di quella *Legittimità dell'età moderna* (la prima edizione è



questione è ben più complessa. Poiché originariamente la questione del progresso fu posta all'interno della *querelle des anciens et des modernes* – sull'importanza della quale Löwith aveva già discusso, lo si è visto, nel carteggio con Strauss –, dunque nella formulazione che ne diedero Fontenelle, Vico, Swift e Lessing, non venne prestata particolare attenzione al cristianesimo. Solo successivamente «la modernità fu distinta tanto dall'antichità classica quanto dal cristianesimo».<sup>671</sup> Seguendo infatti il discorso di Löwith, volto a smascherare il sostrato cristiano dell'idea di progresso, l'illuminismo francese rappresenta uno dei momenti di massima contraddizione: in Condorcet, Turgot e Voltaire – ciascuno a modo proprio – la fede nella ragione, cui è affidato il compito di portare l'uguaglianza tra gli uomini mediante lo sviluppo tecnico e di redimere i mali morali mediante il progresso civile, non è altro che la

---

del 1966) che Löwith negava, rinvenendone appunto le radici nel cristianesimo, sosteneva che l'interpretazione löwithiana si appoggiasse su ciò che egli definiva il «teorema della secolarizzazione»: «*La secolarizzazione poté apparire una così plausibile forma di spiegazione di processi storici solo in quanto è largamente possibile ricondurre delle supposte concezioni mondanizzate a un'identità nel processo storico. Naturalmente, secondo la tesi qui sostenuta, quest'identità non è un'identità dei contenuti ma delle funzioni. In determinati luoghi del sistema di interpretazione del mondo e di sé da parte dell'uomo, contenuti del tutto eterogenei possono assumere funzioni identiche*». H. BLUMENBERG, *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 74 [tr. it. a cura di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 70]. Detto in modo semplicistico, la critica di Blumenberg è volta a confutare l'idea di una comprensione «sostanziale» della storia in favore di un modello interpretativo «funzionale», basato cioè sull'ipotesi che la storia sia da intendere come un sistema di posizioni funzionali che possono essere occupate, sostituite o lasciate vacanti. La modernità, in questi termini, non sarebbe da intendere come la forma secolarizzata del cristianesimo, dunque come trasformazione di una medesima sostanza storica e pertanto priva di una propria legittimità, quanto piuttosto come una visione del mondo che, rispondendo in modo nuovo alla domanda sul senso, «occupa», legittimamente, la medesima funzione che in precedenza veniva occupata dal cristianesimo. «Ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come *trasposizione* [Umsetzung] di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare ma come *nuova occupazione* [Umbesetzung] di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate». Cfr. Ivi, p. 75 [tr. it., cit., p. 71]. Si tratta di una critica estremamente insidiosa, alla quale rispose lo stesso Löwith sostenendo che negare l'influenza del cristianesimo sulla modernità significasse essenzialmente negare l'evidenza e che la difficoltà da parte di Blumenberg ad accogliere una prospettiva sostanzialista dipendesse dalla sua «coscienza storica»: «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 millenni è rimasta più influente 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 nell'epoca moderna sarebbero semplicemente originarie e autosufficienti». K. LÖWITH, *Besprechung des Buches Die Legimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, in *SS II*, p. 454 [tr. it. *Recensione del libro di Hans Blumenberg La legittimità dell'età moderna*, a cura di R. Cristin, in «Aut-aut», 222, 1987, cit., pp. 297-298]. Per approfondire la questione, Cfr. R. M. WALLACE, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in «New German Critique», 22, 1981, pp. 63-79; P. E. GORDON, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, in «Journal of the History of Ideas», 80, I, 2019, pp. 147-170; J. TORBIDONI, *Secularization, a valid category? A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of modernity*, in «Tabano», 16, 2020, pp. 53-69; J-F. KERVÉGAN, *Ambivalenzen der «Säkularisation»: Die Löwith-Schmitt-Blumenberg-Kontroverse und ihr Hintergrund*, cit.; J. A. BARASH, *Messianism and Secularization: The Political Ambiguity of Karl Löwith's Reflection on History*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, cit., pp. 37-50; E. CICHINI, G. GISONDI (a cura di), *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

<sup>671</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 61 [tr. it., cit., p. 78].

forma secolarizzata dell'attesa del regno di Dio. Persino l'afflato anticristiano dell'illuminismo ricorda a ben vedere il fervore e l'entusiasmo tipico dei movimenti religiosi, e in particolare del cristianesimo primitivo.

Anche autori come Comte e Proudhon, i quali sapevano che l'idea di progresso ha origine nella visione lineare ed escatologica della storia, si pongono in termini particolarmente ambigui nei confronti del cristianesimo, contribuendo a formare un'idea di progresso «cristiana nella sua origine, anticristiana nella sua tendenza»<sup>672</sup>. Proudhon, ad esempio, viene qui presentato come un «teologo del progresso»<sup>673</sup>, e il significato di questo appellativo sta nel fatto che se anche in superficie egli fu un feroce critico del cristianesimo e della religione in genere, sostenendo apertamente la tesi per cui l'uomo dovesse sostituirsi a Dio e assumere su di sé il compito di orientare la storia, egli in realtà, «a dispetto della sua blasfemia [...], rimase nel suo intimo profondamente segnato dal cristianesimo»<sup>674</sup>. «Anche Proudhon, nella sua volontà di distruzione, desiderava preparare la *foi nouvelle*, e cercava un 'segno della salvezza' allorché indagava nello spettacolo delle moderne rivoluzioni 'come nelle viscere di una vittima' il segreto suo destino»<sup>675</sup>. Non diversamente da Marx e Nietzsche, dunque, anche nel caso di Proudhon la critica è, secondo Löwith, di carattere formale, laddove sia la sostanza delle loro proposte teoriche che la passione religiosa che le anima – direttamente proporzionale alla «sconsolata disperazione» con cui si relazionano al proprio tempo, sentimento di fatto estraneo al mondo greco – è impregnata di tradizione cristiana. Anche nelle pagine dedicate a Comte Löwith non manca di evidenziare tutte le ambiguità relative al tentativo di pensare positivismismo e cristianesimo in termini antitetici anziché conseguenti: «[Comte] critica il carattere indeterminato e arbitrario della fede teologica, senza rilevare l'indeterminatezza e l'arbitrio molto 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 le stesse finalità allo stadio scientifico»<sup>676</sup>. L'illusione, o più propriamente la fede, di un progresso unilaterale della società umana «assume la funzione della provvidenza», in cui però le «oscuere disposizioni» sono sostituite dalle previsioni razionali, l'avverarsi delle quali è atteso con la medesima devozione e speranza con cui il cristiano attende la redenzione.

---

<sup>672</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>673</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 80].

<sup>674</sup> *Ivi*, p. 65 [tr. it., cit., p. 81].

<sup>675</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 82].

<sup>676</sup> *Ivi*, p. 83 [tr. it., cit., p. 96].

Con Hegel il discorso è più complesso. Tenere a mente le ampie considerazioni dedicategli in *Von Hegel zu Nietzsche*, che abbiamo in parte tentato di restituire, può senz'altro tornare utile per comprenderlo. Come si è visto, infatti, Hegel è certamente un pensatore storico, ma non si consegna senza residui alla storia. La razionalità si sviluppa nel tempo e nello spazio, dando luogo al susseguirsi degli eventi storici, ma essi non dipendono affatto dalla volontà umana, è l'«astuzia della ragione», appunto, a guidare il corso delle cose, il senso delle quali è intelligibile solo *post-festum*: «Per armonizzare la storia universale, quale appare a prima vista, con i disegni e con le vie di Dio, Hegel si serve del concetto dell'«astuzia della ragione», che agisce entro e dietro i suoi agenti, le passioni degli uomini. Non è affatto un caso, ma è inerente all'essenza stessa della storia che il risultato finale delle grandi azioni storiche sia sempre diverso dalle intenzioni degli uomini»<sup>677</sup>. Ne consegue un assunto fondamentale che non solo distingue Hegel da Marx e da tutti gli autori che lo hanno succeduto, ma lo pone in contrasto anche con il pensiero illuminista a lui precedente, il quale, considerando il progresso come sviluppo della ragione potenzialmente illimitato, attribuiva a quest'ultimo un portato decisamente rivoluzionario. Al contrario, nella filosofia della storia di Hegel, «[...] il progresso non è rivoluzionario: esso tende alla perfetta elaborazione e perfezione di un principio in sé compiuto dell'intero processo storico»<sup>678</sup>. Hegel non intende affatto cambiare il mondo, la sua, da questo punto di vista, non è altro che una teodicea della ragione: «Per Hegel l'unico pensiero che la filosofia può apportare alla contemplazione della storia è il «semplice concetto della ragione come sovrana del mondo». Questa considerazione, che irritava tanto Burckhardt, è in verità semplice se, come in Hegel, il processo storico viene inteso secondo il modello di una progressiva realizzazione del regno di Dio e la filosofia della storia come una teodicea»<sup>679</sup>.

Da questa prospettiva, il tentativo di Marx di capovolgere Hegel costituisce di fatto una storicizzazione assoluta del suo pensiero e delle sue relative categorie. Pur criticando espressamente la religione, dapprima dal punto di vista filosofico e successivamente da una prospettiva economico-sociale, Marx ricade infatti pienamente nella concezione escatologica della storia, in forma però secolarizzata. La provvidenza cristiana torna in Marx sottoforma di «fede nel progresso», il compimento del quale è affidato all'attività rivoluzionaria del proletariato. Due elementi consequenziali costituiscono i nodi fondamentali della critica löwithiana: in primo luogo, il disvelamento del carattere essenzialmente profetico dell'opera di Marx; in secondo luogo, la messa in discussione della scientificità del materialismo storico.

---

<sup>677</sup> Ivi, p. 55 [tr. it., cit., p. 72].

<sup>678</sup> Ivi, p. 60 [tr. it., cit., p. 77].

<sup>679</sup> Ivi, p. 54 [tr. it., cit., p. 71].

«Anche se Marx vuole spiegare ‘scientificamente’ il fatto dello sfruttamento con la teoria del plusvalore, lo ‘sfruttamento’ rimane ciononostante un giudizio morale; esso è qualcosa di assolutamente ingiusto, se commisurato a una determinata idea della giustizia. Nell’interpretazione marxista della storia universale esso non è nulla di meno che il male radicale della ‘preistoria’ o, in termini biblici, il peccato originale. [...] Anche se accettiamo l’affermazione che tutta la storia è una storia di lotta di classe, l’analisi scientifica non può derivarne che la lotta di classe sia *il* fattore essenziale, ‘condizionante’ rispetto a tutti gli altri»<sup>680</sup>. 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* è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all’azione, ma non è assolutamente un’analisi puramente scientifica fondata su dati empirici»<sup>681</sup>.

Löwith si spinge dunque alla conclusione che, nonostante Marx volesse «scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico»<sup>682</sup>, finì in realtà, in ragione del messianismo insito nella sua filosofia – che individua nel proletariato la classe cui spetta il compito di «cambiare» il mondo e condurre l’umanità in quel «terreno regno di Dio»<sup>683</sup> che è la società senza classi –, per edificare una costruzione teorica religiosa nella sostanza e «mistica» nella forma.

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 col mondo quale esso è. In confronto a Marx la filosofia di Hegel è realistica [*realistisch*].<sup>684</sup>

Il pensatore di Trier compie infatti il processo di traslazione della soggettività storica da Dio – o dalla ragione – all’uomo con l’intenzione di abbandonare le illusioni della fede in favore delle verità della scienza, senza però accorgersi di non poter davvero dimostrare empiricamente le sue posizioni. Ciò che ne risulta non è altro che una riduzione della fede dalla sua originaria

---

<sup>680</sup> Ivi, p. 43 [tr. it., cit., pp. 60-61].

<sup>681</sup> Ivi, pp. 42-43 [tr. it., cit., p. 60].

<sup>682</sup> K. MARX, *Das Kapital*, cit., p. 27 [tr. it., cit., p. 45].

<sup>683</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History*, cit., p. 35 [tr. it., cit., p. 53].

<sup>684</sup> Ivi, p. 51 [tr. it., cit., p. 68].

dimensione metafisica, e dunque necessaria, alla dimensione antropologica, dunque storica e pertanto contingente.

Arriviamo così all'ultimo autore della nostra analisi, il primo seguendo l'ordine espositivo di Löwith: Jacob Burckhardt. Come è stato tante volte ripetuto, si tratta per Löwith di un modello di riferimento. Burckhardt è il pensatore che, unico, ha tentato di mettere in discussione i tentativi, religiosi e non, di individuare un senso nella storia, un *telos* che la governasse. «Egli cita i tentativi di Hegel e Agostino come i più rilevanti tra quelli volti a spiegare la storia secondo un principio sistematico, sia esso Dio o lo spirito assoluto, che realizza nella storia i suoi propositi. In opposizione alla teodicea di Hegel, Burckhardt insiste sul fatto che la razionalità della storia rimane inaccessibile alla nostra conoscenza, non essendo noi iniziati ai fini dell'eterna saggezza; contro l'interpretazione religiosa di Agostino egli osserva soltanto: 'non ci riguarda'»<sup>685</sup>. Come anche era emerso nei testi precedenti, tuttavia, Löwith riconosce in Burckhardt anche un altro aspetto fondamentale, il fatto cioè che egli criticò, sì, la filosofia della storia, ma questo non lo portò – come avvenne invece con Nietzsche – a una critica della storia *tout court*. Sostanza della storia, infatti, è la «continuità»: «La continuità storica è un interesse essenziale della 'esistenza umana', poiché è l'unica prova del 'significato del suo perdurare'. Perciò dobbiamo desiderare intensamente che la coscienza di questa continuità rimanga viva in noi»<sup>686</sup>.

Al di là delle analisi particolari, che non aggiungono molto all'interpretazione generale del pensiero di Burckhardt maturata da Löwith negli anni, vi è un passo nello specifico sul quale vogliamo soffermarci, poiché chiarisce molto bene, a nostro avviso, le ragioni per cui lo storico svizzero rimase per Löwith un riferimento costante:

Il motivo personale delle sue ricerche storiche e del suo attaccamento quasi disperato alla continuità era un'appassionata reazione alla tendenza rivoluzionaria della sua epoca. Egli comprese che la restaurazione dal 1815 al 1848 non era che un 'intermezzo' in una 'era di rivoluzioni' ancora non conclusa, iniziata con la Rivoluzione francese e che doveva continuare fino ai nostri giorni con la rivoluzione bolscevica, il fascismo e il nazionalsocialismo. Difendendo la missione della coscienza storica, egli tentava almeno di ritardare la dissoluzione imminente. Egli tenne fermo alla sua professione di fede storica contro il movimento radicale a cui alcuni dei suoi amici più intimi partecipavano attivamente. Egli riteneva che una democrazia radicalmente egualitaria avrebbe condotto

---

<sup>685</sup> Ivi, p. 21 [tr. it., cit., p. 40].

<sup>686</sup> Ivi, p. 22 [tr. it., cit., p. 41].

non alla libertà e alla responsabilità individuale, ma a una pretenziosa mediocrità e a un nuovo dispotismo; e temeva che il socialismo economico avrebbe prodotto un apparato statale ipertrofico di cui qualsiasi audace demagogo avrebbe potuto facilmente impadronirsi, per abusarne unendo la democrazia sociale e la dittatura militare.<sup>687</sup>

La fascinazione di Löwith per Burckhardt, dunque, è da rinvenirsi in questa «appassionata reazione» alla «dissoluzione imminente», riconosciuta, nel caso di specie, in quel processo di svilimento della democrazia che già sul finire del XIX secolo cominciava a farsi nitido e di cui, con grande lungimiranza, Burckhardt aveva previsto l'esito demagogico e infine dispotico. A questo processo di massificazione e svuotamento dei valori democratici, Burckhardt opponeva un *ethos* che non è quello della partecipazione attiva – e talvolta impulsiva – alla sfera mondana, quanto piuttosto la sospensione e la contemplazione. Burckhardt «sentiva l'inutilità di riforme parziali quando tutta la struttura sociale si trova nell'anarchia, e si decise per una sorta di isolamento stoico-epicureo»<sup>688</sup>. Come il Löwith del carteggio con Strauss, tuttavia, anche Burckhardt sapeva «che lo spirito dell'antichità 'non è più il nostro' e che 'diciotto secoli ci dividono' dal cristianesimo primitivo»<sup>689</sup>.

Tenendo conto di queste considerazioni, vogliamo ora porre l'attenzione su alcuni aspetti dell'opera relativi al tema generale del nostro studio. In particolare, vogliamo fissare due punti che vengono chiariti nella conclusione, uno relativo al rapporto tra storicismo, nichilismo e cosmologia e uno relativo al problema, ci pare a questo punto lecito definirlo così, gnoseologico. Rispetto al primo punto, è bene anzitutto chiarire che la secolarizzazione non rappresenta di per sé né un male né un bene. Löwith non si pone in termini assiologici rispetto alla storia che ricostruisce. Si tratta piuttosto di calare questo discorso nel quadro più ampio del problema della crisi dei valori e della disgregazione dei riferimenti metafisici: «Il fatto che il cristianesimo primitivo sottrasse il terreno agli dèi popolari e agli spiriti protettori pagani, creò la possibilità di un ateismo radicale. Infatti, se si rifiuta la fede cristiana in un dio che è distinto radicalmente dal mondo come il creatore delle sue creature, e tuttavia è la fonte di ogni essere, il mondo diviene allora profano come non poteva mai esserlo per i pagani. Se il cosmo non è terreno ma divino, come era per gli antichi, e neppure contingente, bensì creato, quale è per i cristiani, rimane allora soltanto una cosa: la pura accidentalità della sua mera 'esistenza'»<sup>690</sup>. In

---

<sup>687</sup> Ivi, pp. 22-23 [*Ibidem*].

<sup>688</sup> Ivi, p. 23 [tr. it., cit., p. 42].

<sup>689</sup> Ivi, p. 26 [tr. it., cit., p. 45].

<sup>690</sup> Ivi, p. 201 [tr. it., cit., p. 200]. È chiara qui la critica di Löwith a Heidegger e all'esistenzialismo. Tuttavia, poiché ci siamo soffermati a lungo su questo, ci limitiamo a rinviare all'istruttivo saggio di Servanne Jollivet, volto a porre in relazione *Meaning in History* con la questione del nichilismo e della cosmologia. Cfr. S. JOLLIVET,

secondo luogo, ci interessa sottolineare come – a partire da questo scritto – l'*ethos* della teoria comincia ad assumere dei connotati molto precisi. L'accesso al cosmo implica necessariamente il recupero di un'autentica disposizione al vedere, volta a ristabilire il primato dell'empiria sul concetto astratto, anch'esso affermatosi in età moderna ma avviatosi con l'avvento del cristianesimo.

c) Natura e storia. Prime considerazioni cosmologiche

Nel 1950, in occasione della *Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Löwith pubblicò uno scritto il cui titolo, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, anticipava la traduzione tedesca di *Meaning in History*. L'idea doveva essere quella di esporre in una sintesi di quattro capitoli i concetti fondamentali dell'opera uscita fino a quel momento solo in inglese. In realtà si tratta di una sintesi solo in senso lato: la dicotomia fondamentale tra natura e storia, tra *Welt* e *Menschenwelt*, viene infatti non soltanto ripresa, ma sviluppata e chiarita ulteriormente, facendo riferimento ad autori e a concetti che in *Meaning in History* non compaiono affatto.

Il primo capitolo è infatti dedicato interamente alla cultura giapponese. Questo aspetto è a nostro avviso estremamente illuminante per comprendere lo sviluppo della cosmologia löwithiana, che comincia in questi anni ad assumere il ruolo di *pars construens* del suo pensiero. Come si è già visto,<sup>691</sup> Löwith aveva già all'inizio degli anni '40, cioè poco dopo il suo arrivo in America, pubblicato la maggioranza dei suoi scritti sul Giappone, lasciando trasparire, tra le altre cose, il suo grande interesse per la concezione del nulla del buddhismo zen e per la nozione di talità. Il riferimento alla cultura giapponese viene introdotto in questo scritto proprio al fine di mostrare come, per quanto in Europa la storia abbia guadagnato uno statuto assoluto, essa sia in realtà qualcosa di relativo:

Per cogliere come la storia sia relativa anche là dove viene posta in termini assoluti, e quindi per acquisire una prospettiva più ampia sulla questione del senso della storia universale, è necessario e salutare estraniarsi almeno una volta dall'Europa, così da riconoscere la limitata particolarità della propria visione rispetto alle altre.<sup>692</sup>

---

*Zurück zu den Quellen des Nihilismus: Von der kritischen Genealogie zur Rekonstruktion*, in Karl Löwith. *Welt, Geschichte und Deutung*, cit., pp. 51-64.

<sup>691</sup> Cfr. *Supra*, § 2.1.

<sup>692</sup> K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *SS II*, p. 241.

Facendo esplicito riferimento al saggio di Kitaro Nishida *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, già citato in questa sede, Löwith afferma che

Il pensiero orientale non conosce l'opposizione di natura e storia. Non ha quindi bisogno dei tortuosi giri di Nietzsche, che postula un punto di vista «sovrastorico» alla fine della sua riflessione critica sulla storia. Le catastrofi storiche, per esempio le bombe che possono distruggere intere città in pochi minuti, sono percepite [*empfunden*] come quelle naturali, quali ad esempio un'alluvione o un terremoto, e ci si arrende loro allo stesso modo. Tali eventi non sono né insensati né significativi; non hanno un significato trascendente, né uno scopo morale, né un peso esistenziale. Sono i destini ai quali si è destinati, senza elevarli con il *pathos* con cui si considera un destino scelto.<sup>693</sup>

La saggezza orientale consiste per Löwith esattamente nel fatto che essa non attribuisce alla storia un significato assoluto, ma considera gli eventi politici – proprio come si era visto a proposito del mondo classico – mutevoli accidenti di una sostanza – il mondo naturale – eterna e immutabile. «Il mondo è solo a un primo sguardo il mondo degli eventi e dei mutamenti, al fondo resta sempre uguale e immobile, come il fondo del mare rispetto al movimento superficiale delle onde [...]»<sup>694</sup>. Di qui anche l'implicazione etica, dal momento che, accolta una tale dottrina, essa si ripercuote inevitabilmente sull'atteggiamento dell'uomo rispetto alla natura.

Per chi ha imparato a comportarsi come l'acqua e a rimanere nel vuoto, il mondo non è il luogo dei destini storici, delle intenzioni, delle decisioni e delle mancanze. Esso è più ampio e profondo di tutte le commedie e tragedie umane, che si verificano solo finché l'uomo vuole qualcosa. Il sapiente tuttavia sa senza volere e tende senza finalità. Come l'arciere giapponese, colpisce il centro del mondo senza mirare a questo, poiché il centro stesso mira verso di lui quando si lascia andare a una tensione superiore. A tal scopo è necessario saper mantenere la calma e meditare sul vuoto, non dalla testa pensante, ma dal centro del corpo che respira, così da poter concepire la pienezza dell'essere nel nulla. Manca, all'uomo orientale, il *pathos* di una «coscienza epocale» e di un evento mondiale che si decide nell'«attimo». Egli inoltre non ha idea di cosa sia una storia dell'essere o un'esistenza

---

<sup>693</sup> Ivi, pp. 243-244.

<sup>694</sup> K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *SS II*, p. 244.



storica [*seinsgeschichtliche Existenz*], poiché non si conosce come essere gettato e non progetta sé stesso e il mondo.<sup>695</sup>

In questi brevi ma densi passi tutto il discorso löwithiano assume una forma unitaria e organica: il riferimento al mondo orientale, caratterizzato da una concezione naturalistica della storia, ha la funzione di fornire un esempio vivido di un pensiero alternativo a quello onto-teologico occidentale. La storia ha assunto in Europa un'importanza s-misurata poiché l'uomo – si tenga bene in mente quanto detto a proposito di *Meaning in History* – ha perso ogni riferimento metafisico. Né il cosmo greco né il Dio cristiano costituiscono la misura della sua comprensione del reale, la modernità ha realizzato il motto protagoreo: l'uomo è ora realmente «misura [*metron*] di tutte le cose»<sup>696</sup>.

Vi è un ulteriore aspetto di questa sezione dello scritto dedicata al pensiero zen che andrebbe a nostro avviso sottolineata. Si tratta dell'importanza esplicitamente riconosciuta da Löwith al tema della talità. Rispetto al modo in cui questa nozione era stata considerata da Löwith dieci anni prima, vi è ora la chiara consapevolezza che tale concetto sia il fondamento del naturalismo giapponese stesso. Si potrebbe dire che essa è considerata ora, in termini löwithiani, un vero e proprio modello di contemplazione. Più ancora del *theorein* greco, la contemplazione zen è rappresentativa di una *modalità* di accesso al mondo perfettamente antitetica all'idea occidentale di dominio e appropriazione.<sup>697</sup> Essa non è affatto ingenuità, ma saggezza. In

---

<sup>695</sup> Ivi, p. 245.

<sup>696</sup> PLATONE, *Teeteto*, ed it. a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011, p. 247, 152a. Utilizziamo qui il riferimento al celebre motto di Protagora in senso relativistico, consapevoli dell'infinita serie di problemi ermeneutici – e della conseguente mole di produzione scientifica in merito – che il passo ha generato. Lungi dal cimentarci in una discussione della lettura critica relativa a questo passo – cosa che sarebbe in questa sede del tutto fuori luogo –, vogliamo tuttavia considerare un'interpretazione tra le altre, quella di Bontempi, relativa al termine «*metron*». L'autrice propone infatti, appoggiandosi al passo 178b, di intendere *metron* (misura) come *kritérion* (criterio). *Kritérion*, però, si forma a sua volta da *krites*, che vuol dire giudice, arbitro o, più in generale, colui che decide. Questa precisazione semantica risulta ai nostri fini illuminante, poiché mette in luce la stretta vicinanza logica tra il relativismo e il decisionismo. Secondo l'analisi löwithiana infatti, lo si è visto in particolare a proposito di Schmitt e Heidegger, l'ultima conseguenza dello storicismo – inteso qui come compimento del motto protagoreo – è proprio il decisionismo. L'uomo *decide*, senza fondamento e senza direzione, perché avendo perso i riferimenti metafisici è diventato *anthropos metron*, «misura di tutte le cose». Cfr. M. BONTEMPI, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 37-42. In merito alla critica löwithiana dell'epistemologia soggettivista moderna, il tema dell'«uomo misura di tutte le cose» viene ripreso anche da Liebsch, cfr. B. LIEBSCH, *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, J. B. Metzler, Stuttgart-Berlin 2020, p. 45.

<sup>697</sup> Davvero molto interessanti le considerazioni di Henning Trüper in merito. Secondo il suo giudizio, nell'associare il mondo classico con quello orientale, agiscono in Löwith non soltanto motivazioni teoriche, ma vere e proprie prese di posizione politiche: «Löwith, rimuovendo radicalmente il pensiero della Grecia antica da quello dell'Europa moderna, in quanto formato dall'escatologia giudaico-cristiana, opta per una specifica posizione in cui i greci sono “orientalizzati” e gli ebrei “occidentalizzati”. Il tradizionale confronto tra “Atene” e “Gerusalemme” dunque rimane, ma tutta l'Europa moderna è schiacciata sul secondo termine. Sebbene i suoi ferventi attacchi all'escatologia fossero genealogicamente correlati al disprezzo dell'antichità ebraica, Löwith desiderava chiaramente spazzare via le connotazioni antisemite che questa linea di argomentazione aveva acquisito

conclusione di paragrafo Löwith cita nuovamente il celebre motto zen – già riportato in *The Japanese Mind* e da noi commentato – per cui «prima di diventare saggi», le montagne e i fiumi sembrano essere semplicemente montagne e fiumi, «a un certo grado di conoscenza», smettono di essere tali per diventare una molteplicità di cose e, infine, «quando siamo pervenuti alla piena conoscenza, alla verità del mondo e alla pace dello spirito ad essa commisurata, le montagne tornano ad essere semplicemente montagne e i fiumi semplicemente fiumi». <sup>698</sup> La differenza rispetto a *The Japanese Mind* sta nel fatto che questo motto è ora citato nel contesto di un discorso relativo al tema del rapporto tra natura e storia.

Nella seconda parte del saggio, infatti, la questione è ripresa relativamente alla cultura classica: «È noto che Aristotele riconoscesse alla poesia una maggiore vicinanza alla verità rispetto alla storia, poiché quest'ultima si occupa di mere trasformazioni contingenti e di singoli avvenimenti, mentre poesia e filosofia vedono [*sehen*] l'universale e l'eterno» <sup>699</sup>. Anche la storiografia greca, aggiunge Löwith, muove da concezioni del tutto differenti rispetto a quella moderna. Erodoto, ad esempio, non riporta la storia del conflitto greco-persiano in riferimento a uno scopo ultimo alla luce del quale comprendere il senso della storia in generale. «L'inizio e la fine di una storia raccontata si illuminano a vicenda, formando così un circolo di significato. [...] L'esposizione di Erodoto non distingue natura e storia, così come non distingue chiaramente tra intenzioni umane e guida divina» <sup>700</sup>. Ancora Tucidide, prosegue Löwith, ha interesse nella storia nella misura in cui permette di indagare i rapporti di forza tra gli uomini: «il criterio del suo giudizio circa le lotte di potere politiche è il successo o il fallimento, la forza o la debolezza». Tuttavia, «poiché la natura umana è sempre la stessa, anche gli eventi storici non posso essere mai qualcosa di essenzialmente nuovo [...]» <sup>701</sup>.

---

nel corso del XIX secolo. Di qui la tentazione di fare dell'escatologia il grande spartiacque storico, da cui il cristianesimo e l'ebraismo confluiscono nella stessa direzione». H. TRÜPER, *Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History*, in «History and Theory», 53, 2014, pp. 45-68 (qui, p. 67). Naturalmente, superfluo precisarlo, il bersaglio polemico löwithiano sarebbe, da questa prospettiva, tutta la mitologia filoellenica del nazismo.

<sup>698</sup> K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *SS II*, p. 247.

<sup>699</sup> Ivi, p. 250.

<sup>700</sup> Ivi, p. 251.

<sup>701</sup> *Ibidem*. Vale la pena citare in questo contesto un passo, di dieci anni successivo a questo scritto, in cui tali considerazioni rivelano il loro lato più drammatico: «Nel romanzo *Guerra e Pace* di Tolstoj, che è opera storica nel senso più alto, perché Tolstoj conosce l'uomo, tutti gli uomini e i loro rapporti vengono colpiti, in misura maggiore o minore, dalla campagna di Russia di Napoleone, ma il carattere autenticamente umano di tutti questi uomini rimane essenzialmente intatto, anche quando con la guerra perdono i loro averi e la loro vita. Una verità non dissimile ritroviamo nel *Dottor Zivago* di Pasternàk. E se la storia delle due ultime guerre mondiali potesse offrirci un qualche insegnamento, sarebbe l'averci fatto vedere che essa non è cosa secondo cui si possa orientare la propria vita. Volerci orientare secondo la storia, pur trovandoci all'interno di essa, sarebbe come se in un naufragio volessimo aggrapparci alle onde». K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in *SS II*, pp. 359-360 [tr. it., *Uomo e storia*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 217-218].

Si potrebbe proseguire l'analisi di questo scritto attraverso tutte le figure citate da Löwith, tuttavia, a nostro giudizio, esso non apporta, nelle pagine successive, alcuna novità rispetto al discorso sviluppato in *Meaning in History*. Al fine di esaminare a fondo il problema qui preso in esame, ci pare a questo punto più proficuo discutere alcuni luoghi di un altro scritto, anch'esso del 1950, *Natur und Geschichte*.<sup>702</sup> L'interesse specifico di questo saggio risiede nel fatto che esso, differentemente dagli altri, sviluppa la questione di natura e storia tenendo esplicitamente conto della tradizione esistenzialista. Löwith introduce il problema con estrema chiarezza, aggiungendo tra l'altro un riferimento al tema della tecnica che fino a questo punto non era mai apparso esplicitamente nei suoi scritti:

Il cosiddetto storicismo sarebbe stato innocuo se avesse storicizzato e relativizzato soltanto il 'mondo dello spirito' e non avesse reso anche la natura relativa all'uomo, così da non lasciare più nulla di propriamente naturale, di essente per natura. Ciò che resta di naturale sembra essere un mero residuo di ciò che non è stato ancora assoggettato dall'uomo. Questa appropriazione storica del mondo naturale è al contempo un'estraniamento da questo. La terra non ci è diventata più familiare o più vicina da quando siamo riusciti a percorrere grandi distanze in poco tempo. Quanto più pianifichiamo 'globalmente' e dominiamo e sfruttiamo la terra tecnicamente per i nostri scopi, tanto più essa si allontana da noi come natura in senso naturale, nonostante tutta la conoscenza scientifica. In conseguenza di questa tendenza moderna ad assoggettare, in generale a pensare e ad agire in vista di scopi, anche la domanda sul senso si è completamente spostata sulla storia, poiché solo come storia il mondo è immediatamente riferibile all'uomo e ai suoi fini. Se il mondo come natura, come *physis* e *kosmos*, venisse a un certo punto realmente assorbito dal mondo della storia, allora di fatto la domanda sul senso della storia [...] si identificherebbe con la domanda sul senso del mondo. [...] Noi non ci interroghiamo sul senso del cielo e delle stelle, della terra, del mare e delle montagne e nemmeno delle piante e degli animali. Il nostro domandare sembra essere relativo solo a noi stessi, alla storia come nostra delimitazione. Eppure, ci si potrebbe chiedere, perché non ci interroghiamo sul senso di tutto ciò che, indipendentemente da noi, senza di noi, per natura, è così com'è ed accade come accade?<sup>703</sup>

---

<sup>702</sup> Si tratta di uno scritto che apparve la prima volta in «Die neue Rundschau», 62, H 1, 1951, come versione scritta di un intervento tenuto da Löwith nel 1950 ad Alpbach, in Austria. Lo stesso scritto apparve l'anno successivo in traduzione inglese, con il titolo *Nature, History and Existentialism* in «Social Research», 19, 1952. Prendiamo qui come riferimento la versione presente in *SS II*, pp. 280-295 [tr. it., *Natura e storia*, a cura di A. M. Pozzan, in «Il Cannocchiale», 2, 1965, pp. 1-11].

<sup>703</sup> K. LÖWITH, *Natur und Geschichte*, in *SS II*, pp. 284-285 [tr. it., cit., (modificata) p. 4].

A partire da questa domanda Löwith sviluppa il suo discorso. L'«accento esclusivo» sull'esistenza umana, che ha poi dato origine al pensiero esistenzialista, non ha a che fare lo storicismo, ma con la moderna scienza della natura: «Se consideriamo la storia del pensiero occidentale vi scorgiamo chiaramente un punto critico di passaggio dal concetto pre-moderno di un'esistenza naturale dell'uomo in un cosmo ordinato dalla natura o da un creatore a un'esistenza casualmente 'gettata' nell'universo. Questo cambiamento è avvenuto all'inizio del XVII secolo di conseguenza alle nuove scoperte astronomiche del XVI secolo»<sup>704</sup>. Pascal fu il primo a trarre le conseguenze esistenzialiste di questa nuova visione del mondo, ponendo al centro della propria concezione un uomo consapevole della sua ambiguità; dell'essere cioè un nulla rispetto all'infinità dell'universo e un tutto rispetto a sé stesso. Su questa linea è per Löwith anche il celebre passo della conclusione della *Kritik der praktischen Vernunft*, per cui due cose riempiono l'animo umano, «Il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me»<sup>705</sup>. Scrive Löwith a tal proposito: «entrambi i mondi, quello esteriore della natura e quello interiore dell'esistenza morale sono, sì, vicendevolmente legati nella nostra coscienza, ma in sé sono due mondi del tutto incommensurabili. Paragonato all'infinita estensione dell'universo l'uomo naturale è un nulla; in riferimento a sé stesso come persona morale egli è tutto e il mondo naturale nulla»<sup>706</sup>.

Prosegue poi affermando che, come un «radicale, moderno esistenzialista», nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant riconosce l'«impossibilità di fondare l'intima necessità della creazione esistente nella sua totalità»<sup>707</sup>. Ciò che resta è la radicale contingenza dell'esistenza, un pensiero che egli definiva un «vero abisso insondabile per la ragione umana»<sup>708</sup>. Löwith afferma dunque che solo una cosa distingue Kant dagli esistenzialisti moderni, cioè la capacità di «sopportare» questo pensiero abissale. Il pensiero religioso di Kierkegaard costituisce un ulteriore passo rispetto a Pascal e Kant in direzione d'un esistenzialismo individualistico. Ora il mondo non è più l'infinito spazio-temporale che circonda l'uomo, ma semplicemente lo sfondo privo di significato sul quale si staglia ciò che ha davvero importanza: l'interiorità della singola esistenza umana. Le ultime conseguenze di questo «nichilismo cosmologico»<sup>709</sup> sono state tratte, a giudizio di Löwith, da Nietzsche, il quale ha tentato, come gesto di reazione, di recuperare il *kosmos* e la *physis* attraverso un atto volontaristico. «Ma come si può *volere*

---

<sup>704</sup> Ivi, p. 288 [tr. it., cit., p. 7].

<sup>705</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg von J. Kopper, Reclam Verlag, Stuttgart, 1986, p. 300 [tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 341].

<sup>706</sup> K. LÖWITH, *Natur und Geschichte*, cit., p. 290 [tr. it., cit., (modificata) p. 8].

<sup>707</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>708</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>709</sup> Ivi, p. 291 [tr. it., cit., p. 9].

l'essere e la legge del *kosmos*? [...] La ragione del fallimento della filosofia di Nietzsche non sta nel fatto che egli vide il modo d'essere del *kosmos* nell'eterno ritorno dell'uguale, ma nel fatto che egli volle questa verità visibile, che, in conformità a ciò, teorizzò con il nome di 'volontà di potenza'»<sup>710</sup>.

Si arriva così finalmente alla questione dell'esistenzialismo novecentesco, rappresentato qui dalle figure di Sartre e Heidegger. Il punto fondamentale, ai nostri fini, è che l'analisi viene sviluppata sul filo conduttore del «nichilismo cosmologico»:

Il mondo concretamente analizzato dall'esistenzialismo non è né il *kosmos* vivente greco, né, come per la fede cristiana, un ordine della creazione e neanche l'universo delle moderne scienze matematiche. Esso è sempre e solo il nostro mondo dell'esser-per-sé e dei rapporti tra co-uomini. È un mondo denaturato [*denaturierte Welt*]. In Sartre la natura è un opaco *en-soi* che si oppone al *pour-soi* dell'umana esistenza, che è accessibile solo nei desideri naturali del corpo umano. In *Sein und Zeit* di Heidegger la natura viene concepita come uno dei modi d'essere inferiori della mera utilizzabilità, in opposizione al *Dasein* umano; il quale solo esiste [*existiert*], ha un mondo e può avere un senso.<sup>711</sup>

L'esistenzialismo heideggeriano e sartriano compie dunque, a giudizio di Löwith, quell'ultimo passo di sradicamento dell'uomo dal mondo, ma anche da Dio. L'uomo è ora davvero in un insanabile condizione di *Heimatlosigkeit*, abbandonato a sé stesso, senza fondamento e senza destinazione. Alla luce di questa breve ricostruzione, Löwith inserisce nella conclusione di questo scritto un rimando al tema della storia che costituisce a nostro avviso uno dei primi chiari segni della svolta cosmologica löwithiana:

Si spiega così anche la sconfinata [*grenzlose*] intensità della storicità moderna. La nostra esclusiva preoccupazione riguardo al mondo storico come unica scena dell'umana esistenza [*Dasein*] e sorte è un prodotto della nostra estraniamento dalla teologia naturale degli antichi e dalla teologia sovranaturale del cristianesimo, le quali inquadravano entrambe la storia in una cornice e la riferivano a un orizzonte di comprensione non storico. Solo la perdita di questo confine e di questo fondamento della storia che apparteneva alla cosmologia classica e alla teologia cristiana ha conferito alla storia – a quella reale e alla nostra comprensione di essa – quella rilevanza assoluta che noi ora accogliamo come qualcosa di ovvio.<sup>712</sup>

---

<sup>710</sup> Ivi, p. 292 [*Ibidem* (modificata)].

<sup>711</sup> Ivi, p. 293 [tr. it., cit., (modificata) p. 10].

<sup>712</sup> Ivi, pp. 294-295 [tr. it., cit., (modificata) p. 11].

## **Capitolo III**

### **Una filosofia del vedere.**

### **L'eternità immanente del mondo**

#### 3.1 – Il ritorno in Germania e la resa dei conti con Heidegger

Il 2 marzo 1952, dopo diciotto anni di esilio, Löwith lascia definitivamente gli Stati Uniti per tornare in Germania, precisamente a Heidelberg, dove avrebbe ricoperto il ruolo di professore ordinario fino alla fine dei suoi giorni.<sup>713</sup> Fino a che punto egli desiderasse veramente tornare, non è molto chiaro. Come spesso si è visto nel corso di questa ricostruzione, rispetto a certi eventi particolarmente significativi – il rientro in patria, anche e forse soprattutto da un punto di vista simbolico, è evidentemente tra questi –, Löwith tendeva ad assumere posizioni ambigue, quasi fosse animato da impulsi contrastanti. Da una parte, tornare a casa significava voltare la sanguinosa pagina del nazismo e dei suoi crimini, delle persecuzioni, dei tradimenti, delle delazioni e di tutte le tragiche morti che avevano direttamente coinvolto gli amici e la famiglia stessa di Löwith (basti pensare al suicidio della madre nel 1942). Significava anche poter tornare a scrivere e a lavorare in tedesco – e si è visto quanto, fin dagli anni '30, Löwith avesse a cuore questa cosa –, oltre ad avere un quotidiano contatto con colleghi di ben altra levatura culturale rispetto agli intellettuali americani. Scrive infatti all'amico Voegelin: «da un punto di vista strettamente professionale e accademico la mia situazione qui è ovviamente molto più confortevole e soddisfacente che in qualsiasi altro College americano. Gli studenti sono interessati alla filosofia in misura totalmente diversa e conoscono ancora, oppure di nuovo, il latino e il greco. Non mancano nemmeno colleghi simpatici, e poiché Heidelberg è divenuta

---

<sup>713</sup> La data precisa del trasferimento viene comunicata dallo stesso Löwith all'amico Leo Strauss in una lettera senza data, risalente verosimilmente alle settimane immediatamente precedenti alla partenza. Cfr. L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., pp. 677-678 [tr. it., cit., p. 164].

una sorta di grande città – purtroppo anche per quanto riguarda rumori e traffico – ci sono anche molti scambi internazionali». <sup>714</sup>

D'altra parte, però, dopo l'esilio, Löwith non era più il giovane professore che rinuncia al voto per una giornata di montagna <sup>715</sup>, ma un uomo segnato dalla diffidenza, al quale di certo non è possibile chiedere di illudersi che si possa tornare alla vita precedente. Nella stessa lettera scrive infatti a Voegelin: «Sul piano sociale e di politica interna l'impressione è molto meno piacevole – vecchi risentimenti, tentativi di far ricadere tutte le proprie mancanze su nuovi capri espiatori, assenza di responsabilità morale e completa mancanza di universale civiltà e di *sensus communis*. Si capisce *quanto bene* si confaceva a loro il nazismo dal piccolo borghese in calzoncini corti e dagli innumerevoli bus turistici di *Kraft durch Freude* che continuano a vedersi dappertutto. [...] L'università è profondamente decaduta e nelle facoltà umanistiche mancano completamente nuove leve». <sup>716</sup> Considerazioni analoghe possono rinvenirsi nell'epistolario di questo periodo con il teologo tedesco-americano Reinhold Niebuhr, dal quale emerge anche l'interesse da parte di Löwith a conservare la cittadinanza americana. Scrive infatti Löwith in una lettera del 15 giugno 1952 spedita da Heidelberg: «I giovani studenti sono molto preparati, il corpo docenti discreto, la classe media tedesca tra i 40 e i 60 anni è, a livello politico, disastrosa, e a livello sociale, completamente priva di garbo e buon senso. Quando mi chiedono se mi sento di nuovo a casa in Germania, non posso in tutta sincerità rispondere “sì” perché sento la mancanza di quella generosità e di quello spirito di solidarietà che ho imparato ad apprezzare negli ultimi due anni. Per quanto riguarda l'immediato futuro, tuttavia, posso dirmi soddisfatto per questa opportunità accademica che si è aperta al momento giusto [...]. Ma dato che il tempo corre veloce, devo pensare al futuro... Come lei sa, desidero mantenere la cittadinanza americana e ciò comporta che dovrò tornare negli Stati Uniti dopo due o tre anni, e questo significa che dovrò trovare un nuovo incarico d'insegnamento» <sup>717</sup>. Lo straniamento di Löwith e le relative preoccupazioni, del resto, appaiono perfettamente comprensibili. La Germania degli anni '50, infatti, appena denazificata, doveva già confrontarsi con una scena politica internazionale polarizzata dalla guerra fredda, di cui la “cortina di ferro” era espressione materiale. La spartizione dell'Europa in zone d'influenza politica antitetiche coinvolgeva ovviamente la Repubblica federale tedesca in modo diretto, essendo essa stessa, appena nata, contesa tra la NATO e l'URSS. È dunque evidente che in un contesto del genere, caratterizzato

---

<sup>714</sup> K. LÖWITH, E. VOEGELIN, *Briefwechsel*, cit., p. 793 [tr. it., cit., pp. 229-230].

<sup>715</sup> Ci riferiamo al già citato aneddoto riportato in *MLD*, pp. 73-74 [*MVG*, p. 104].

<sup>716</sup> K. LÖWITH, E. VOEGELIN, *Briefwechsel*, cit., p. 793 [tr. it., cit., p. 230].

<sup>717</sup> La lettera è riportata, sia in versione originale che in traduzione italiana, in L. BORGHESI, *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, Studium Edizioni, Roma 2021, p. 108; 126.

dalla frammentazione – non solo politica, ma anche culturale –, gli intellettuali percepissero più di altri, in ragione della maggiore sensibilità storica e filosofica, la precarietà dei nuovi ordini geopolitici che si andavano stabilendo, attribuendosi di conseguenza il gravoso compito di confrontarsi, ciascuno a suo modo, con la domanda sul senso.

Karl Löwith non restò estraneo a questi sentimenti trasversalmente diffusi, declinando tali questioni secondo le proprie categorie. Come chiarisce molto bene Fazio, «per Löwith divenne essenziale mostrare come sia sufficiente risalire alle matrici filosofiche dei due blocchi politico-ideologici contrapposti, per comprendere come entrambi riposino su una stessa lettura escatologica della storia, seppure declinata in termini diversi. [...] Tanto l'americanismo, con la sua idea di una *wave of the future*, costituito dal progresso della *libertà* e della civiltà democratica e capitalistica, quanto il comunismo, con la sua idea di direzionalità oggettiva della Storia diretta alla realizzazione del comunismo dell'*eguaglianza*, rimandano all'idea di un senso della storia universale come suo scopo e *fine* ultimo»<sup>718</sup>. A tal proposito, in un saggio del 1963 intitolato *Das Verhängnis des Fortschritts*, Löwith scriveva: «La grande concorrente dell'America è ora la Russia, da quando si è industrializzata e modernizzata progressivamente mediante la tecnica scientifica. Nell'idea americana di progresso il positivismo scientifico di Comte è sempre dominante come nell'idea russa il marxismo in quanto socialismo scientifico. Le due concezioni coincidono nella volontà di un progresso orientato verso le scienze positive e nella fede nella possibilità di costruire un mondo migliore. In tutti e due i casi però l'origine storica di tale volontà di progredire non si trova in questi paesi, ma in Europa, e nelle sue filosofie della storia»<sup>719</sup>. Rinvenendo dunque nella *Weltanschauung* storica la radice comune a entrambe le ideologie dominanti, Löwith legittima da una parte la sua critica dello storicismo e, dall'altra, la proposta cosmologica come unica alternativa a tale prospettiva. Ulteriore testimonianza di ciò si trova in un testo del 1958, citato anche da Fazio, in cui Löwith scrive che «oggi noi tutti, all'est come all'ovest, pensiamo storicamente e siamo ingabbiati nel dogma moderno che il destino storico che ci capita in sorte coinvolga l'autentica essenza dell'uomo: da questo punto di vista la “cortina di ferro” è così trasparente che anche noi non avvertiamo più come presupposto questo presupposto di un pensiero storico-totale e di un'esistenza essenzialmente storica»<sup>720</sup>. Si delinea così quella «critica dell'esistenza storica» che darà poi il nome, nel 1960, a una raccolta di saggi di particolare interesse, su cui non mancheremo di

---

<sup>718</sup> G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., p. 198.

<sup>719</sup> K. LÖWITH, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in *SS II*, p. 399 [tr. it., *La fatalità del progresso*, a cura di A. Mazzone e A. M. Pozzan, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 154].

<sup>720</sup> K. LÖWITH, *Marxismus und Geschichte*, in *SS II*, p. 331 [tr. it. a cura di G. Fazio, *Marxismo e storia*, in «Polemos», IV, n. 4-5, 2011, pp. 145-156, qui p. 145].



soffermarci quando sarà opportuno. Per ora, basti fissare lo stretto legame che vincola i due versanti del pensiero löwithiano, quello distruttivo e quello costruttivo, con il contesto storico-politico dell'Europa post-bellica.

Nello specifico, intendiamo analizzare, nelle sezioni che seguono, due aspetti della produzione löwithiana degli anni '50 che a nostro avviso hanno un ruolo decisivo: la rivendicazione dello scetticismo come metodologia filosofica in grado di scardinare la gabbia del pensiero storico-storicista e la critica definitiva al pensiero di Heidegger, raccolta in un testo del 1953 intitolato *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*.

### 3.1.1 – *Nachsehen e theorein*: lo scetticismo filosofico löwithiano

Se letta con la dovuta attenzione e alla luce di quanto detto finora, la raccolta di saggi *Wissen, Glaube und Skepsis*, pubblicata nel 1956, costituisce un vero e proprio manifesto filosofico. Gli scritti che la compongono apparirono tra il 1951 e il 1956 in tedesco su varie riviste europee, e ruotano tutti intorno al tema del rapporto tra il sapere – o la verità –, la scepsi filosofica e la fede, ripercorrendo con questo *focus* specifico le tappe che conducono dal pensiero greco e cristiano alla contemporaneità, passando per la modernità.

Cominciamo dunque la nostra analisi dal primo dei saggi che compongono la raccolta: *Skepsis und Glaube*.<sup>721</sup> In questo piccolo scritto del 1951 – al quale raramente è stato accordato il dovuto riconoscimento<sup>722</sup> –, Löwith presenta con particolare chiarezza la propria concezione dello scetticismo filosofico, di cui offre una definizione specifica ripercorrendone lo sviluppo storico e opponendone l'*ethos* al fideismo esistenzialista che comincia a svilupparsi in età moderna. Viene così ripreso e sviluppato il confronto, che aveva già trovato un'incerta anticipazione in *Meaning in History*, del rapporto tra l'*ethos* scettico e quello cristiano. Il perimetro d'analisi è però stavolta ben circoscritto al problema – gnoseologico, evidentemente, ma anche e

---

<sup>721</sup> Il saggio è stato originariamente pubblicato in tedesco nella rivista «Wort und Wahrheit», Wien, 6, 1951 e, nello stesso anno, in una versione inglese con il titolo *Scepticism and Faith*, in «Social Research», 18, New York. La versione cui facciamo riferimento qui è K. LÖWITH, *Skepsis und Glaube*, in SS III, pp. 197-239 [tr. it., a cura di C. De Roberto e H. Walde, *Skepsi e fede*, in K. LÖWITH, *Storia e fede*, cit., pp. 33-34].

<sup>722</sup> Tra i pochi critici che hanno approfondito le questioni presentate da Löwith in questo scritto dev'essere certamente menzionato Agostino Cera. Cfr. in particolare i già citati saggi A. CERA, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato, M. T. Catena, N. Russo, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231; cfr. A. CERA, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*, in *Vie della Fenomenologia nella Post-Modernità: confronto con la fenomenologia della vita di Anna-Teresa Tymieniecka*, a cura di D. Verducci Aracne, Roma 2014, pp. 665-681

soprattutto etico, nel senso più originario del termine – del dubbio [*Zweifel*] e della verità [*Wahrheit*]: l'essere in dubbio è per Löwith la condizione di partenza tanto dello scettico – il quale appunto sospende il giudizio circa la verità –, che del cristiano, il quale, e questo è ben evidente in un certo esistenzialismo “decisionista” che trova in Jacobi e Kierkegaard i suoi rappresentanti eminenti, approda alla fede proprio là dove «il dubbio [*Zweifel*] aumenta fino a diventare disperazione [*Verzweiflung*]»<sup>723</sup>.

Il bersaglio polemico, tuttavia, e questo è chiaro già nelle prime pagine, non è la fede in sé stessa, quanto appunto un certo *atteggiamento* che, negli anni in cui Löwith scrive – e forse ancor di più oggi –, era diffuso principalmente nei riguardi della scienza: «In quanto atteggiamenti radicali, sia la *skepsi* che la fede sono di sfida alla prevalente fiducia nella certezza delle scienze. E siccome oggi la maggior parte della gente crede per lo più nei metodi e nei risultati scientifici, può esser lecito mettere in dubbio con gli scettici la certezza del nostro sapere e prendere in considerazione coi credenti la possibilità di una fiducia incondizionata in cose che non si possono sapere»<sup>724</sup>. Questo passo, introdotto da Löwith quasi *en passant*, ha in verità un significato assolutamente centrale.<sup>725</sup> La critica nei confronti della scienza, infatti, non dev'essere intesa come mero conservatorismo o ingenua paura del progresso; quella di Löwith è una presa di posizione contro un certo modo di concepire il rapporto uomo-mondo che affonda le sue radici, in parte si è visto e lo si vedrà meglio in seguito, nella rivoluzione scientifica del XVI e XVII secolo. Detto ancora in una forma tutta da sviluppare, l'idea löwithiana è che la fisica moderna abbia prodotto un'immagine del mondo matematico-geometrica incapace di dar conto dell'esperienza sensibile: non ciò che si può *vedere*, ma solo ciò che si può misurare e pre-vedere attraverso il calcolo matematico, tanto preciso quanto astratto, gode di una dignità ontologica propria. È all'interno di questo quadro interpretativo che dev'essere letto sia il passo

---

<sup>723</sup> K. LÖWITH, *Skepsis und Glaube*, cit., p. 230 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 21]. Insuperabile l'analisi di Cera su questo aspetto, anche e soprattutto da un punto di vista filologico. Cfr. A. CERA, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, cit., in particolare pp. 217-224.

<sup>724</sup> Ivi, pp. 218-219 [tr. it., p. 6].

<sup>725</sup> Non a caso, circa dieci anni dopo la composizione di questo scritto, Löwith avrebbe incentrato il suo contributo per il centenario di Max Weber proprio su questo punto. Al netto di un certo relativismo, e conseguente decisionismo, che Löwith individuava nelle implicazioni delle posizioni di Weber già dall'inizio degli anni '30 – cfr. in proposito *supra*, § 1.2.3 –, emerge in questo saggio l'importanza che egli riconobbe all'opera di disvelamento weberiana. Si può senz'altro concedere, del resto, che la domanda di Weber circa il *sensu* della scienza in epoca moderna venisse da Löwith interamente recuperata: «Ma se tutti questi sensi che in precedenza venivano attribuiti alla scienza, intesa cioè come via che conduce al vero essere, alla vera arte e natura, a Dio, e infine al benessere sociale, sono illusioni del passato, allora bisogna chiedersi 'in che senso la scienza non dà una risposta, e se non possa dopotutto offrire comunque qualcosa, una volta posta correttamente la domanda'. In che misura ciò che emerge dal lavoro scientifico è importante? In che senso, cioè, è degno di essere saputo [*wissenwert*]?»). K. LÖWITH, *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in *SS V*, p. 429.

citato che, *a fortiori*, quello che segue poco dopo, in cui Löwith offre appunto una definizione di *skepsis* tutta legata alla sfera semantica del vedere:

Una tra le fonti principali di questo originario scetticismo classico si trova in un'opera del medico e filosofo Sesto Empirico scritta verso la fine del II secolo. Sesto Empirico è contemporaneo di Tertulliano, che era un avversario appassionato della *skepsis* filosofica e un apologeta della fede cristiana. Per Tertulliano gli scettici e i filosofi sono addirittura tutt'uno poiché ciò che distingue i filosofi cristiani sarebbe che gli uni continuano a cercare scetticamente, mentre gli altri hanno trovato la verità nella fede.

E ora la definizione:

Nella filosofia classica *skepsis* ha lo stesso significato di investigare [*ausspähen*], guardarci da vicino [*genau nachsehen*], cercare [*suchen*], ricercare [*untersuchen*]. Ciò che la *skepsis* cerca però non è il dubbio, ma la verità. La *skepsis* pertanto è ricerca di verità, ma fatta in modo che il ricercatore continua a cercare finché non abbia trovato ciò che elimina in modo indubitabile il suo dubbio. Si tratta dunque di una scuola o meglio di una formazione filosofica molto apprezzabile.<sup>726</sup>

Troviamo in questo passo non solo una conferma dell'adesione löwithiana allo scetticismo antico, «formazione filosofica *molto apprezzabile*», ma anche del fatto che verso la fine del II secolo, lo stesso apologeta cristiano Tertulliano considerava tutt'uno gli scettici e i filosofi, i quali, in ragione dell'atteggiamento di continua ricerca della verità, venivano da lui distinti dai cristiani, ai quali la verità si era già rivelata. Continua infatti Löwith:

Sesto Empirico comincia a classificare i filosofi secondo il rapporto tra il cercare e il trovare. Tutti cercano la verità e così il cercatore o giunge a trovare quel che cerca, e allora conosce la verità; o abbandona la ricerca, perché non può trovare quel che cerca; o persiste nel cercare. I primi sono filosofi dottrinari o dogmatici, tra i quali Sesto Empirico annovera Aristotele, gli stoici e gli epicurei, ma non Platone, che egli stimava fosse piuttosto uno scettico. I secondi formano la cosiddetta nuova accademia, postplatonica. I terzi sono i veri scettici, che ricercano guardandosi attorno [*umherspähend*], e si astengono da una prematura decisione di giudizio.<sup>727</sup>

---

<sup>726</sup> K. LÖWITH, *Skepsis und Glaube*, cit., pp. 219-220 [tr. it. (leggermente modificata), cit., pp. 7-8].

<sup>727</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

Prima di procedere con l'analisi del passo successivo, di rilevanza assoluta a nostro avviso, è bene a questo punto introdurre alcune considerazioni relative alla nostra interpretazione. Intendiamo infatti sostenere la tesi per cui lo scetticismo classico – almeno nell'accezione in cui Löwith lo intende a partire da questi anni –, teso a (ri)stabilire la predominanza dei sensi sulla fede – ma anche, se ci sposta all'età moderna, sulla ragione autocosciente –, venga ripreso da Löwith con una certa inclinazione fenomenologica, nei termini in cui appunto entrambi, scetticismo e fenomenologia, valorizzano il vedere e in generale l'esperienza sensibile. Sarà evidentemente necessario, nel prosieguo del nostro lavoro, specificare in che misura – e secondo quale accezione del termine – nel *theorein* löwithiano si possa intravedere un richiamo fenomenologico.<sup>728</sup> Per ora, ci basta sottolineare come l'«*ethos* della teoria» cominci a identificarsi in questi anni con l'atteggiamento scettico: il vedere – *theorein*, ma anche *skeptomai* – è ciò che permette all'uomo di guadagnare un accesso al mondo in quanto tale e non in quanto costruzione astratta, ideale. Tale recupero del mondo, antitetico sia al pensiero storicista che a quello positivista, è per Löwith – su questo si è insistito e si insisterà ancora – l'unica soluzione possibile per contrastare quella decadenza novecentesca che, come risultato di un lungo processo di disgregazione della metafisica, ha reso possibile il nichilismo e il decisionismo

Solo tenendo ferme queste premesse riteniamo che si possa cogliere in tutta la sua profondità il seguente passo:

[...] L'autentico scettico relativizza anche la propria predicazione: egli non asserisce che qualcosa sia in un modo o in un altro, ma enuncia soltanto qualcosa per come gli appare [*erscheint*] al momento e fino a nuovo avviso. Egli è volontariamente non conclusivo e non deciso, dunque l'opposto di un «decisionista», il quale, in mancanza di una certezza oggettiva, si apre alla decisione risoluta [*resolute Entschlossenheit*].<sup>729</sup>

Dobbiamo anticipare che in queste righe, oltre al vincolo che sussiste tra la contemplazione scettica come pratica e la critica del decisionismo, emerge a nostro avviso anche quell'influenza fenomenologica su cui torneremo. Per ora, basti tenere a mente che l'«autentico scettico» è in queste pagine colui che *non* conosce l'*essenza* delle cose, e dunque si interroga su di essa («non asserisce che qualcosa sia *in un modo o in un altro*»), limitandosi nel frattempo a «enunciare

<sup>728</sup> Cfr. soprattutto, *Infra*, § 3.3.2.

<sup>729</sup> *Ibidem* [*Ibidem* (traduzione modificata)].

qualcosa per come gli appare», cioè il dato, il fenomeno che si mostra da sé alla sua vista.<sup>730</sup> Tale atteggiamento rende lo scettico l'esatto opposto di un decisionista, ed è evidente, in ragione delle virgolette e del termine *Entschlossenheit*, che Löwith abbia qui in mente Heidegger.

Löwith non è tuttavia così ingenuo da credere che i due atteggiamenti siano perfettamente autoescludentisi: conosce la classica obiezione allo scetticismo e sa benissimo che «si può ragionevolmente persistere in una astensione così radicale dal giudicare soltanto nel campo del sapere teorico, ma non nella pratica quotidiana, dove, senza certezza teorica, si deve decidere in un modo o nell'altro»<sup>731</sup>. Ciò però non confuta affatto la bontà dello scetticismo in quanto tale, infatti, per quanto «anche chi sia scettico deve, nella vita, prendere delle decisioni, [...] tali decisioni non lo impegnano e sarebbe stoltezza ritenere che tale comportamento nella vita pratica sia il risultato di una scelta obiettiva, quando invece le decisioni derivano proprio dall'incertezza, e, non avendo alcun fondamento nella conoscenza indubbia del vero e del retto, ignorano quella *skepsi* che è propria del sapere»<sup>732</sup>. Lo sviluppo del discorso löwithiano procede dunque esaminando alcune figure della storia del pensiero che, dal suo punto di vista, confermano lo stretto vincolo che lega quel troppo di dubbio che è la disperazione [*Verzweiflung*] alla decisione. A proposito del salto di fede kierkegaardiano, letto da Löwith in perfetta continuità col celebre «salto mortale» di Jacobi, egli afferma che «l'io che dubita di tutto è diventato per Kierkegaard non un io razionale, sicuro di sé, ma un sé esistente. Il dubbio non gli serve per una costruzione razionale del mondo, ma per diventar sé nella passione della disperazione, e questa gli serve come trampolino verso la fede che è essa stessa una 'passione'. [...] In Kierkegaard il dubbio [*Zweifel*] giunge a radicalizzarsi sino alla disperazione [*Verzweiflung*] perché egli non prende più sul serio la teoresi [*Theorie*] o la contemplazione [*Kontemplation*] filosofica, per lui solo quel che è pratico o esistenziale era importante, e aveva abbandonato come di poco peso la distinzione classica cartesiana tra ciò di cui si può dubitare teoricamente e praticamente»<sup>733</sup>. Questo passaggio è particolarmente delicato. Si tratta di capire che, per Löwith, la ragione del salto di fede kierkegaardiano non sta in una svalutazione della *scepsi tout court*, ma nell'incapacità di distinguere – forse sarebbe meglio dire di “sopportare” la differenza – tra il piano teorico, cioè il piano del sapere, e quello pratico, il piano dell'agire: «la disperazione si costituirebbe come *totalità* di quanto il dubbio teoretico sarebbe soltanto *partialiter*. Il dubbio si muoverebbe cioè dentro la 'differenza' tra la sfera teoretica e quella

---

<sup>730</sup> Su questo aspetto particolare del rapporto tra esistenza ed essenza nella “filosofia del vedere” löwithiana torneremo. In particolare, cfr., *Infra*, § 3.3.1 e 3.3.2.

<sup>731</sup> K. LÖWITH, *Skepsis und Glaube*, cit., p. 221 [tr. it., cit., p. 9].

<sup>732</sup> Ivi, p. 222 [tr. it., cit., p. 11].

<sup>733</sup> Ivi, pp. 231-232 [tr. it. (leggermente modificata), cit., pp. 23-24].

etico-pratica mentre la disperazione si muoverebbe nel tutto»<sup>734</sup>. Il dubbio di Kierkegaard, come – con le dovute distinzioni – anche quello di Pascal, non ha a che fare immediatamente con la verità filosofica, ma con la salvezza stessa. Il dubbio, pertanto, non può venir confinato alla dimensione teorica, esso investe l'esistenza tutta, fino a farsi disperazione, poiché senza certezza di Dio non può esservi salvezza: «Questo desiderio della verità come certezza si fonda sul presupposto della verità come vera certezza di salvezza [*Heilsgewißheit*]. Se la verità non avesse rapporto con la salvezza, la sua certezza sarebbe esigenza di secondaria importanza. È su questo abissale desiderio di certezza che si fonda il passaggio di Pascal dallo scetticismo filosofico alla fede dogmatica ed anche l'utilità indiretta della *skepsi* per la fede, utilità il cui grado si misura su di essa»<sup>735</sup>.

È a questo punto di cruciale importanza ricostruire il processo storico che ha portato alla sussunzione del concetto di verità [*Wahrheit*] sotto quello di certezza e infine sotto quello di certezza di salvezza [*Heilsgewißheit*]. È nel saggio del 1954 *Wissen und Glaube*<sup>736</sup>, che il discorso viene svolto con maggiore precisione storica.

Se la filosofia classica conosceva soltanto la differenza tra sapere e opinare, la filosofia postcristiana conosce anche la differenza tra sapere e fede. Tutta la filosofia postcristiana è soggetta al fatale tormento di non poter essere cristiana, perché allora non sarebbe più filosofia, e di non poter essere precristiana come se ignorasse del tutto la rivelazione cristiana. Ed è perciò che essa passa, in una situazione particolarmente ambigua, dalla prova di Dio cartesiana alla filosofia della religione di Hegel e dal «Venerdì Santo speculativo» di Hegel all'Anticristo di Nietzsche, e poi al trattato di Heidegger intorno al detto di Nietzsche sulla morte di Dio. [...] Quel processo che si iniziò con Cartesio e Spinoza come critica razionale della rivelazione e portò alla strana inversione operata da Kant che, trattando della religione, dice che la «fede» vera, cioè quella morale e razionale, non ha bisogno di nessuna fede, giunge poi nel XIX secolo con Dilthey ad una critica storica della ragione, per concludersi finalmente con Heidegger in un pensiero essenziale per il quale sia la razionalità scientifica che la fede costituiscono un «decadimento del pensiero».

È a questo punto che Löwith introduce la domanda decisiva:

---

<sup>734</sup> Ivi, p. 232 [tr. it., cit., p. 24].

<sup>735</sup> Ivi, p. 237 [tr. it., cit., p. 31].

<sup>736</sup> Il saggio apparve per la prima volta in «Zeitwende», 25, 1954. Il testo a cui ci riferiamo è K. LÖWITH, *Wissen und Glaube*, in *SS III*, pp. 198-217 [tr. it., a cura di C. de Roberto e H. Walde, *Sapere e fede*, in *Storia e fede*, cit.].

C'è una strada aperta che conduca fuori da questo impaccio del pensiero moderno che, se ha concluso ed esaurito la via della ricerca razionale, non riesce però a venirne a capo con la fede?<sup>737</sup>

Rispetto al discorso svolto finora, questa domanda assume un peso particolare poiché rivela in tutta la sua portata il problema della modernità. Siamo di nuovo all'interno della questione, già affrontata nei testi precedenti, della disgregazione della trinità metafisica. La nozione di fede, introdotta dal cristianesimo ed estranea al pensiero classico, ha fatto sì che il mondo visibile perdesse la sua sacralità, screditando i sensi come fonte di conoscenza legittima. La vera conoscenza non è più accessibile se non attraverso uno slancio di fede, il quale però impone a sua volta una sospensione del ragionamento razionale. La domanda qui posta non trova risposta immediata, ma svolge il compito non banale di fornire un orientamento generale al discorso, inquadrandolo in una ben precisa cornice di senso.

Subito dopo averla formulata Löwith torna infatti alla questione del passaggio dalla verità alla certezza, e nello specifico alla certezza di salvezza, sviluppando una ricostruzione particolarmente interessante. Scrive infatti che la filosofia classica «non si muove entro l'*aut-aut* di sapere e fede ma entro la differenza tra *epistème* e *doxa*. *Doxa* può significare sia opinione che fede, ed è a quest'ultimo significato che ci si riferisce quando si parla di ortodossia. Ma se la si compara all'*epistème* come al vero sapere, la *doxa* non è una fede nel senso della *pistis* del Nuovo Testamento ma piuttosto un mero *ritener per vero* [Fürwahrhalten]»<sup>738</sup>. Questo aspetto è centrale, poiché riguarda direttamente il valore attribuito, dalle diverse culture, alla conoscenza sensibile. La *doxa* è un «ritener vero» in quanto opinione, cioè come giudizio basato su un'apparenza e ritenuto vero fino a prova contraria. La *pistis* in senso neotestamentario ha tutt'altro statuto: essa «non è un mero ritenere per vero o un non-sapere-ancora, e non può verificarsi un simile passaggio da essa al sapere evidente proprio perché la fede cristiana non è una manifestazione embrionale di un sapere ostensibile»<sup>739</sup>. Per tutti i pensatori cristiani è la fede a condurre alla certezza – si potrebbe dire, rovesciando l'equazione, che dal cristianesimo in poi la base della certezza è la fede – poiché il *kosmos*, svuotato della propria autonomia ontologica e divenuto creazione di Dio, ha ormai perso la sua autorità. «Da ciò deriva il fatto che Tertulliano e Agostino, Lutero e Pascal non sopportano *skepsi* filosofica. Tutti essi si sono cimentati di fronte al dubbio filosofico: Tertulliano ed Agostino a quello classico, Lutero alla

---

<sup>737</sup> K. LÖWITH, *Wissen und Glaube*, cit., pp. 202-203 [tr. it., cit., p. 44-45].

<sup>738</sup> Ivi, p. 206 [tr. it., cit., pp. 48-49].

<sup>739</sup> *Ibidem* [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 49].

*professio sceptica* di Erasmo, Pascal al dubbio di Montaigne, che da parte sua si ricollega agli argomenti classici. Questa lotta della certezza della fede col dubbio filosofico si presenta come tema costante nella storia dello spirito europeo ed una delle sue manifestazioni contemporanee è data dalla corrispondenza di Paul Claudel con André Gide»<sup>740</sup>.

Per continuare a seguire il ragionamento löwithiano, è bene ora passare all'analisi di un altro saggio presente nella raccolta qui presa in esame, *Schöpfung und Existenz*<sup>741</sup>, in cui, riprendendo la critica dell'esistenzialismo, emergono con particolare nitidezza le implicazioni storico-filosofiche del passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Löwith chiarisce i termini della questione fin dalle prime battute:

Se per “mondo” intendiamo il cielo e la terra uniti, la fede nella creazione *nega* che tutto il mondo visibile, e la totalità di ogni essere, compreso l'uomo, *esistano per natura*. La dottrina della creazione svolge la funzione critica di sottrarre alla natura la *physis* e il *kosmos*, riducendo *ad absurdum* la scoperta della natura nella sua naturalità. La Bibbia non comincia, come la fisica e la metafisica greche, con lo stupore di fronte alle meraviglie visibili, ma comincia con una testimonianza di fede in un prodigio invisibile: la creazione dell'essere dal nulla.<sup>742</sup>

Insieme con la svalutazione del “visibile”, il cristianesimo conduce alla negazione stessa dello statuto ontologico del mondo. Si tratta di quel «nichilismo cosmologico» di cui Löwith aveva già parlato in *Natur und Geschichte* e che torna qui al centro del discorso. «La Bibbia non conosce un *kosmos* greco che sia in sé stesso una verità visibile, e una proposizione come quella di Anassagora, che l'uomo sia nato per guardare il sole, la luna e le stelle, è incompatibile con lo spirito della dottrina biblica della creazione. Quando nei Salmi si esalta la bellezza del mondo, queste lodi non sono rivolte al mondo per sé stesso, ma si guarda al suo creatore invisibile. Se tuttavia il mondo naturale non è ciò che è per natura, se esso è una peritura creazione dal nulla, allora esso è per sé stesso nullo, e il suo inizio è l'inizio di una fine»<sup>743</sup>.

L'aspetto veramente centrale di queste prime pagine del saggio, a nostro avviso, è dato dall'insistenza con cui Löwith tiene insieme il riconoscimento dell'eternità del mondo e la vista come strumento gnoseologico. Nel prosieguo dell'argomentazione, infatti, egli torna sulla

---

<sup>740</sup> Ivi, pp. 208-209 [tr. it., cit., p. 52].

<sup>741</sup> Il testo apparve per la prima volta in «Merkur», 9, 1955. La versione cui facciamo riferimento è K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, in SS III, pp. 256-273 [tr. it., a cura di C. de Roberto e H. Walde, *Creazione ed esistenza*, in *Storia e Fede*, cit.].

<sup>742</sup> K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, in SS III, p. 256 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 69].

<sup>743</sup> Ivi, pp. 256-257 [tr. it. (modificata), cit., p. 70].



questione con rinnovata energia, testimonianza inequivocabile della centralità del nesso. Riprendendo Agostino, Löwith afferma che la creaturalità dell'esistente è garantita dalla *parola* di Dio, dunque dalla «[...] fede nel Creatore il quale originariamente non si manifesta in alcunché di visibile, ma di udibile, nel verbo della Sacra Scrittura. Una parola, un'affermazione garantisce la penetrazione del carattere fondamentalmente onto-teologico di ogni esistente in quanto tale e della totalità. Per questa comprensione non c'è bisogno di vedere i fenomeni visibili del mondo. Anche un cieco può comprendere quando ascolti soltanto obbedientemente ciò che il Verbo di Dio dice asserendo la sua autorità assoluta». <sup>744</sup> L'autorità del mondo viene del tutto delegittimata dal Verbo di Dio: «Soltanto Dio e nient'altro garantirebbe che il mondo e noi stessi siamo e non siamo. Ciò che è apparentemente la cosa più evidente di per sé stessa, cioè l'esistenza fattuale [*faktische Existenz*], reale del mondo e di noi stessi, diventa per la fede nella creazione la cosa più problematica di tutte [...]». <sup>745</sup> Tale problematicità, prosegue Löwith, raggiunge il suo culmine in età moderna – e nello specifico con l'esistenzialismo – per le ragioni già ampiamente illustrate: «Se si scorre la storia del pensiero europeo si vede che si verifica una netta scissione e una svolta con cui si abbandona il concetto classico di un'esistenza dell'uomo secondo un'essenza dentro un cosmo ordinato dalla natura, e il concetto cristiano di un ordine soprannaturale della creazione, che ha di mira l'uomo, e si passa al concetto moderno di un'esistenza gettata casualmente nell'universo. Né la filosofia greca né la teologia cristiana hanno sperimentato e compreso come noi la posizione e la situazione particolare dell'uomo nella totalità del mondo» <sup>746</sup>. Certamente per Agostino e Tommaso l'uomo, come il mondo in generale, è una creazione di Dio, e pertanto non possiede in sé, in quanto prodotto di natura, la propria ragion d'essere; «tuttavia questa contingenza dell'esistenza di ogni creatura si accompagna con la concezione unitaria di ogni esistente come dipendente dalla sola volontà di Dio» <sup>747</sup>.

Vengono a questo punto riprese e sviluppate da Löwith le considerazioni relative all'esistenzialismo sartriano che in *Natur und Geschichte* erano solo accennate. Prima di discuterne il contenuto, tuttavia, è bene ricordare che la trattazione che Löwith offre della dottrina sartriana costituisce, a nostro avviso, una variazione sul tema della critica al pensiero di Heidegger; detto altrimenti, Löwith legge Sartre – a torto o ragione – con le medesime lenti con cui legge Heidegger. Poiché però il confronto con Sartre viene presentato da Löwith nella

---

<sup>744</sup> Ivi, pp. 257-258 [tr. it., cit., pp. 71-72]

<sup>745</sup> Ivi, pp. 258-259 [tr. it., cit., pp. 72-73].

<sup>746</sup> Ivi, p. 262 [tr. it., cit., p. 78].

<sup>747</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

raccolta che stiamo ora esaminando, *Wissen, Glauben und Skepsis*, e poiché si tratta di un confronto assai più breve, ci concediamo la libertà di restituirne già ora i termini fondamentali, confidando nel fatto che le pagine che nella prossima sezione dedicheremo alla critica di Löwith ad Heidegger potranno chiarire, retrospettivamente, gli eventuali dubbi sorti in questa.

Tornando allo scritto in questione, si capisce fin da subito che l'attenzione di Löwith è primariamente rivolta all'inversione del rapporto di precedenza tra l'*existentia* e l'*essentia* – a ben vedere dell'assorbimento della seconda nella prima – che avviene nell'esistenzialismo sartriano. Prendendo come esempio la descrizione che se ne legge nella *Nausea*<sup>748</sup>, Löwith insiste sul carattere di assoluta contingenza della nozione sartriana di esistenza, la quale, svincolata da qualsiasi rapporto di provenienza e appartenenza, risulta tanto assurda da renderne la scoperta – immediata e dirompente – nauseante. Essa tuttavia, lascia intendere Löwith, assurge a questione fondamentale solo nel contesto di una metafisica disgregata; in un contesto cioè di completa mancanza di riferimenti: «di solito qualcosa è assurdo soltanto in modo relativo, in relazione ad altro, come il discorso di un pazzo in rapporto a quello di una persona normale. L'esperienza dell'esistenza però non è più in alcun modo relativa ad altro, ma è l'assoluto, l'assolutamente assurdo, che non si lascia dedurre da nessun'altra cosa e non si può spiegare con nulla perché non è affatto un qualcosa in rapporto a qualcos'altro. Non ha qualità definita, ma tutte le particolarità diventano superflue e ciò che rimane è esistenza pura in quanto tale. Quel che in essa è essenziale è il casuale del nudo *quod est*»<sup>749</sup>. La ragione di questa assolutezza sta in un doppio movimento. Dapprima, la nullificazione del mondo ad opera del cristianesimo, successivamente, la nullificazione di Dio ad opera della moderna secolarizzazione. Ciò che ne rimane è una nuda esistenza, relazionata unicamente a sé stessa e senza ragion d'essere alcuna, rispetto alla quale Sartre può affermare: «[...] poiché l'essere per sé è però inevitabilmente e costantemente riferito in modo nullificante a un in-sé, la sua assolutezza è priva di una propria sostanza: è un assoluto che non è per sé, in quanto non è il fondamento di sé stesso»<sup>750</sup>. Il riferimento è qui evidentemente a *L'être et le néant*, in cui appunto Sartre, a partire dalla distinzione tra l'essere *en-soi* e *pour-soi*, giunge a definire quest'ultimo a un tempo contingente, in quanto incapace di fondare sé stesso, e nullificante nei confronti dell'in-sé che sacrifica nel momento stesso in cui «avviene». «L'in-sé non può

---

<sup>748</sup> Nello specifico, Löwith si riferisce qui alla descrizione dell'illuminazione che sopravviene al protagonista, Antoine Roquentin, quando, seduto su una panchina, si accorge dell'albero che ha di fronte in quanto "esistente" e non in quanto tale, cioè come *factum brutum*: «oscena nudità». J-P. SARTRE, *La nausée*, Gallimard, Paris 1972, p. 182 [tr. it a cura di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 1990, p. 172].

<sup>749</sup> K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 269 [tr. it., cit., p. 88].

<sup>750</sup> Ivi, p. 270 [tr. it., cit., p. 89-90].

fondare niente; fonda sé stesso, solo nel senso che si attribuisce la modificazione del per-sé. È fondamento di sé in quanto non è *già più* in-sé; e si incontra qui l'origine di ogni fondamento. Se l'essere in sé non può essere né il proprio fondamento né quello degli altri esseri, il fondamento in generale viene al mondo con il per-sé. E non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento. Resta che questo in-sé, inghiottito e annullato nell'avvenimento assoluto, che è l'apparizione del fondamento o nascita del per-sé, rimane in seno al per-sé come contingenza originale. La coscienza è il proprio fondamento, ma rimane contingente il *fatto che vi sia* una coscienza piuttosto che del puro e semplice in-sé all'infinito. L'evento assoluto o per-sé è contingente nel suo essere»<sup>751</sup>.

Il discorso, è evidente, ruota intorno alla questione della *causa sui*, poiché solo se l'in-sé non venisse nullificato dal per-sé – cioè se i due termini, come nel caso di Dio, si identificassero – allora il necessario potrebbe prevalere sul contingente. Per Sartre però si tratta di un ideale umanamente irrealizzabile, dal momento che l'uomo non potrà mai far coincidere l'in-sé con il per-sé: per quanto si sforzi resterà sempre un «*Dieu manqué*». Al netto della complessità della questione, il discorso di Löwith è però a questo punto ben chiaro: «dal punto di vista dell'uomo, proprio l'esistenza *consciamente casuale e inessenziale* non può fare a meno di misurarsi secondo il paradigma di un'esistenza necessaria ed essenziale. Sotto questo aspetto l'ateismo di Sartre è un a-teismo autentico, quale cioè poteva sorgere soltanto dalla fede cristiana in Dio, dopo la sua perdita»<sup>752</sup>. Solo come sviluppo secolarizzato di una *Weltanschauung* ancora in tutto e per tutto cristiana il pensiero di Sartre può rivendicare la propria significatività. Detto con Löwith: «La tesi di Sartre che l'*existentia* precederebbe l'*essentia* e la assorbirebbe è però già, anch'essa, di origine cristiana. Non la filosofia e l'onto-teologia greche, ma la teologia della fede cristiana comincia a porsi il problema dell'esistenza di Dio. Nel *De natura deorum* di Cicerone, come già dice il titolo, si indaga invece innanzitutto sull'*essenza* della natura degli Dei, essendo l'esistenza del divino presupposta quasi come ovvia»<sup>753</sup>.

Si devono a questo punto fare delle considerazioni. La critica dell'esistenzialismo permette di comprendere al massimo grado la differenza che intercorre tra un'ontologia di provenienza

---

<sup>751</sup> J-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1943, pp. 124-125 [tr. it., a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008 p. 122].

<sup>752</sup> K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 271 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 91]. Zavaroni sintetizza molto bene i termini della questione: «[...] Sartre rifiuta *in toto* il contenuto della tradizione cristiana, ma non supera l'atteggiamento fondamentale verso la realtà: l'affermazione dell'assurdità dell'esistenza implica un legame con la *forma mentis* cristiana perché tale affermazione è possibile solo all'interno di una tradizione nella quale l'*esistenza* dell'essente sia divenuta problema, anzi, il problema dominante». F. Zavaroni, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, cit., pp. 233-234.

<sup>753</sup> K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 271 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 91].

cristiana come quella sartriana e l'ontologia classica. L'«ontologia fenomenologica» – come recita il sottotitolo dell'opera – di Sartre, infatti, teorizza il riassorbimento dell'essenza nell'esistenza in ragione dell'esigenza, tanto urgente quanto implicita, di render conto dell'esistente là dove questo ha perso il proprio fondamento. Si tratta – almeno agli occhi di Löwith – di un problema che giunge a Sartre, in ultima istanza, attraverso la mediazione heideggeriana. Già in *Sein und Zeit*, infatti, Löwith aveva individuato la contraddizione di volersi servire del metodo fenomenologico per avvicinare la *Seinsfrage*; di voler cioè indagare fenomenologicamente il «*transcendens* per eccellenza». <sup>754</sup> La stessa dicotomia tra essenza ed esistenza, tuttavia, intesa da questi autori alla maniera della scolastica <sup>755</sup>, assume una propria *Fragwürdigkeit* solo sulla base di una concezione metafisica che attribuisce al concetto un primato sull'esperienza sensibile; una priorità dell'invisibile – o creduto – sul visibile – o esperito. Torna dunque il tema dell'*episteme theoretiké* in contrapposizione alla *pistis*, e, conseguentemente, dello scetticismo come modalità di indagine in opposizione al dogmatismo fideistico. In gioco vi sono due considerazioni antitetiche del rapporto tra soggetto e oggetto, pensiero ed essere, concetto e realtà, che si intersecano però nel nodo cruciale della vista, la quale, lungi dall'essere mero strumento epistemologico, diviene, in base al valore che le si attribuisce, rappresentativa di una *Grundhaltung*: quella pratico-decisionista o quella teoretico-contemplativa.

Nella sezione seguente, dunque, riprenderemo tali questioni attraverso l'analisi del più significativo ed esteso confronto con Heidegger che Löwith abbia avuto, misurandone la portata rispetto alla “svolta” cosmologica della sua filosofia.

### 3.1.2 – Essere e mondo: il nichilismo cosmologico heideggeriano

Lo sviluppo della linea di pensiero cosmologica, che Löwith comincia con nettezza a percorrere dagli anni '50, passa necessariamente, in seguito al rientro in Germania, per una resa dei conti

---

<sup>754</sup> K. LÖWITH, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in *SS VIII*, p. 194 [tr. it., a cura di C. Cases e A. Mazzone, *L'interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, p. 106]. Il riferimento ovviamente è a M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 51 [tr. it., (modificata) cit., p. 59].

<sup>755</sup> Posta in questi termini, una questione così complessa potrebbe apparire semplificata con eccessiva leggerezza. In realtà, il problema viene affrontato da Löwith in un breve saggio del 1948, che costituisce la base delle sue considerazioni su Sartre e Heidegger e, al contempo, della nostra restituzione. Per ragioni espositive, parleremo di questo saggio nella prossima sezione.

con Heidegger. In *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*,<sup>756</sup> Löwith svolge una critica matura, «tra i due estremi del fascino e della ripulsa»<sup>757</sup>, del proprio maestro. Operare questa critica, aggiunge Löwith, significa «muoversi entro il cerchio magico del linguaggio heideggeriano, ciò che non significa tuttavia sottostare alla sua magia»<sup>758</sup>. Con queste parole che ricordano molto il «civettare» di Marx con il linguaggio di Hegel, Löwith in queste pagine si accinge «al tentativo di contrapporre Heidegger a Heidegger, criticandolo quindi non dall'esterno, ma neppure dall'interno della dimensione che Heidegger pretende essere l'unica essenziale»<sup>759</sup>.

Tuttavia, prima di analizzare questi saggi, particolarmente significativi sia dal punto di vista teoretico che da quello biografico, riteniamo opportuno svolgere alcune considerazioni in merito a un breve articolo, pubblicato da Löwith nel 1948, quando era ancora in America, con il titolo *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*.<sup>760</sup> Tale scritto può a nostro avviso fungere molto bene da introduzione a questo ben più articolato confronto e, al contempo, illuminare quanto detto a proposito dell'esistenzialismo sartriano. Un'ulteriore premessa dev'essere fatta relativamente alla scelta dell'ordine espositivo delle opere trattate. Se fino a questo punto della nostra analisi abbiamo infatti tentato di seguire in modo quanto più possibilmente fedele l'ordine cronologico della pubblicazione degli scritti löwithiani, commentando i testi in ordine di apparizione, ci pare ora più opportuno seguire un ordine tematico, tale cioè da favorire la comprensione e discussione dei concetti chiave del pensiero di Löwith. A ciò non corrisponde, beninteso, uno stravolgimento dell'impostazione generale del lavoro, che manterrà la sua esposizione cronologica, ma solo una maggiore libertà, come in questo caso particolare, nella scelta delle opere da discutere. La ragione di questa variazione sta nel fatto che, a partire dalla fine del soggiorno americano, la filosofia löwithiana raggiunge una

---

<sup>756</sup> Il volume, edito nel 1953 a Francoforte dalla Fischer Verlag, raccoglie, nella sua prima edizione, tre saggi di Löwith su Heidegger già editi, ai quali viene aggiunto un quarto nella seconda edizione. Il primo saggio, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, apparve la prima volta, con il titolo *Heideggers Kehre*, nel 1951 in «Die neue Rundschau», 62. Il secondo apparve l'anno successivo con il titolo che sarebbe poi diventato quello dell'intera raccolta, *Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, in «Die neue Rundschau», 63. Il terzo apparve invece nel 1953, ancora in «Die neue Rundschau», 64, con il medesimo titolo con cui sarebbe stato poi pubblicato nella raccolta: *Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*. L'ultimo saggio, aggiunto successivamente, apparve invece la prima volta nel 1959 in «Stuttgart Zeitung», 222, con il titolo *Der Denker Martin Heidegger*. In questa sede ci riferiamo – come abbiamo già avuto modo di indicare – all'edizione della raccolta *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* presente in *SS VIII*. Per la traduzione italiana del testo completo, l'unica accreditata, cfr. *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006.

<sup>757</sup> K. LÖWITH, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, cit., p. 127 [tr. it., *L'esistenza che si accetta e l'essere che si dà*, in *Saggi su Heidegger*, cit., p. 21].

<sup>758</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 22].

<sup>759</sup> *Ivi*, p. 126 [tr. it., cit., p. 20].

<sup>760</sup> Il saggio è apparso la prima volta in «Social Research», 15, New York 1948, pp. 345-369. Noi facciamo riferimento a K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, in *SS VIII*, pp. 102-123.

stabilità e una maturità tale da rendere superfluo – e talvolta controproducente sotto il rispetto argomentativo – l’esercizio di misurarne costantemente l’evoluzione.

a) Essenza ed esistenza: il retroterra storico dell’esistenzialismo

In *Heidegger: Problem and Background of Existentialism* viene ripercorsa – con una chiarezza e una efficacia difficile da trovare in altri testi – l’evoluzione del rapporto tra essenza ed esistenza da Aristotele a Heidegger. Evidentemente per Löwith si tratta di mettere a confronto l’ontologia greca con quella cristiana e i suoi sviluppi. Infatti, dopo aver restituito «*briefly and roughly*» le linee fondamentali del concetto heideggeriano di esistenza – il riferimento è però, lo anticipiamo, a *Sein und Zeit* e ai testi coevi –, Löwith indica il *Leitmotiv* del saggio: «Credo che sia molto difficile smentire il cosiddetto ‘nichilismo’ dell’ontologia esistenziale, sia su base teoretica che su base morale; per farlo, si dovrebbero ritenere l’uomo e il mondo delle creazioni di Dio, o il cosmo un ordine divino ed eterno – in altre parole, non si dovrebbe essere ‘moderni’»<sup>761</sup>. E subito dopo: «Questo non significa che il problema del nulla sia un’invenzione dell’esistenzialismo. Come l’‘esistenza’, anche il ‘nulla’ è stato sempre un problema, ma in un contesto del tutto diverso»<sup>762</sup>. Il caso di Heidegger è dunque per Löwith rappresentativo del modo in cui l’esistenza e il nulla vengono considerati nella modernità, al punto da considerare Heidegger stesso il pensatore più «moderno e radicale»<sup>763</sup> tra i contemporanei. Riferendosi tacitamente alla prolusione del 1929, *Was ist Metaphysik?*, e al contemporaneo *Von Wesen des Grundes*, Löwith afferma che Heidegger «si azzarda» a rovesciare il motto classico *ex nihilo nihil fit*, nella tesi opposta: *ex nihilo omne ens qua ens fit*, «dal nulla – cioè dalla possibilità del nulla – emerge ogni ente in quanto ente». Questa tesi, scrive Löwith, «è anti-classica perché conferisce al nulla un significato creativo, ed è anti-cristiana perché attribuisce la dottrina della creazione divina dal nulla all’esistenza finita»<sup>764</sup>. Non soltanto questa riproposizione “secolarizzata” della dottrina della creazione rende lecita la domanda – ancora priva di senso per i greci e impertinente per i cristiani – «Perché in generale

---

<sup>761</sup> Ivi, pp. 110-111

<sup>762</sup> Ivi, p. 111.

<sup>763</sup> Ivi, p. 105.

<sup>764</sup> Ivi, p. 111.

l'ente e non piuttosto il niente?»<sup>765</sup>, ma, conseguentemente, conduce a una formulazione della nozione di esistenza che ha come tratto primario un fondamento infondato, o, per dirla in modo certamente impreciso ma, a nostro avviso, coincidente con l'interpretazione che ne dà Löwith, l'identità del fondamento [*Grund*] e della sua assenza [*Abgrund*].

Stando a *Von Wesen des Grundes*, infatti, e tenendo ovviamente conto di quanto Heidegger aveva sostenuto in *Sein und Zeit* a proposito dell'«essere-nel-mondo» e della differenza tra la comprensione «categoriale» ed «esistenziale»<sup>766</sup>, la corretta impostazione della domanda sul fondamento non può prescindere da un'analisi della struttura ontologica del *Dasein*, considerato qui primariamente in relazione alla sua natura trascendente<sup>767</sup>. Si tratta cioè di «chiarire l'essenza del fondamento a partire dalla trascendenza dell'esserci»<sup>768</sup>. Tale trascendenza è definita come la capacità da parte dell'esserci di *oltrepassare* i fenomeni – la totalità degli enti – verso il mondo, mantenendo il riferimento alla propria ipseità. Non diversamente dal modo in cui in *Sein und Zeit* veniva caratterizzato l'essere-nel-mondo, «la trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile qualcosa come l'esistenza in generale, e con essa anche il muover-‘si’-nello-spazio»<sup>769</sup>. Aggiunge poi più avanti Heidegger: «tutti i comportamenti sono radicati nella trascendenza, ma è quella ‘volontà’ che in quanto oltrepassamento e nell'oltrepassamento, deve ‘formare’ l'‘in-vista-di’ sé stesso. Ora, ciò che, secondo la sua essenza, progettando, anticipa in generale qualcosa come l'‘in vista di’, e non lo produce come un risultato occasionale, noi lo chiamiamo *libertà*. L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa»<sup>770</sup>. È tale libertà, intesa qui nel suo significato più originario di trascendenza, a costituire il fondamento, che a sua volta non sarà un fondamento volgarmente inteso: «la libertà come

---

<sup>765</sup> M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, In *Wegmarken*, in *GA*, 9, p. 122 [tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 77].

<sup>766</sup> Non abbiamo ovviamente modo in questo contesto di riprendere questi concetti fondamentali di *Sein und Zeit*. Ci limitiamo pertanto a rinviare al §12 e 13 dell'opera. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 71-84 [tr. it., cit., pp. 76-87].

<sup>767</sup> Siamo consapevoli delle semplificazioni con cui sviluppiamo la nostra ricostruzione, le quali tuttavia ci sembrano un compromesso necessario, in questa sede, a rendere il discorso scorrevole e comprensibile. Lo stesso Löwith, del resto, nei *Saggi su Heidegger*, avrebbe affermato che nel testo *Sull'essenza del fondamento*, Heidegger «sviluppa ulteriormente il suo concetto di mondo, fino a farlo coincidere con il ‘luore dell'Essere [*Lichtung*], mandandone così perso il senso esistenziale». K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte*, in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, cit., p. 183 [tr. it., *Evenienza, Storia e ventura dell'essere*, in *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 92-93]. Ci pare tuttavia ancora un'oscillazione minima, che non pregiudica la validità generale delle nostre considerazioni, a fortiori considerando che, ancora in questo testo, troviamo affermazioni quali: «Il mondo non è mai, ma *weltet* [*Welt ist nie, sondern weltet*]» (il corsivo è di Heidegger). M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 164 [tr. it., *Dell'essenza del fondamento in Segnavia*, cit., p. 120]. Per approfondire e problematizzare il discorso, rimandiamo a R. TERZI, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «*Epekeina. International Journal of Ontology, History and Critics*» 2 (2013), pp. 83-114 (in particolare pp. 95-106).

<sup>768</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 163 [tr. it., cit., p. 119].

<sup>769</sup> Ivi, p. 137 [tr. it., cit., p. 94].

<sup>770</sup> Ivi, p. 163 [tr. it., cit., p. 120].

trascendenza non è tuttavia solo una particolare ‘specie’ di fondamento, ma l’*origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento [Freiheit zum Grunde]*»<sup>771</sup>. E, più avanti, «[...] in quanto è questo fondamento, la libertà è il fondo abissale [*Abgrund*] dell’esserci. Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l’esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, davanti al suo destino»<sup>772</sup>.

Tutto ciò è per Löwith, tornando al suo saggio, quanto di più radicalmente moderno ci possa essere. Tanto il cosmo greco, quanto il Dio cristiano non possono più assurgere al ruolo di fondamento, che è invece ora attribuito a una libertà che trova la propria estrinsecazione, fino a identificarcisi, nella scelta e nella decisione. La polemica löwithiana nei confronti del decisionismo di Heidegger è a questo punto ben nota, più interessante è la ricostruzione del percorso tramite cui, a tale decisionismo, si è arrivati. Per Aristotele, spiega infatti Löwith riferendosi al libro VI della *Metafisica*, «essenza ed esistenza sono entrambe manifeste al medesimo tipo di pensiero»<sup>773</sup>. Aristotele non è infatti interessato né alla «pura fattualità dell’esistenza in generale, né alla contingenza dell’esistenza umana in particolare, piuttosto è interessato all’esistenza essenziale, poiché ‘quiddità [*whatness*]’ ed ‘ecceità [*thatness*]’ sono inseparabili e nessuna delle due precede l’altra. [...] conseguentemente, Aristotele esclude esplicitamente dalla sua considerazione tutto ciò che è per contingenza o per caso. Poiché, egli sostiene, un’esistenza accidentale o inessenziale non può diventare oggetto di una scienza razionale»<sup>774</sup>. All’interno di questa chiara delimitazione, prosegue Löwith, la domanda esistenzialista «perché in generale l’ente e non piuttosto il niente» non può in alcun modo emergere. «Non perché Aristotele era un positivista moderno, ma perché era un pensatore greco, per il quale l’esistenza in quanto tale – cioè che qualcosa sia – era un elemento non questionabile all’interno dell’essenziale struttura, ordine e bellezza di un *kosmos* sempre esistente, senza inizio né fine, comprensivo dell’esistenza di animali razionali chiamati uomini»<sup>775</sup>. Aggiunge poi Löwith che Aristotele, in linea con quanto detto, non distingue gli uomini dagli altri enti sulla base di una «irrazionale libertà del puro volere e progettare, ma dalla libertà della contemplazione disinteressata. Il tratto più alto dell’uomo è che egli capace di contemplare

---

<sup>771</sup> Ivi, p. 165 [tr. it., cit., p. 121].

<sup>772</sup> Ivi, p. 174 [tr. it., cit., p. 130].

<sup>773</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 114.

<sup>774</sup> *Ibidem*.

<sup>775</sup> Ivi, p. 115.



questa gerarchia perfetta di un universo imperituro all'interno del quale ogni ente ha le sue proprietà definite, il suo posto e il suo grado di percezione»<sup>776</sup>.

Sul modo in cui Löwith si appropria della prospettiva aristotelica torneremo in sede conclusiva,<sup>777</sup> per ora è bene considerare che tale visione del rapporto uomo-mondo subisce una profonda trasformazione con l'avvento del cristianesimo e, sotto il rispetto più propriamente speculativo, da parte della scolastica, come si evince dal prosieguo della ricostruzione löwithiana. Se infatti per Aristotele non vi era precedenza tra essenza ed esistenza, per Tommaso, in quanto teologo cristiano e credente, il concetto di esistenza – che primariamente definisce l'ente in quanto *ens creatum* – precede necessariamente quello di essenza. È qui, specifica Löwith, che si devono trovare i prodromi dell'esistenzialismo.<sup>778</sup> Secondo la scolastica, tuttavia, il «primo principio dell'essere è l'*ipsum esse*, il vero essere, e questo è per Tommaso non solo la più *singolare* fattualità (come è nel caso dell'esistenzialismo), ma anche la più meravigliosa e *perfetta* attualità»<sup>779</sup>. La prospettiva scolastica è così paradossalmente a un tempo in antitesi e in linea con l'esistenzialismo moderno. La ragione di questa ambiguità, spiega Löwith, dipende dal fatto che, in definitiva, «l'esistenzialismo è un creazionismo senza creatore»<sup>780</sup>. L'approdo all'esistenzialismo moderno però non è lineare, vi sono altre figure che giocano ruoli determinanti. Se infatti questa idea di una «esistenza essenziale» permane da Anselmo fino a Wolff nella celebre formula della prova ontologica, con Kant viene messa in discussione per essere poi recuperata da Hegel in una forma ancora diversa.

Come già è stato notato, all'interno delle varie parabole storiche löwithiane, il ruolo di Hegel è sempre quello di *turning point*, e anche questo caso particolare non fa eccezione. Hegel ristabilisce, «sulla base di Aristotele, sebbene al servizio della filosofia cristiana della religione», la coappartenenza di «esistenza fattuale ed essenza concepibile [*conceivable*], escludendo così, come fece Aristotele, l'accidentale, l'esistenza-casuale, dall'interesse della scienza metafisica»<sup>781</sup>. Il riferimento è evidentemente alla dottrina idealista dell'identità di pensiero ed essere, cioè di razionale e reale, in cui non vi è posto alcuno per la contingenza,

---

<sup>776</sup> *Ibidem*.

<sup>777</sup> Cfr. *Infra*, § 3.3.1.

<sup>778</sup> Difficile dire se Löwith avesse già letto, nel momento in cui scrisse queste righe, *L'Être et l'essence* di Etienne Gilson. Certamente, come si evince da una recensione che scrisse nel 1950 all'edizione americana (*Being and Some Philosophers*), Löwith attribuì molta importanza a questo testo. Pur accogliendolo da una prospettiva critica la posizione di Gilson, infatti, egli non poté non concordare sulla ricostruzione storica delle radici dell'esistenzialismo lì svolta: «è un libro di uno studioso per studiosi, che presenta molte questioni difficili con acume e lucidità». K. LÖWITH, *Rezension des Buches Being and Some Philosophers von E. Gilson*, in *SS III*, p. 436.

<sup>779</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 116.

<sup>780</sup> *Ivi*, pp. 116-117.

<sup>781</sup> *Ivi*, p. 118.

poiché tutto ciò che accade ha già – sulla base di un pre-supposto che viene compreso a posteriori – la propria intrinseca ragion d’essere, e dunque necessità, nella razionalità del processo storico. «Ciò che secondo Tommaso e la teologia cristiana in generale è un privilegio ontologico di Dio – cioè di avere un’esistenza essenziale, secondo la commistione [*confusion*] hegeliana di metafisica aristotelica e teologia cristiana è valido per ogni ente di cui si possa dire, ragionevolmente e empaticamente, che ‘è’»<sup>782</sup>.

Hegel costituisce dunque uno spartiacque poiché riprende la metafisica aristotelica in prospettiva cristiana, finendo per estendere a ogni ente il privilegio divino di avere, si potrebbe dire, una ragion d’essere intrinseca. Come Löwith aveva già ampiamente spiegato in *Von Hegel zu Nietzsche*, intrecciando la metafisica con la storia, egli «compie [*vollendet*] la storia dello Spirito nel senso della suprema pienezza, in cui tutto ciò che fino a quel momento è avvenuto ed è stato pensato si raccoglie nell’unità della filosofia della storia e della storia della filosofia; egli però la compie anche nel senso di una fine storica, in cui la storia dello spirito da ultimo coglie sé stessa»<sup>783</sup>. I suoi successori, pertanto, poterono confrontarsi con questa «suprema pienezza» compiuta in sé stessa nell’unico modo possibile: distruggendola. Non ponendo l’accento sulla *razionalità* del processo storico, ma sulla *fattualità* di tale processo. Il punto medio tra Hegel, da un lato, e Kierkegaard e Marx, dall’altro, è dato per Löwith da Schelling, il quale già criticava Hegel di aver «ipostatizzato il concetto razionale di che cosa qualcosa sia in una falsa-esistenza».<sup>784</sup> Il principio fondamentale, a ben vedere guidato dalla centralità della rivelazione, è che per Schelling la «realtà non può essere anticipata dal pensiero»: essa è «*unvordenklich*»<sup>785</sup>. In ogni caso, se anche Schelling fu il primo – insieme, sebbene in direzione del tutto diversa, a Feuerbach, che qui però non è citato –, dopo Hegel, a tentare di scardinare – sarebbe più opportuno dire di rovesciare – l’impalcatura sistematica dell’identità di pensiero ed essere, furono tuttavia Marx e Kierkegaard a realizzarne l’impresa.

---

<sup>782</sup> *Ibidem*.

<sup>783</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 47 [tr. it., cit., B, p. 62].

<sup>784</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 119.

<sup>785</sup> *Ibidem*. Questa intuizione dell’ultimo Schelling, evidentemente, ha avuto una *Wirkungsgeschichte* particolarmente significativa. Non possiamo soffermarci in questa sede sui modi in cui *Die Philosophie der Offenbarung* fu recepita, poiché ciò ci porterebbe troppo lontano dalla nostra analisi. Un aspetto che tuttavia vogliamo sottolineare è la vicinanza, testimoniata dalla riflessione heideggeriana e successivamente, sulla scorta di quella, pareysoniana, dell’ultimo Schelling con l’esistenzialismo. Del resto, negli stessi anni in cui Löwith scriveva, anche Walter Schulz – filosofo meno noto, leggermente più giovane di Löwith e formatosi con Gadamer – affermava, in un suo importante saggio su Schelling, che «Questa intuizione di Schelling è – da un punto di vista storico – l’origine della determinazione “filosofico-esistenziale”: la gettatezza [*Geworfenheit*]. Quando Sartre – per citare lui soltanto – spiega che non posso decidermi liberamente per la libertà, ma che sono condannato alla libertà, ciò rimanda alla consapevolezza di Schelling che il sapere non può conoscere se stesso come sapere». W. SCHULZ, *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 8, 3, 1954, pp. 336-352, qui p. 345.

Löwith li definisce “esistenzialisti” entrambi, anche se nel caso di Marx il giudizio è meno netto. Se infatti il nesso che lega Kierkegaard all’esistenzialismo è chiaro – e pertanto non sarà qui ripreso –, per quanto riguarda Marx si devono fare delle precisazioni. Secondo Löwith, l’esistenzialismo non è scindibile dal decisionismo: una volta ricondotta l’essenza all’esistenza – detto altrimenti, una volta spostato l’accento dal «cosa sono al fatto che sono»<sup>786</sup> –, non resta al soggetto alcuna alternativa che la decisione fine a sé stessa. In questo senso, Marx, sostenendo la necessità di realizzare la società comunista, rientra per Löwith tra i decisionisti.<sup>787</sup> Certo, non si può tacere il fatto che per porre la questione in questi termini si deve squalificare – come Löwith fa in *Meaning in History* – la pretesa di scientificità del comunismo, rendendo la rivoluzione proletaria un vero e proprio salto di fede anziché, come è invece per Marx, un gesto fondato su presupposti storici e teorici. Al di là di questa ambiguità interpretativa, tuttavia, e pur ammettendo la natura decisionista della dottrina marxiana, se si bada al problema più propriamente speculativo, cioè la sussunzione dell’essenza nell’esistenza, Marx non può essere considerato un’esistenzialista. Egli infatti non critica il presupposto hegeliano dell’unità – nella differenza – di essenza ed esistenza, ma unicamente la prospettiva rovesciata in cui si presenta in Hegel, «e dal momento che Marx credeva nella possibilità di un’unità empirica di essenza ed esistenza, egli non è nel solco dell’esistenzialismo moderno, che deve il suo nome proprio alla riduzione dell’essenza all’esistenza»<sup>788</sup>.

Questo evidentemente non esclude che per Löwith anche l’opera di disgregazione esercitata da Marx – oltre a quella di Kierkegaard, evidentemente – ha posto le basi per l’esistenzialismo novecentesco, o, si potrebbe dire, per questa filosofia della contingenza che è la dottrina del *Dasein* e dell’uomo sartriano. A tal proposito, è chiaro che il tentativo löwithiano è quello di ristabilire, senza per questo “cancellare” due millenni di storia del pensiero, una visione aristotelica del rapporto uomo-mondo, così da recuperare, al di là della disgregazione

---

<sup>786</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 121.

<sup>787</sup> Interessante questa considerazione di Barash: «Il concetto marxiano di ideologia presuppone che i valori, lungi dal possedere verità in sé, traggano il loro significato in base al posto che occupano, nel processo storico oggettivo, rispetto al conclusivo obiettivo rivoluzionario di superare le prospettive meramente parziali generate dalla società di classe. In questo senso si potrebbe dire che i valori, anziché assoluti, come in Platone o nella tradizione cristiana, sono sempre relativi al loro contesto storico, in vista dell’ultimo obiettivo rivoluzionario. Ciò che Schmitt – come Heidegger e Gogarten – condivide con questo slittamento di prospettiva filosofica inaugurato da Marx non è ovviamente la specifica nozione di ideologia come determinata da una infrastruttura materiale, né quella di un movimento dialettico della storia verso la rivoluzione comunista. Piuttosto, le teorie decisioniste estesero tacitamente un altro aspetto della teoria marxiana dell’ideologia, pur perdendo la sua struttura dialettica iniziale: l’assunto relativo alla “fatticità” di tutti i valori che emergono dal mondo storico, dimostrando la loro relatività a una situazione esistenziale in cui la verità è privata di una sua indipendenza». J. A. BARASH, *The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith’s Concept of Secularization*, in «History and Theory», 37, 1998, pp. 69-82 (qui, p. 79).

<sup>788</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 122.

metafisica, un fondamento dell'esistenza. L'ultima parte del saggio è in questo senso chiarissima:

Se vi fosse in generale un'alternativa storica e teorica al moderno esistenzialismo, potrebbe essere soltanto una scelta tra la comprensione del mondo, e del posto dell'uomo in esso, come ordine naturale immutabile – cioè con gli occhi della contemplazione greca – o come creazione divina – cioè con gli occhi della fede ebraica e cristiana. Entrambe le scelte sarebbero convincenti, dal momento che non si può restare per sempre inchiodati sulla croce della contingenza, dell'assurdità e della spaesatezza totale. Ma scegliere tra l'uno e l'altro «progetto», o *Weltentwurf* [progetto di mondo, in tedesco nel testo], significherebbe restare ancora in un atteggiamento esistenzialista e decisionista, dunque in contraddizione con la natura della visione del mondo scelta. Nessuna delle due è infatti un mero progetto dipendente dalla scelta e decisione umana. Una è rivelata e intelligibile solo alla fede; l'altra anche è rivelata, non attraverso una rivelazione storica però, ma nella e dalla natura stessa dell'uomo. Non possiamo scegliere di non essere moderni, se è vero che, da Cartesio in poi, la modernità si è basata sulla scelta di un punto di vista e di una prospettiva. In linea di principio, dovremmo superare l'atteggiamento moderno in quanto tale verso la totalità dell'essere se volessimo superare l'esistenzialismo. Questa è infatti precisamente la direzione in cui Heidegger sta trasformando e rovesciando il problema di *Essere e tempo*, e la ragione per cui respinge, insieme con la distinzione tradizionale tra essenza ed esistenza, l'esistenzialismo di Sartre, suo proprio figlio naturale. Fintanto che non ci viene neanche in mente di sottoporre l'uomo e il mondo moderno a una critica radicale, in grado di colpire le sue coordinate fondamentali, restiamo esistenzialisti, capaci di porci la più radicale delle domande, «perché in generale l'ente e non piuttosto il niente?» – ma costituzionalmente incapaci di darle una risposta.<sup>789</sup>

Questo passo è a nostro avviso particolarmente illuminante, e ci permette anche di fissare due punti che guideranno le prossime sezioni della ricerca. Il primo è relativo all'idea che, se si vuole davvero trovare un'alternativa al decisionismo, allora non si può “scegliere” per una o l'altra *Weltanschauung*. Si tratterà piuttosto di ristabilire le condizioni perché si possa ricevere la rivelazione, sia essa divina o naturale. L'altro punto è invece relativo al fatto che, per dirimere la questione del rapporto tra essenza ed esistenza, Löwith assume indubitabilmente il modello aristotelico. Su questo punto torneremo più avanti, per ora è bene approfondire ulteriormente il confronto con Heidegger.

---

<sup>789</sup> Ivi., pp. 122-123.

b) Verità e fondamento: sulla «corrispondenza» tra Esserci ed Essere

Venendo ora a *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, notiamo fin dai titoli dei saggi che compongono il volume quali sono i principali termini in gioco. Il primo di questi saggi, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, si riferisce già nel titolo, appunto, alla questione della «corrispondeza [*Entsprechung*]» tra Esserci ed Essere, particolarmente problematica, dopo la *Kehre*<sup>790</sup>, soprattutto in merito alla questione del decisionismo. L' unica traduzione italiana accreditata di questo saggio, a cura di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, pur essendo ovviamente di assoluto valore, non restituisce tuttavia a nostro avviso questo punto. Pertanto, anziché «l'esistenza che si accetta e l'essere che si dà», preferiamo tradurre, con una formula meno enfatica ma secondo noi più fedele: «L'Esserci risoluto a sé stesso e l'Essere che si dà a sé stesso».

Per esaminare attentamente questo testo, è dunque necessario seguire il filo conduttore interno della *Entsprechung*, la quale è da intendersi però su due piani: quello della «corrispondenza» heideggeriana in senso tecnico, cioè tra Esserci e Essere, con la quale qui Löwith si confronta criticamente, e quello della corrispondenza, si potrebbe dire, del “primo” Heidegger con il “secondo”, cioè dei punti di contatto e di distanza tra le due fasi del suo pensiero. L'idea di Löwith – è bene anticiparlo e chiarirlo fin da ora – non è affatto quella di negare la *Kehre* in quanto tale, né di nascondere il fatto che essa abbia una rilevanza reale, egli vuole piuttosto mostrare che, *nonostante* la svolta, nelle opere posteriori a *Sein und Zeit* non vi sia un reale abbandono delle posizioni lì esposte – specialmente in merito al tema del decisionismo –, poiché ciò sarebbe possibile solo rinunciando al pensiero storico. In una pagina introduttiva molto importante, Löwith pone infatti la questione se, mutando d'accento, la *risolutezza* che caratterizzava *Sein und Zeit* permanga anche là dove il *focus* heideggeriano scivola dal *Dasein* al *Sein*.<sup>791</sup> Non senza provocazione, egli finge qui di credere all'illusione che con la svolta possa dirsi superato anche il decisionismo:

---

<sup>790</sup> Ricordiamo a tal proposito che il primo titolo con cui apparve questo saggio era proprio *Heideggers Kehre*. Cfr. K. LÖWITH, *Anhang, SS VIII*, p. 292.

<sup>791</sup> Chiarissimo in questo senso il commento di Leo Strauss, il quale, in una lettera del 21 dicembre 1951, scriveva al suo amico: «La critica a Heidegger, di conseguenza, ha il compito di chiarire la modernità proprio del “tardo” Heidegger. Tuttavia, non è sufficiente mostrare che il “tardo” Heidegger abbia superato *Essere e tempo*, benché di fatto lo neghi esplicitamente. Lei mostra a sufficienza che qui Heidegger mente – anche se, in un senso più profondo, egli ha comunque ragione in merito alla sua autointerpretazione – cioè che la motivazione *primaria* di *Essere e tempo* sia conservata in *Sentieri interrotti*. Lo si nota immediatamente quando si confronta l'“idealismo” o il “soggettivismo” di *Essere e tempo* con quello dell'idealismo tedesco: la sostituzione dell'io sovrano con l'esistenza. E il progresso dall'esistenza all'essere è così necessario, ovvero così razionale, come quello dalla *Jugendbewegung* tedesca (l'aura di *Essere e tempo*) alla particolare maturità di oggi [...]. Mi sembra che le

A che cosa ci si risolva, *Sein und Zeit* lo lascia intenzionalmente imprecisato, perché si preciserebbe solo nella decisione stessa, la quale è un progettare delle possibilità di fatto. Nella risolutezza si tratta per l'Esserci di attingere il suo più personale poter-essere. Ma questo è delimitato dalla certa imminenza della morte, questo termine di ogni potere, cioè il futuro esistenzialmente inteso della sopraggiungente morte «chiude» [*schließt*] il poter-essere e proprio così rende possibile un risoluto ripiegarsi su se stessi nella comprensione della propria più personale nullità. È vero quindi che anche in *Sein und Zeit* la risolutezza [*Entschlossenheit*] dell'Esserci è al contempo una schiusura [*Erschlossenheit*], ma non come apertura verso il ben diverso Essere, quanto piuttosto in relazione al proprio Esserci e alla sua relativa situazione. Posteriormente a *Sein und Zeit* la libertà del sé non viene più definita come libertà di poter-essere, ma di lasciar-essere, trasformando di conseguenza il comportamento risoluto [*entschlossen*] in un «non-rinchiudersi [*sich-nicht-verschließen*]». La risolutezza sembra non essere più un comportamento deciso, aggressivo, ma lo schiudersi [*Eröffnung*] dell'Esserci dalla condizionatezza dell'ente all'apertura [*Offenheit*] dell'Essere. Essa è soltanto un venire a emergere nella regione aperta, vera, senza veli, dell'Essere, in cui è inserito ogni essente. E difficilmente si potrebbe riconoscere, in questo dischiudersi [*Aufgeschlossenheit*] alla dimensione dell'Essere, la vecchia risolutezza [*Entschlossenheit*] a sé stessi.<sup>792</sup>

Si tratta, a nostro avviso, di uno dei più chiari esempi dell'uso löwithiano della «tecnica del cavallo di Troia», come l'aveva definita Fink nella citata lettera a Husserl.<sup>793</sup> Tutto infatti, stando a questo passo, lascia presagire che la «vecchia risolutezza» sia ormai, dopo la guerra, abbandonata. L'idea è dunque proprio quella di mostrare come, se Heidegger fosse davvero coerente con il suo cambio di impostazione, allora l'approdo della sua filosofia, «l'Essere che si dà», dovrebbe avere le caratteristiche di un riferimento eterno, sovrastorico e immutabile: inconciliabile con qualsivoglia decisionismo. Possiamo ora anticipare quella che a nostro avviso è la *Leitfrage* del saggio, sebbene compaia quasi alla fine: «La dottrina dell'Essere è ancora progettata al livello di una 'metafisica della finitezza', come accade nel libro su Kant che seguì a *Sein und Zeit* [...], oppure Heidegger, nel suo cammino verso il superamento di

---

oscurità, perfino l'assurdità di *Essere e tempo* [...], proprio in quel caso e precisamente conducono a *Sentieri interrotti*, soprattutto se lo storicismo dogmatico non viene messo in discussione, né all'inizio, né alla fine e neppure in seguito». L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Korrespondenz*, cit., p. 677 [tr. it., cit., pp. 162-163].

<sup>792</sup> K. LÖWITH, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, cit., p. 134 [tr. it. (modificata), cit., p. 30].

<sup>793</sup> E. FINK, *Karl Löwith e la fenomenologia. Lettera del 23 gennaio 1937*, tr. it. a cura di R. Cristin, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 103-105.

ogni metafisica della soggettività, sta tornando indietro sulla via del riconoscimento di una specie di eternità temporale ed è quindi anche incline ad ammettere, nonostante tutto, una sorta di eterna verità dell'Essere?»<sup>794</sup>

Conformemente al proposito di «contrapporre Heidegger a Heidegger», Löwith intende dunque svelare tutte le contraddizioni insite nella svolta, sollevando così il velo a tale apparente trasformazione e mostrando come in realtà al fondo del pensiero heideggeriano, che si ponga al centro la storicità dell'Esserci o la storia dell'Essere – detto altrimenti, fintanto che si pensi in termini storici –, il problema del decisionismo resti di fatto costitutivo. In tal senso, la distanza tra Löwith e Heidegger, al netto di una serie di punti di contatto che tenteremo di far emergere, è insanabile: lo sforzo stesso di riscoprire il senso dell'essere, che sia contestandone la concezione categoriale in favore di una concezione esistenziale, come in *Sein und Zeit*, o che sia, come nel “secondo” Heidegger, mediante una comprensione epocale e destinale dell'Essere, fa capo a una prospettiva storica che è tanto fondamentale per l'ontologia heideggeriana, quanto insostenibile per la cosmologia löwithiana, come lo stesso Löwith fa notare continuamente, spesso anche in forma di ironiche frecciate: «Come è lontano questo pensiero storico-escatologico, per cui tutto ha valore solo in quanto è germe e preparazione del futuro, dall'iniziale saggezza dei greci, per cui il tempo della storia non aveva alcuna importanza filosofica, poiché essi rivolgevano lo sguardo a ciò che sempre è e a ciò che è così-e-non-altrimenti, non al contingente temporale, che potrebbe essere anche diverso»<sup>795</sup>.

Dopo una lunga serie di considerazioni introduttive, sulle quali dobbiamo necessariamente sorvolare, il saggio di Löwith entra nel vivo con un'esposizione programmatica delle nozioni fondamentali che saranno prese in esame. Il fine, lo si è anticipato, è mostrare come la *Kehre* non sia altro che un cambio di prospettiva, alla base della quale restano le medesime posizioni fondamentali e, infine, il medesimo decisionismo:

[...] Il cammino percorso da Heidegger non è rimasto lo stesso, perché un cammino viene definito, quando lo si percorre, dalla direzione che si prende, e questa, dopo *Sein und Zeit*, si è invertita. Siccome ora Heidegger fa sì che la *condition humaine* già meditata da Pascal e da Kierkegaard venga sorretta e definita dalla «storia dell'Essere», le categorie esistenziali di Heidegger vengono non già abbandonate, ma cambiate di tono, ripensate e, quanto al loro orientamento originario, invertite. Ciò potrà esser mostrato, in via d'esempio, nel caso di alcuni concetti. Scegliamo a tal uopo il rapporto tra *Dasein* ed *Essere*, tra

---

<sup>794</sup> K. LÖWITH, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, cit., pp. 153-154 [tr. it., cit., pp. 54-55].

<sup>795</sup> Ivi, pp. 130-131 [tr. it. (modificata), cit., p. 26].

*progetto dell'Esserci e Getto dell'essere* [Wurf des Seins], tra *fatticità* esistenziale e «*si dà*» Essere, tra *verità esistenziale* e *verità dell'Essere*, tra *finitezza* ed *eternità*, nonché il cambiamento di significato dell'*ontologia fondamentale*, che regge tutte le categorie esistenziali.<sup>796</sup>

Di ciascuna di queste nozioni, Löwith offre una ricostruzione comparativa, mostrando come venivano concepite in *Sein und Zeit* e poi nelle opere posteriori. Egli scrive dunque che «la compatibilità tra la posizione iniziale e quella raggiunta in seguito viene ottenuta da Heidegger reinterpretando conseguentemente, a partire da quest'ultima, le categorie esistenziali di *Sein und Zeit*. Mentre in quest'opera l'Essere viene compreso a partire dal fondamento dell'Esserci, perché è accessibile solo da questo, ora viceversa l'essenza dell'uomo viene pensata nella sua 'provenienza dalla verità dell'Essere', e l'esistenza dell'uomo isolato in sé stesso davanti alla morte si trasforma nell'«estatico dimorare in prossimità dell'Essere!»<sup>797</sup>. Allo stesso modo, anche l'affermazione per cui l'essenza [*Wesen*] del *Dasein* risiede nella sua esistenza, al punto che – in linea con quanto detto nei paragrafi precedenti a proposito dell'esistenzialismo – l'aspetto più importante non riguarda *cosa* sia [*Was-sein*], quanto *che* sia [*Dass-sein*], si rovescia ora, nello scritto *Brief über den Humanismus*, nell'idea per cui «l'uomo essenzia [*west*] in modo da essere il 'ci', cioè la 'radura' dell'Essere»<sup>798</sup>.

In *Humanismus*, continua Löwith, viene ripensato anche il carattere di progetto deietto dell'Esserci: «Ora l'esistenza non significa più un trascendere sé stessi nel progettare il mondo, ma significa ec-sistenza come emergere nella verità dell'Essere. [...] Non più l'esistenza dunque, ma l'Essere stesso è il punto di partenza e la meta, il da dove [*Woher*] e il verso dove [*Wohin*]. [...] Ciò che getta, nel pro-getto, non sarebbe affatto l'uomo, ma l'essere stesso, che invia l'uomo nell'ec-sistenza assegnandogliela come essenza. Il progetto deietto, lungi dal denunciare, come accadeva prima, il *factum brutum*, la pura casualità dell'esistenza umana, rinvia ormai alla prossimità dell'Essere come patria e salute. L'uomo è soltanto il 'contro-getto' [*Gegenwurf*] ec-sistente dell'essere, convocato [*gerufen*] dall'Essere e vocato [*berufen*] ad esserne il pastore. La deiezione dell'Esserci esistente non è dunque più in alcun modo l'ultimo fondamento abissale [*Grund und Abgrund*], nella cui cavità esso posa, ma è proiettata [*erwerfen*] dall'Essere stesso»<sup>799</sup>. Su questa linea procede poi Löwith a occuparsi del rapporto tra fatticità – caratteristica a un tempo della condizione esistenziale del *Dasein* e del piano

---

<sup>796</sup> Ivi, p. 140 [tr. it., cit., p. 38].

<sup>797</sup> Ivi, p. 142 [tr. it. (modificata), cit., p. 40].

<sup>798</sup> *Ibidem* [*ibidem*].

<sup>799</sup> Ivi, pp. 143-144 [tr. it. (modificata), cit., p. 42].



d'analisi – ed «*es gibt Sein*», in cui appunto, come nei casi precedenti, il rovesciamento è decisivo. Basti pensare infatti che se, come si è ampiamente notato, in *Sein und Zeit* la domanda «Perché insomma l'ente e non piuttosto il niente» restava un problema aperto, ora trova «una risposta inattesa che si potrebbe formulare come segue: si dà [*es gibt*] l'ente (l'Esserci), poiché si dà Essere, e si dà Essere, poiché questo si dà nel 'ci' della radura di un ente. Alla fine, poi, anche il 'si dà' dell'Essere che dà sé stesso ha bisogno di qualcosa che dia: l'accadere di un evento, affinché l'Essere come presenziare giunga a ciò che gli è proprio»<sup>800</sup>.

Si comincia a questo punto a intravedere il problema che, a giudizio di Löwith, è capitale. Il fatto cioè che tanto l'Esserci quanto l'Essere hanno “bisogno” vicendevolmente l'uno dell'altro. Relativamente al problema della verità, tale questione – e le sue implicazioni – si fa particolarmente chiara. «Non meno ambigua del 'si dà', che rovescia completamente la fatticità, è la verità dell'Essere, in quanto essa ha un doppio domicilio, è legata a due capi: all'Essere stesso, il quale in quanto 'radura' è la medesima verità originaria come disvelatezza, e d'altro canto all'*Esserci essente* dell'uomo, la cui esistenza è il presupposto di ogni possibile esservero»<sup>801</sup>. La differenza fondamentale rispetto a *Sein und Zeit* è spiegata qualche passo più avanti:

Ma ciò che importa in primo luogo non è più, come già in *Sein und Zeit*, il fondamento soggettivo della verità nell'Esserci, bensì l'Essere stesso, che nel suo presenziare ed assenziare è la verità medesima, dandola e accordandola, oppure sottraendola e negandola, mentre l'Esserci viene abbassato (o, da un altro punto di vista, innalzato) a «località» della verità dell'Essere. [...] Non siamo noi e i nostri progetti esistenziali a decidere sull'esser-falso o esservero, ma ciò che si deve decidere è «se l'Essere stesso può eventuale dalla verità a lui propria un rapporto con l'essenza dell'uomo» e condurre così l'uomo a «rientrare nell'Essere». Da che cosa dipenda il «potere» di questo eventuale dell'Essere, resta oscuro. Sembra quasi che l'Essere, o addirittura «il dio» o «gli dèi», abbiano bisogno che l'uomo appresti loro una dimora per poter presenziare. Essi non giungono se noi non andiamo loro incontro a metà strada.<sup>802</sup>

Il problema della corrispondenza tra l'Essere che si eventua e l'Esserci che lo accoglie dipende dal fatto che, nella sua voluta ambiguità, essa non chiarisce i termini del rapporto reciproco dei suoi membri. Checché ne dica Heidegger, resta infatti per Löwith indecifrabile se sia l'Essere

---

<sup>800</sup> Ivi, p. 147 [tr. it. (modificata), cit., pp. 46-47].

<sup>801</sup> *Ibidem* [tr. it. (modificata), cit., p. 47].

<sup>802</sup> Ivi, pp. 147-148 [tr. it. (modificata), cit., p. 48].

ad aver bisogno dell'Esserci, se sia il contrario o se sia un rapporto simmetrico. A nostro avviso si tratta del problema più delicato. Löwith riconosce nella *Entsprechung* – cioè nella messa in relazione tra Essere ed Esserci – una forzatura da parte di Heidegger finalizzata a respingere ogni possibilità di accostare concettualmente l'Essere a Dio o a qualsivoglia riferimento metafisico, pena – dal punto di vista heideggeriano – la ricaduta nell'onto-teologia. Per Löwith, tuttavia, questa soluzione è insostenibile, e contraddice, sotto tutti i punti di vista, la caratterizzazione generale che Heidegger offre dell'Essere, rendendo infine «questa dialettica della corrispondenza [...] suggestiva solo verbalmente».<sup>803</sup>

D'altra parte, come può il nostro pensiero «aiutare» l'Essere, «salvarlo» e «aver cura» di lui, e perfino provocare una nuova ventura dell'Essere, se deve se stesso unicamente alla benevolenza e alla protezione di un Essere che lo «attribuisce nel pensiero» [*zudenkt*] e «invia [*zuschickt*]»? La «verità dell'Essere» ha dunque bisogno, alla stessa stregua e nella stessa misura, di un Esserci che la custodisca, come questo ha inversamente bisogno dell'Essere? Il «si [*es*]» soggetto del «dà [*gibt*]» è forse così smarrito da aver bisogno dell'uomo come guardiano, pastore o guardaboschi onde non perdersi nel proprio bosco? O non è invece vero che l'Essere è essenzialmente privo di bisogni e indipendente dalla nostra misera esistenza umana? Qui, più che altrove, in questa che è la più essenziale fra tutte le questioni filosofiche e teologiche, la rigorosa decisione del pensiero heideggeriano appare singolarmente indecisa, simile alla non decisa domanda conclusiva del *Feldweg*, se l'Essere abbia la sua facondia in Dio, o nel mondo, o nell'anima.<sup>804</sup>

L'idea generale di Löwith – a questo punto ci sono abbastanza elementi per affermarlo – è quella di criticare alla radice il proposito stesso di tutto l'impianto filosofico heideggeriano. Egli non crede, detto altrimenti, che il superamento della metafisica – o dell'onto-teologia, che dir si voglia – debba avvenire secondo i termini indicati da Heidegger. Per sostenere questa interpretazione, evidentemente, ci appoggiamo al resto della produzione löwithiana, poiché in questi scritti non si fa menzione della proposta alternativa di Löwith, se non in via traversa.<sup>805</sup>

---

<sup>803</sup> Ivi, p. 157 [tr. it., cit., p. 60].

<sup>804</sup> Ivi, p. 163 [tr. it., cit., p. 67].

<sup>805</sup> L'unico passo del saggio che a nostro giudizio è relativamente esplicito in tal senso è il seguente: «è possibile indagare l'essenza dell'Essere astraendo da un essente cui rivolgere la domanda, sia esso, come in *Sein und Zeit*, l'uomo che domanda, oppure un dio creatore dell'uomo e del mondo, oppure un cosmo che regge l'umano e il divino? E poiché Heidegger ha rovesciato il tentativo di fondare l'Essere universale nell'Esserci, in sé stesso isolato, dell'uomo, la scelta che resta è quella di rischiare l'Essere o mediante la teologia cristiana, oppure mediante la cosmologia greca. Un'ontologia senza cosmologia è come un'«esistenza» umana senza natura e senza sesso: ma proprio qui la restrizione esistenziale del mondo naturale alla storia e al mondo umano fa sì che la ricerca heideggeriana dell'Essere lasci da parte il vivente del mondo in sé costituito, della natura». Ivi, p. 152 [tr. it., cit., p. 53].

Conformemente alla sua intenzione di recuperare il mondo come fondamento (*id quod substat*), spostando il discorso dal piano ontologico a quello cosmologico – per quanto, si badi, anche la cosmologia löwithiana si configura, si vedrà meglio in seguito, come un’ontologia<sup>806</sup> –, Löwith comprende il superamento heideggeriano della metafisica come una rinuncia al «punto fermo», al riferimento eterno: «Posto che la verità dell’Essere, come afferma Heidegger, dia un fermo all’ente umano, bisogna ammettere che essa stessa, ad onta del suo carattere storico-temporale, sia alcunché di fermo, e non soltanto un processo di verità in divenire o una storia evenienziale dell’Essere [...]»<sup>807</sup>. Contrariamente a Kierkegaard, che riteneva che la sua epoca avesse bisogno «di qualcosa di assolutamente fisso, che fermi il tempo ponendolo davanti a un Permanente o Eterno»<sup>808</sup>, Heidegger intende storicizzare anche l’Essere, il «*transcendens* per eccellenza», fraintendendo così, almeno a giudizio di Löwith, l’esigenza della *dürftiger Zeit*.

Da tale storicità – di cui la *Entsprechung* è espressione –, consegue per Löwith l’impossibilità di superare il decisionismo: «La soggettività abbandonata si fa quindi inevitabilmente di nuovo viva, perché anche il pensiero essenziale dell’Essere non viene soltanto ‘eventuato’ [*ereignet*] dall’Essere, ma esige altresì un proprio comportamento di appropriazione [*Aneignung*] che possa corrispondere [*entsprechen*] all’Essere»<sup>809</sup>. Poiché dunque, per le ragioni che abbiamo provato a mostrare, l’Essere non costituisce ancora il fondamento dell’Esserci, o comunque non in senso assoluto, dal momento che, perché possa eventurare, ha bisogno di un Esserci che gli corrisponda – che gli prepari il terreno, si potrebbe dire –, tale atto di appropriazione è inteso da Löwith nei termini di una decisione infondata. Certo, non si tratta più di una risoluta anticipazione e assunzione della morte, bensì di un collettivo con-rispondere alla chiamata dell’Essere, la quale però – dal punto di vista di Löwith – mantiene intatto – a ben vedere rafforza – il relativismo storico strutturale e l’incapacità di sottrarsi ai rivolgimenti del tempo.<sup>810</sup>

---

<sup>806</sup> Possiamo già anticipare, in tal senso, che condividiamo pienamente la considerazione di Barone: «[...] La proposta di Löwith costituisce anzitutto la riproposizione del rapporto cosmologia-storia già presente nella visione classica della storia, e conseguentemente la rivalutazione di questo rapporto, che non viene più compreso nella prospettiva metafisica del creazionismo, ma in quella di un’ontologia naturalistica priva di ogni riferimento a Dio [...]. In definitiva, la proposta löwithiana di un ritorno alla teoria classica di un movimento circolare del tempo e del mondo include il passaggio dalla prospettiva *meta*-fisica del creazionismo alla prospettiva dell’*onto*-logia naturalistica priva di ogni riferimento a Dio». S. BARONE, *Amor mundi. Karl Löwith oltre l’eredità teologica*, cit., p. 148.

<sup>807</sup> K. LÖWITH, *Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein*, cit., p. 155 [tr. it., cit., p. 56].

<sup>808</sup> Ivi, p. 156 [tr. it., cit., p. 58].

<sup>809</sup> Ivi, p. 157 [tr. it., cit., p. 59].

<sup>810</sup> Evidentemente non possiamo, in questa sede, estendere il nostro discorso a considerazioni più generali circa il confronto con Heidegger. Rimandiamo pertanto a: E. MAZZARELLA, *Esistenza storica e virtù della terra. Karl Löwith e Martin Heidegger*, in «*Il Pensiero. Rivista di Filosofia*» 23 (1982), pp. 133-151; e F. BIANCO, *Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger*, in «*Colloquium philosophicum*» 3 (1998), pp. 145-162.

c) L'Essere della natura e la natura dell'essere: su alcuni versi di Hölderlin

Il saggio appena analizzato costituisce verosimilmente la più alta punta polemica di tutti i confronti di Löwith con Heidegger. Il proposito di mostrare le contraddizioni della filosofia heideggeriana dall'interno del suo stesso svolgersi ne rende infatti i toni particolarmente aspri, oltre a renderne particolarmente ostica la fruizione, non essendo presentato – se non attraverso fugaci allusioni – un punto di vista esterno. Le cose, tuttavia, cambiano nel secondo dei saggi contenuti nel volume, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschick*, in cui Löwith contrappone in modo più esplicito la propria dottrina a quella del suo maestro.

La critica al pensiero storico di Heidegger, mantenendo ancora il duplice riferimento a *Sein und Zeit* e agli sviluppi successivi, si articola ora attraverso il confronto con la nozione di *physis*, per come è trattata dallo stesso Heidegger e per come Löwith ritiene invece che dovrebbe considerarsi. Dapprima, Löwith riprende il tema della risolutezza e della decisione che aveva attraversato il saggio dell'anno precedente, ricollegandolo appunto alla questione del pensiero storico che ne costituisce la condizione di possibilità. I termini della polemica sono in queste pagine introduttive gli stessi che in tante altre occasioni Löwith aveva già esposto, evidenziando anche in questo caso lo stretto vincolo che lega la decisione infondata all'ascesa del nazismo. Alla filosofia heideggeriana, tuttavia, Löwith contrappone stavolta la teologia di Karl Barth, il quale «non diventò un 'cristiano tedesco', ma rimase un 'teologo cristiano', con un senso non mai aberrante di ciò che veramente accadeva, per proclamare 'dopo come prima [*nach wie vor*]' una verità di fede non meramente legata alla storia attuale [...]»<sup>811</sup>. Chiarisce poi Löwith che «Grazie a questa sua superiore libertà di fronte alla potenza del tempo Barth fu in grado di comprendere anche i molteplici motivi e retroscena della 'addirittura strabiliante mancanza di resistenza' contro il movimento politico di allora, e proprio a questo proposito osservava che una motivazione profondamente filosofica degli avvenimenti suole lasciarsi trovare tanto più sicuramente quanto più a fondo ci si è lasciati travolgere [*überrennen*] dalla 'realtà'»<sup>812</sup>. A tali considerazioni sulla ammirevole capacità di sospendere il giudizio sul tempo da parte di Barth, dovuta evidentemente al riferimento sovrastorico che la fede cristiana gli garantiva, Löwith fa seguire quella che è a nostro giudizio la *Leitfrage* di questo saggio:

---

<sup>811</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschick*, cit., p. 170 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 77].

<sup>812</sup> Ivi, pp. 170-171 [*Ibidem* (leggermente modificata)].

E perché questo libero distacco dagli avvenimenti del tempo, che è giusto e appropriato per il teologo, non dovrebbe esserlo anche per chi non «crede», ma «pensa»? – a meno che non ci si sia decisi a comprendere il tempo a partire dal tempo<sup>813</sup>, senza un criterio filosofico per giudicare gli avvenimenti.<sup>814</sup>

Considerato quanto detto finora, è evidente che per Löwith si tratta di recuperare un fondamento che non possa essere solo creduto, ma pensato, più precisamente visto. Si tratta di un chiaro richiamo alla natura, di cui ogni cosa – uomo compreso – è parte. Si chiede infatti Löwith:

La storia universale, come l'uomo occidentale l'ha vissuta e subita, meditata, riferita, e approfondita filosoficamente, dalle guerre persiane fino all'ultima guerra mondiale, è riconoscibile in questo arbitrario progetto [*in diesem eigenwilligen Entwurf*] della storia a partire dall'«essere per la fine» ogni volta proprio di ciascun Esserci? [...] O forse l'esperienza dell'esser-mortali, senza di cui non si darebbe alcuna libertà per la morte, non ci ricollega piuttosto alla natura quale è in ogni essere vivente?<sup>815</sup>

Gli elementi in gioco sono a questo punto relativamente chiari, per quanto necessitino di ulteriori approfondimenti. Se è evidente che si tratta di cogliere il nesso che sussiste tra la cosmologia e l'ontologia e tra la *physis* e la storia, non altrettanto evidenti sono i termini di queste relazioni. Sia per Löwith che per Heidegger, infatti, si tratta di superare la metafisica occidentale, esito della quale è – ancora per entrambi – il nichilismo. Se per Heidegger, come è noto, la deriva nichilista del Novecento dipende dal mancato riconoscimento della differenza ontologica ad opera della tradizione metafisica, la quale, concentrandosi sull'ente, ha obliato l'Essere, per Löwith è invece l'«oblio» del mondo – Löwith preferisce usare il termine «perdita del mondo [*Weltverloren, Weltverlust*]» o «demonizzazione del mondo [*Entweltlichung der Welt*]» – a dar luogo al nichilismo. Tale perdita del mondo è anch'essa però un prodotto della tradizione metafisica, che – lo si è già ampiamente visto – appiattendosi prima su Dio e poi, in età moderna, sull'uomo, ha finito per produrre un pensiero storico ipertrofico. Per schematizzare, dunque, si potrebbe affermare che, se quello di Heidegger – più precisamente

---

<sup>813</sup> È chiaro qui il rimando di Löwith al *Vortrag* di Heidegger del 1924 *Der Begriff der Zeit*, in cui appunto, nelle pagine introduttive, affermava: «Il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto [*entschlossen*] a comprendere il tempo a partire dal tempo, ovvero dall'*aei*, il quale ha l'aspetto dell'eternità ma si rivela come un mero derivato dell'essere-temporale». M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, in *GA 64*, p. 107 [tr. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2006, p. 24].

<sup>814</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte*, cit., p. 171 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 77].

<sup>815</sup> Ivi, p. 169 [tr. it. (modificata), cit., p. 75].

dopo la svolta – è un tentativo di superare la metafisica attraverso una radicalizzazione della storicità dell’Essere, in cui ciascuna «epoca» è il risultato del rapporto di *Entsprechung* tra l’Essere che si “invia” e l’Esserci che con-risponde a tale chiamata [*Berufung*], al punto da comprendere la storia stessa come storia degli invii dell’Essere [*Seinsgeschichte*, *Seinsgeschick*]; per Löwith invece il superamento della meta-fisica deve coincidere con una ri(con)duzione alla fisica: si deve cioè recuperare un concetto – sarebbe più preciso dire un’esperienza – di *physis* tale da costituire l’orizzonte assoluto della realtà, senza alcuna eccedenza.<sup>816</sup>

L’idea di Löwith è qui dunque quella di affermare la propria tesi per contrasto rispetto a quella di Heidegger. A tal fine è necessario che egli ripercorra l’evoluzione della nozione di natura nel pensiero di Heidegger. Se infatti in *Sein und Zeit* – come è già emerso – la natura non viene affatto considerata nella sua autonomia, ma solo come «utilizzabile», già in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*<sup>817</sup> comincia quel processo – assai curioso agli occhi di Löwith – di assimilazione della *physis* all’Essere (inteso à la Heidegger, dunque come *differente* dagli enti). Su questo confronto con Hölderlin, che si sviluppa qui nello specifico intorno all’interpretazione della poesia *Wie wenn am Feiertage...*, intendiamo soffermarci. Heidegger, ovviamente, con *physis* «non intende un essente nella sua distinzione da altro, e neppure il modo d’essere d’un determinato essente, ma la radura luminosa, il ‘luore [*Lichtung*]’ dell’Essere per eccellenza»<sup>818</sup>, e cerca di mostrare come nello stesso Hölderlin riecheggi questo significato originario.<sup>819</sup> La *physis* – «che la traduzione latina con *natura* avrebbe già ‘funestamente corrotta’»<sup>820</sup> – è così il «crescere», «l’aprirsi all’aperto»<sup>821</sup>: in una parola – deduce Löwith –,

---

<sup>816</sup> Estremamente istruttivo, a tal proposito, è il contributo di Giovanni Tidona, in cui il problema viene articolato seguendo le due direttrici della *Lichtung*, per Heidegger, e della *Umgebung*, per Löwith. A partire dal confronto tra queste due parole chiave – ciascuna rappresentativa dei differenti modi in cui i due pensatori concepiscono la *physis* –, Tidona estende il campo d’analisi al problema dello statuto dell’essere umano, offrendo una preziosa analisi dell’«umanismo» di Karl Löwith. Cfr. G. TIDONA, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L’umanismo cosmologico di Karl Löwith*, cit.

<sup>817</sup> È quasi impossibile stabilire se Löwith si riferisca alla prima edizione del volume, apparsa nel 1944, o alla seconda, del 1951. Verosimilmente, essendo questo saggio del 1952, Löwith fu spinto a riprendere questi temi dalla pubblicazione della seconda edizione, per quanto alcuni cenni all’interpretazione heideggeriana di Hölderlin compaiano anche nel saggio dell’anno precedente. Noi in ogni caso ci riferiamo a M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *GA 4* [tr. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2017].

<sup>818</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., p. 185 [tr. it. (modificata), cit., p. 95].

<sup>819</sup> Con le parole di Heidegger: «*Physis*, pensata come parola fondamentale, significa il sorgere nell’aperto, il diradare e illuminare [*das Lichten*] di quel luco [*Lichtung*], nel quale soltanto qualcosa può in generale apparire, profilarsi, mostrarsi nel suo ‘aspetto’ [*Aussehen*] (*eidōs*, *idea*) e così essere presente come questa o quella cosa». M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 56 [tr. it., cit., p. 70].

<sup>820</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., p. 185 [tr. it., cit., p. 95].

<sup>821</sup> «*Physis*, *phyein* significa la crescita [*Wachstum*]. Ma come intendono la crescita i Greci? Non come l’accrescimento quantitativo, neppure come ‘evoluzione’ e neppure come la successione di un ‘divenire’. *Physis* è il venire fuori e il sorgere, l’aprirsi che sorgendo ritorna al tempo stesso nel suo venire fuori e così racchiude in

Heidegger sostiene che sia «L'Essere stesso, che non è alcun essente; e afferma quindi che la natura, nonostante la sua onnipresenza in tutte le cose che sono, 'non si lascia neppure evocare' attraverso un ente reale [*durch ein Wirklichseiendes*]. [...] Essa è l'Essere e l'avvento [*Ankunft*] dell'Essere»<sup>822</sup>.

Il giudizio di Löwith su questo gesto heideggeriano di assimilazione della *physis* all'Essere conduce a nostro avviso a un punto decisivo dell'analisi che stiamo svolgendo. Se infatti – si vedrà ora – tale giudizio può apparire *prima facie* come una critica senza riserve, a ben vedere contiene in sé un'ambiguità che necessita di essere approfondita e sciolta. Löwith scrive infatti che, al di là di quanto ne dica Heidegger, e per quanto evidentemente, «come in ogni poesia autentica»<sup>823</sup>, la natura di cui parla Hölderlin «echeggia sensi ulteriori al suo immediato significato sensibile»<sup>824</sup>, ciò non toglie che il poeta abbia «davanti agli occhi [*vor Augen*]» la «natura reale»<sup>825</sup>. Questo non significa affatto però che Löwith voglia negare che la natura sia «onnireatrice [*Allerschaffende*]» e «mirabilmente onnipresente [*wunderbar Allgegenwärtig*]»<sup>826</sup>, come recita la poesia di Hölderlin. Al contrario, è proprio al fine di sottolineare che la natura sia onnipresente, eterna e «*wunderbar*» – come si vedrà bene, il carattere di meraviglia è per Löwith assolutamente centrale –, che Löwith insiste sul fatto che essa non debba venire associata all'Essere, inteso qui da Löwith – sulla scorta di Heidegger – come il trascendente per eccellenza e in generale come *differente* dall'ente. Se però si assume una definizione di essere per così dire volgare, non heideggeriana, allora la natura che intende Löwith coincide perfettamente con l'essere.<sup>827</sup> La partita non si gioca dunque – come apparentemente potrebbe sembrare – sul rapporto di identità o differenza tra natura ed essere, ma sullo statuto dei due termini. Detto altrimenti, si potrebbe considerare la critica di Löwith non come un tentativo di scindere il nesso tra natura ed essere, quanto piuttosto come un ribaltamento dei rapporti: non è la natura che deve sussumersi sotto l'essere heideggeriano, ma l'essere – inteso qui come la totalità delle cose che sono – che deve sussumersi sotto la natura.

---

ciò che di volta in volta fa essere presente un ente». M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 56 [tr. it., cit., p. 70].

<sup>822</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., p. 185 [tr. it. (modificata), cit., p. 95].

<sup>823</sup> Ivi, p. 186 [tr. it., cit., p. 97].

<sup>824</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>825</sup> Ivi, p. 187 [*ibidem*].

<sup>826</sup> La citazione è ancora tratta da *Wie wenn am Feiertage...*, commentata da Heidegger e ripresa da Löwith, K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., p. 185 [tr. it., cit., p. 95].

<sup>827</sup> Nel 1969, infatti, ancora contro Heidegger, Löwith avrebbe affermato: «Se io, però, [...] vengo posto di fronte alla seguente questione ontologica: 'che cosa è dunque questa natura che presuppongo come momento primo e ultimo?', posso dare soltanto una risposta, la stessa che Lei [Heidegger] indicò una volta a proposito dell' 'essere': la natura è 'sé stessa' – assolutamente autonoma, (*id quod substat*), sussistente per sé e in costante movimento». K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 280 [tr. it., cit., p. 79].

Se così fosse, allora la frase citata sopra, per cui «la natura, nonostante la sua onnipresenza in tutte le cose che sono, ‘non si lascia neppure evocare [*andeuten*]’ attraverso un ente reale», si potrebbe, dalla prospettiva di Löwith, rovesciare in: «la natura, *in ragione* della sua onnipresenza in tutte le cose che sono, rimanda [*deutet...an*] a ogni ente reale». <sup>828</sup>

Del resto, se l’obiettivo di Löwith è quello di superare il nichilismo, e nello specifico il nichilismo cosmologico, sarebbe del tutto assurdo pensare di raggiungerlo disgiungendo il nesso tra natura ed essere: deve al contrario mantenersi e, se possibile, rafforzarsi. Ciò tuttavia non può avvenire, a giudizio di Löwith, nei termini in cui Heidegger pone la questione. Tenendo ferme queste considerazioni, infatti, risulta evidente che il discrimine tra la concezione heideggeriana qui presentata della natura – ci sia concesso definirla trascendente – e quella löwithiana – ci sia concesso definirla immanente – fa capo al problema del rapporto tra ontologia classica e metafisica cristiana secolarizzata. Per Löwith infatti la natura che Hölderlin definisce «una, onnipresente e sacra» è appunto, primariamente, la natura che sta «davanti agli occhi», «la natura reale» e dunque la natura di cui parlano i greci, mentre per Heidegger essa allude, in ultimo, all’Essere, lasciando così riemergere quel cristianesimo senza Dio di cui si nutre il suo pensiero. Per comprendere però appieno questo punto decisivo, si deve porre attenzione alla critica di Löwith al commento di Heidegger alle seguenti strofe della poesia qui analizzata, in cui Hölderlin afferma della natura:

[...]

Perciò se essa par dormire ai tempi dell’anno  
in cielo o fra le piante o fra le genti,  
è in lutto anche il volto dei poeti,  
sembrano esser soli, eppure sempre presentono.  
Perché lei stessa riposa presentendo.

Ma ora fa giorno! Trepidavo in attesa e lo vidi venire,  
e ciò che vidi, il sacro, sia la mia parola.  
Perché lei stessa, che è più antica dei tempi  
E sopra gli dèi dell’Occaso e dell’Oriente,  
la natura con clangore d’armi s’è destata ora,

---

<sup>828</sup> Marco Bruni è molto chiaro in merito: «[...] Essere in Heidegger non è ‘l’universale in ogni essente (la sua natura), ma il determinarsi di volta in volta nella ventura storica dell’evenienza, mentre Löwith per essere, come sappiamo, intende ciò che rimane costante, ciò che rimane il medesimo anche nel mutamento, il sempre identico, ovvero la natura delle cose». M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato, Padova 2012, p. 76.



e in alto dall'etere fin giù nell'abisso,  
con legge ferma, come una volta generata dal sacro caos,  
torna a sentirsi nuova l'ispirazione,  
l'onnitratrice.<sup>829</sup>

Nel suo commento a questi versi Heidegger afferma: «L'onnipresente par dormire 'ai tempi dell'anno'. 'L'anno' significa qui al tempo stesso l'anno delle 'stagioni [*Jahreszeiten*]' e 'gli anni dei popoli', le età del mondo. La natura pare dormire e tuttavia non dorme. Essa è desta, ma desta al modo del lutto. Questo si ritira da tutto per commemorare una cosa soltanto. Ma la rammemorazione del lutto rimane vicino a ciò che gli è stato tolto e che pare essere lontano. [...] Esso fa ritornare sempre di nuovo l'assente. [...] La natura riposa. Il suo riposo non indica affatto il cessare del movimento. Riposare è raccogliersi nel principio presente in ogni movimento e nella sua venuta. Per questo anche la natura riposa presentando. È presso di sé, pensando in avanti alla sua venuta. La sua venuta è il presenziare [*die Anwesenung*] dell'onnipresenza e così l'essenza dell'«onnipresente»<sup>830</sup>.

Se questo commento, relativo alla modalità d'essere «ritraentesi» del manifestarsi della natura, rende già abbastanza prevedibile la critica di Löwith, il passaggio successivo segna definitivamente il divario tra il maestro e l'allievo. Prosegue infatti Heidegger: «Di solito troviamo 'la natura' nelle distinzioni correnti di 'natura e arte', 'natura e spirito', 'natura e storia', 'natura e soprannatura', 'natura e innatura'. In questi casi 'natura' significa ogni volta un dominio particolare dell'ente. Ma anche voler 'identificare' la 'natura' di cui si fa parola in questa poesia con lo 'spirito' nel senso dell'«identità» quale veniva pensata, nello stesso periodo, da Schelling, ce la farebbe fraintendere. [...] Al tempo stesso 'natura' diviene adesso una parola inadeguata rispetto a ciò che viene e che essa deve nominare. Se nondimeno la parola 'natura' resta ancora una parola-guida di questa poesia, lo deve all'ultima risonanza di una potenza evocativa la cui origine risale molto indietro. Natura, *natura*, si dice in greco *physis*. Questa parola è la parola fondamentale dei pensatori all'inizio del pensiero occidentale. Ma già la traduzione di *physis* con *natura* proietta immediatamente qualcosa di più tardo in quella

---

<sup>829</sup> «Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs/ Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern,/ So trauert der Dichter Angesicht auch,/ Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer./ Denn ahnend ruhet sie selbst auch./ Jezt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,/ Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort./ Denn sie, sie selbst, die älter den Zeiten/ Und über die Götter des Abends und Orients ist,/ Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht,/ Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder/ Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligen Chaos gezeugt,/ Fühlt neu die Begeisterung sich, die Allerschaffende wieder». L'intera poesia è riportata da Heidegger, cfr. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 49-50 [La traduzione della poesia a cui ci riferiamo, per ragioni di corrispondenza, è quella presente nella traduzione italiana del volume heideggeriano, cfr. *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 60-63].

<sup>830</sup> M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 55 [tr. it., cit., pp. 68-69].

inizialità e mette qualcosa di estraneo al posto di ciò che è proprio solo dell'inizio»<sup>831</sup>. Dunque «natura» non coincide per Heidegger con ciò che appare, ma primariamente con ciò che apre lo spazio del manifestarsi e in questo spazio «par dormire». Essa cioè a un tempo si svela e si rivela nelle cose che sono – detto appunto nel linguaggio di Heidegger, essa «è presente alla maniera del lutto» –, senza esaurirsi in queste, in modo tale che il rapporto tra la natura e le cose naturali è al più di allusione [*Andeutung*].

Heidegger procede poi a commentare la seconda delle strofe che abbiamo riportato, affermando: «La natura è più antica dei tempi che sono a misura degli uomini, dei popoli e delle cose. Ma la natura non è più antica del 'tempo'. E come potrebbe la natura essere più antica del 'tempo'? Finché resta 'più antica dei tempi', essa è evidentemente 'più antica', dunque viene prima, cioè per più tempo, ed è quindi per l'appunto più temporale dei 'tempi' con cui calcolano i figli della terra. La 'natura' è il tempo più antico e nient'affatto il 'sovratemporale' inteso in senso metafisico e non è assolutamente nemmeno l'«eterno» in senso cristiano. 'La natura' viene per più tempo dei 'tempi' perché essa, in quanto prodigiosa onnipresente, ha già sempre donato prima a ogni reale il luco all'interno del cui aperto soltanto può apparire tutto ciò che è un reale. La natura è prima rispetto a ogni reale e a ogni realizzare, prima anche rispetto agli dèi»<sup>832</sup>.

Per Löwith tuttavia, *ecco il punto*, questa comprensione della natura riporta pericolosamente il discorso nell'alveo del pensiero storicista – dunque *assolutamente* non greco –, almeno secondo «quest'uso altamente insolito della parola *Geschichte* [che] indica che il vero evenire non avviene nella storia del mondo, e neppure nei cosiddetti accadimenti dell'Esserci, ma che storia evenienziale è primariamente e ultimamente l'originario dis-coprimento dell'essente nella sua totalità»<sup>833</sup>. Forse dunque la natura, come l'Essere heideggeriano, risponde a *questa* logica storica? Il suo carattere costitutivo, il «crescere», dev'essere inteso come il *wesen* dell'essere? Se così fosse, allora, certo, gli *Zeiten des Jahrs* potrebbero con pari diritto essere sia le stagioni che le civiltà umane, sia il giorno e la notte che la fortuna e la rovina dei popoli, ma questo solo perché, secondo Löwith, nel discorso di Heidegger la natura, in definitiva, non è affatto considerata come tale. A tal proposito scrive infatti Löwith:

Questa natura compresa come «Essere» è «più antica dei tempi» attribuiti ai popoli storici come lor misura, ed è anche «al di sopra degli Dèi dell'Occidente e dell'Oriente»; ma non è più antica del tempo in quanto tale; non è extratemporale o sovratemporale, bensì è il

---

<sup>831</sup> Ivi, pp. 55-56 [tr. it. cit., p. 69-70].

<sup>832</sup> Ivi, p. 59 [tr. it., cit., p. 73].

<sup>833</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., p. 184 [tr. it., cit., p. 94].

tempo più originario e quindi anche ultimo venturo. L'«ora» all'inizio della settima strofa indica l'avvento della natura come avvento del Sacro, e solo questo avvento, secondo l'interpretazione di Heidegger, dà il tempo in cui è «tempo» che la storia «si appresti a decisioni fondamentali».<sup>834</sup>

Se però Hölderlin gode, per così dire, della licenza poetica, ed è dunque lecito che alluda insieme tanto alla natura reale delle piante e degli alberi quanto alle genti e ai popoli, il filosofo deve saper discernere tra ciò che appartiene alla *physis* e ciò che riguarda la storia. In una parola, deve sapere cogliere la «differenza cosmologica»<sup>835</sup> tra *Welt* e *Menschenwelt*:

È però impossibile per il pensiero che distingue criticamente farsi sull'orma del poeta quando egli riferisce questa natura, una e onnipresente e sacra, e che è al di sopra degli dèi dell'Occidente e dell'Oriente, al crescere delle piante e senza distinzione alle sorti dei popoli, e volerlo imitare: chi pensa non può pensar altrimenti che diversi l'annata delle stagioni naturali e gli anni della storia dei popoli, o la tempesta all'inizio e alla fine del poema, né può consentire a estendere con Heidegger il doppio senso di «una volta», nel tempo primo e tardo delle decisioni storiche, anche alla natura. Il tempo, in cui è ora che la storia si appresti a decisioni fondamentali, l'«istante» decisivo, come si diceva in *Sein und Zeit* con linguaggio per nulla certo orientato alla natura, non sarà da calcolare o misurare, ma anche se la storia essenziale non è davvero databile, il suo carattere di decisione basta a renderla radicalmente diversa da *quel* sacro e integro la cui aspettazione nasce da insanabile sciagura esperita nella storia. Del pari, sarà lecito al poeta nomare in uno il mondo e il tempo dell'uomo e il mondo e tempo naturale con le parole «evo» ed «eone»; ma il filosofo, che terrà fermo al rigore intellettuale e all'accuratezza dell'espressione, deve decidere se la natura è senza storia e solo con-scoperta nel nostro essere-nel-mondo storico-evenienziale, o se, al contrario, l'uomo e il nostro mondo di storicità evenienziale si fondino con nella *physis* universalmente creatrice come Essere di ogni essente. [...] Ma come può la *physis* fondare l'essenza di una natura e storia realmente essenti, senza tuttavia essere anch'essa un essente, che sorge all'Aperto e recede nel rinserrato? Come è possibile chiamare con Hölderlin la natura l'Onnipresente in tutto ciò che è, e nello stesso tempo dire che essa non si 'lascia nemmeno accennare' con qualcosa che è, senza togliere ogni consistenza all'evocazione poetica come all'enunciazione filosofica di codesta natura? Un

---

<sup>834</sup> Ivi, p. 186 [tr. it. (modificata), cit., p. 96].

<sup>835</sup> Utilizziamo questa formula nel senso in cui la usa Agostino Cera, cioè per rimarcare – non senza provocazione – l'analogia formale tra il proposito löwithiano di superare la *Menschenwelt* nella *Welt*, e la differenza ontologica di stampo heideggeriano. Non vi è dunque in questo caso alcun rimando all'uso finkiano di tale espressione. Cfr. A. CERA, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Giannini Editore, Napoli, 2013, p. 93.

Essere non determinato da alcun essente e quindi indeterminabile, e neutrale e indifferente alla natura reale e alla storia, non può fondare e determinare né la natura né la storia.<sup>836</sup>

È bene ora, prima di passare alla prossima sezione, fissare alcuni concetti al fine di ricollegare con chiarezza i vari punti ed evitare fraintendimenti. Quando Heidegger afferma: «La ‘natura’ è il tempo più antico e nient’affatto il ‘sovratemporale’ inteso in senso metafisico e non è assolutamente nemmeno l’‘eterno’ in senso cristiano», ciò deve intendersi rispetto alla concezione heideggeriana della metafisica, dunque come pensiero onto-teo-logico. In questo senso, la natura, avvicinata qui all’Essere, non è né un ente, né tantomeno un *eterno* inteso cristianamente. Del resto, lo si è detto all’inizio del paragrafo, il tentativo di superamento heideggeriano della metafisica e del conseguente nichilismo procede in direzione di una *storicizzazione* dell’Essere, tale per cui anche la natura non deve considerarsi *fuori* dal tempo e dunque *fuori* dalla storia. Al contrario, per Löwith, il nichilismo è il prodotto stesso dello storicismo. Ciò significa che il tentativo löwithiano è volto a scindere la natura dalla storia, ed è dunque teso a raggiungere una concezione di *physis* assolutamente «sovratemporale». Tuttavia, questo dev’essere chiaro, tale concezione sovratemporale della natura non conduce affatto a un *fondamento meta-fisico*. La natura che egli ha in mente è, ancora una volta, la natura visibile, l’uno e il tutto; essa è immanente in ogni cosa ed essendo sempre ontologicamente sussistente, essa è immediatamente, costantemente e sensibilmente esperibile.<sup>837</sup> In altre parole, essa è finalmente ciò cui deve rivolgersi chi «non crede, ma pensa» per trovare un «criterio filosofico da cui giudicare gli avvenimenti».

---

<sup>836</sup> K. LÖWITH, *Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschik*, cit., pp. 187-188 [tr. it., cit., pp. 97-98].

<sup>837</sup> A tal proposito Messinese è molto acuto nell’affermare che: «La posizione teoretica di Löwith, quindi, soltanto per un aspetto costituisce un ulteriore episodio della “critica” alla metafisica intesa classicamente come *meta-fisica*, cioè come conoscenza del *soprasensibile* o, almeno, come pensiero orientato verso la “trascendenza” nel senso proposto in quegli stessi anni da Karl Jaspers. La sua posizione, sotto un altro aspetto, può essere raffigurata come la ripresa di una teorizzazione metafisica nell’ambito del pensiero contemporaneo, quando si intenda per metafisica la “conoscenza del tutto”; solo che questa totalità è identificata con la *physis*, così che per il nostro autore la metafisica viene a coincidere con la cosmologia». L. MESSINESE, *Le stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 51-52.

d) Ermeneutica e alterità: sull'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

Concludiamo la nostra analisi dei saggi löwithiani su Heidegger presentando alcune considerazioni relative all'ultimo scritto della raccolta, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*. Il saggio, lo si evince dal titolo, si presenta come una discussione del saggio heideggeriano *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*<sup>838</sup>, ma si articola su più livelli di lettura, dando luogo a una critica che, oltrepassando i confini della mera disputa interpretativa relativa al contenuto del detto nietzschiano, giunge alle questioni fondamentali trattate anche negli altri saggi.

Il perno intorno al quale ruota tutto il saggio ha a che fare con le modalità del «comprendere» heideggeriano. Come è noto, infatti, l'ermeneutica ha nel complesso del pensiero heideggeriano una valenza universale, così da poter essere applicata tanto alla comprensione del mondo, quanto al testo filosofico o poetico che viene di volta in volta interrogato. Giocando sull'universalità di questa metodologia – che si potrebbe pertanto definire un'attitudine fondamentale – Löwith sviluppa la propria critica intrecciando il piano generale dell'ontologia (dunque il problema del rapporto tra *physis* ed Essere) con il piano più specifico del confronto col testo, che nel caso di specie è quello nietzschiano. In virtù di questo intreccio, il discorso di Löwith prende le mosse dai temi fondamentali dell'ermeneutica heideggeriana per come viene presentata in *Sein und Zeit*:

La formazione [*Ausbildung*] delle possibilità contenute nel comprendere è l'*Explicazione*. Così, ad esempio, nella comprensione del mondo l'utilizzabile viene svolto e inteso nella sua finalità [*Um-zu*] nel circospetto [*umsichtig*] aver da fare con esso, e così esplicito. Ciò che nell'utilizzabile viene compreso in modo esplicito ha il carattere formale del comprendere 'qualcosa come un qualcosa'; così, comprendere un tavolo 'come' tavolo significa comprenderlo a partire dalla sua finalità [*Um-zu*], cioè, ad esempio, dall'essere esso qualcosa per scriverci sopra. Questo circospiciente [*umsichtig*] esplicitare un utilizzabile si fonda però su un 'proposito' [*Vorhabe*] guidato da un certo orientamento

---

<sup>838</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege, GA 5* [tr. it. *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, a cura di V. Cicero in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, 2002]. Löwith sapeva bene che Heidegger si era già occupato di Nietzsche in altri contesti e che aveva dedicato a questo autore ben cinque semestri accademici. Si riferisce quindi unicamente a *Holzwege* con piena consapevolezza, da una parte perché verosimilmente non era riuscito a ottenere gli appunti di quei corsi, dall'altra perché «Le cinquanta pagine di Heidegger negli *Holzwege* riassumono le lezioni su Nietzsche tenute in cinque semestri accademici, e vanno dunque considerate come lavoro d'impegno». K. LÖWITH, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., p. 213 [tr. it. cit., p. 130].

[*Hinsicht*], che è ‘pre-visione’ considerante ciò che è assunto nel proposito in ordine a una determinata esplicabilità. E poiché finalmente l’esplicazione ha già sempre pre-deciso per un determinato ordine di concettualizzazione [...], il proposito e la pre-visione implicano una ‘preconcezione’ [*Vorgriff*].<sup>839</sup>

Questo passo assume un valore decisivo se contrapposto all’importanza che invece Löwith attribuisce al vedere disinteressato, alla contemplazione, al *theorein*. La riformulazione heideggeriana della *Weltfrage*, infatti, fondata sull’analisi dell’«*In-sein*» e dell’«*In-der-Welt-sein*», approda a una concezione del rapporto uomo-mondo di natura pratica e non teoretica. Come si legge in *Sein und Zeit*, «L’‘esser-presso’ il mondo, come esistenziale, non può in alcun modo significare qualcosa come l’esser-presente-insieme, proprio delle cose che si presentano dentro il mondo. Non c’è qualcosa come un ‘essere l’uno accanto all’altro’ di un ente detto ‘Esserci’ e di un altro detto ‘mondo’»<sup>840</sup>. Poco dopo questa considerazione, inoltre, a sostegno della sua tesi e insieme a una significativa anticipazione del tema della cura, Heidegger criticava esplicitamente l’attitudine contemplativa, da lui ricondotta al paradigma classico del rapporto conoscitivo di soggetto e oggetto: «Questo esser-già-presso, non è originariamente un’inerte contemplazione [*Begaffen*] di una semplice-presenza. L’essere- nel-mondo, in quanto prendersi cura, è *coinvolto* nel mondo di cui si prende cura»<sup>841</sup>. È già evidente dunque, sulla base di quanto detto, la distanza tra i due autori. Proprio riferendosi a questi passi, anche se implicitamente, Löwith afferma infatti nel suo saggio: «Orientato così il concetto del comprendere sul possibile in-vista-di [*Umwillen*] e in-ordine-a [*Woraufhin*] di colui che ha comprensione, anche la ‘visione’ del comprendere non è in primo luogo veduta teoretica e disinteressata [*zweckfreie, theoretische Ansicht*], ma circospezione [*Umsicht*], riguardo [*Rücksicht*] e soprattutto pre-visione [*Vor-sicht*]]»<sup>842</sup>. Si tratta ovviamente di un nodo fondamentale, sul quale, seguendo il corso delle opere löwithiane, torneremo. Per ora basti fissare che, al netto dei vari punti di contatto che pure sono emersi tra Heidegger e Löwith, relativamente all’atteggiamento fondamentale tramite cui rivolgersi al mondo – e conseguentemente alla comprensione di questo come qualcosa di cui prendersi cura e con cui si è coinvolti o come invece qualcosa di

---

<sup>839</sup> Ivi, pp. 197-198 [tr. it. cit., (modificata), p. 111].

<sup>840</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 74 [tr. it., cit., pp. 78-79].

<sup>841</sup> Ivi, p. 82 [tr. it., cit. (leggermente modificata), p. 86].

<sup>842</sup> K. LÖWITH, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., p. 197 [tr. it. cit., (modificata), p. 110]. Questa distinzione tra *Umsicht* e *Ansicht*, qui solo accennata, viene ripresa da Löwith nel seguito della sua produzione. Per approfondimenti, si veda in generale K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, in *SS I* [tr. it., *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell’esistenza storica*, cit.] e *Infra*, § 3.2.2.

indipendente, indifferente e autosussistente –, le due posizioni restano separate da una distanza incolmabile.

Questo atteggiamento da parte di Heidegger nei confronti del mondo – che si potrebbe definire appropriativo – si estende al piano dell'interpretazione del testo: «Ciò che vale per il quotidiano comprendere il mondo nel commercio intramondano, trova applicazione anche nella comprensione ed esplicazione ermeneutica di un testo di filosofia. Anch'esso non si lascia afferrare senza presupposti come qualcosa di già dato»<sup>843</sup>. La struttura ontologica circolare del processo ermeneutico non va, a giudizio di Heidegger, evitata, quanto piuttosto conosciuta e resa trasparente. «Sulla base di questa esplicazione del comprendere secondo il criterio di una ben determinata idea di 'esistenza', ci si dovrà aspettare fin dal principio che l'interpretazione heideggeriana dei testi filosofici sia garantita anch'essa a priori tramite il proposito, la previsione e la preconcezione, e vada al di là di 'ciò che è lì nel testo' per progettare quel che va interpretato sulla base di un non dato e non detto»<sup>844</sup>. Si capisce che per Löwith questo circolo impedisce strutturalmente l'accesso all'alterità, che si tratti del mondo o del contenuto del testo. Scrive infatti Löwith:

La preconcezione di chi si appresta a comprendere è in realtà un punto di partenza inevitabile, ma non per questo una base interpretativa da garantire e consolidare: il compito dell'interprete non può essere altro che quello di lasciare che dal testo, e tenendo conto del testo, la propria posizione iniziale venga rimessa in questione, per giungere così a comprendere in ciò che è *suo*, e senza giudizio precostituito, l'altro che parla nel testo. Ciò richiede l'apertura alle ragioni dell'altro e alla sua possibile protesta e contestazione contro la nostra autocomprensione preconcepita di lui. [...] Il «problema» del circolo del comprendere non consiste nell'assenza di interrogatività di un Esserci per cui circolarmente solo ne va di sé medesimo, ma nella relazionalità di ogni rapporto fra sé e l'altro e nel limite sottile, che occorre mantenere, tra l'appropriazione del pensiero altrui e il suo straniamento.<sup>845</sup>

Si percepisce qui una certa eco del problema dell'intersoggettività che occupava il centro degli interessi del giovanissimo Löwith e della sua *Habilitationsschrift*. È molto significativo a nostro avviso che anche allora la critica rivolta a *Sein und Zeit* si scagliava principalmente contro il solipsismo trascendentale del *Dasein*, denunciando l'incapacità da parte di Heidegger di

---

<sup>843</sup> Ivi, p. 198 [tr. it., cit., p. 111].

<sup>844</sup> Ivi, p. 199 [tr. it., cit. (modificata), p. 113].

<sup>845</sup> Ivi, p. 200 [tr. it., cit. (modificata), p. 114].

riconoscere l'importanza dell'alterità nel complesso della sua esposizione. Certo, in quel caso l'altro assumeva i connotati del *Mitmensch*, mentre ora – al di là del testo filosofico – è il mondo in quanto tale a necessitare di essere riconosciuto nella sua autonomia e indipendenza, come anche Löwith avrebbe confessato nel 1962 nella prefazione alla seconda edizione di *Das Individuum*: «Tanto è piacevole per l'autore vedere riedita dopo trentaquattro anni la sua prima pubblicazione [...] quanto è imbarazzante, tuttavia, la ristampa di uno scritto, i cui difetti gli sono divenuti nel frattempo evidenti. Dovesse egli riprendere in considerazione il tema oggi, non lo farebbe più isolando la struttura formale del rapporto di 'io' e 'tu', bensì nell'ambito di una più ampia connessione con la questione complessiva del rapporto tra uomo e mondo [*Welt*], all'interno del quale mondo-del-con [*Mit-welt*] e mondo-ambiente [*Um-welt*] sono soltanto mondi relativi. [...] Il mondo uno e tutto, sussistente a partire dalla natura, non è un mondo per l'uomo e l'uomo perituro non è il fine dell'intera, perpetua creazione»<sup>846</sup>.

Un ulteriore aspetto a nostro avviso centrale di questo richiamo al tema dell'intersoggettività ha a che fare con la tesi – alla quale abbiamo fatto già qualche cenno e che stiamo man mano sviluppando nella nostra ricerca – dell'interpretazione fenomenologica della cosmologia löwithiana. Come si ricorderà, in *Das Individuum* l'accesso all'alterità era reso possibile mediante il ricorso a una fenomenologia non trascendentale, tale dunque da arrestarsi al dato nella sua immediatezza, senza risalire alle sue condizioni di possibilità (l'Essere Heideggeriano o la coscienza husserliana). All'epoca dell'*Habilitationsschrift*, tuttavia, una tale metodologia fenomenologica si traduceva in antropologia, poiché il perimetro dell'indagine restava confinato – si potrebbe dire con il linguaggio del Löwith maturo – alla *Menschenwelt*. Intendiamo a tal proposito sostenere che, in questo contesto, cominci a delinarsi nelle pagine löwithiane un consapevole recupero di quella fenomenologia non-trascendentale, adeguata però ora al tema cosmologico, in linea dunque con l'evoluzione stessa del pensiero di Löwith, volto a questo punto a far breccia nella cortina del mondo umano e ad aprire uno spiraglio dal quale cogliere, con sguardo «privo di presupposti», l'autodati del mondo stesso. Se si concede dunque che il punto principale della critica di Löwith all'ermeneutica heideggeriana riguarda la possibilità o meno da parte dell'uomo di uscire dalla propria sfera autoriferita e di aprirsi così all'alterità, anche la seconda parte del saggio qui preso in esame, relativa all'interpretazione di Nietzsche, si dischiude a nostro avviso in tutta la sua portata.

Letta in questi termini infatti, la critica löwithiana all'ermeneutica heideggeriana non è altro che l'applicazione a un caso specifico della critica che egli in generale muove allo storicismo,

---

<sup>846</sup> K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, cit., p. 14 [tr. it., cit., p. 61].



colpevole d'aver relativizzato, storicizzandola, la verità: «Quel che Heidegger espone con meritoria inequivoca pregnanza nella sua teoria del 'circolo' è, poi, il pregiudizio che si è venuto generalmente affermando, secondo cui una comprensione senza pregiudizi non solo è impossibile, ma anche contraria al senso stesso dell'impresa ermeneutica. Il lettore moderno di moderne esegesi è pronto fin da principio ad accettare come cosa ovvia la relatività dell'interpretazione, la quale dipende da colui che di volta in volta interpreta». Davanti dunque a due interpretazioni antitetiche dell'opera nietzschiana, come quelle di Jaspers e Heidegger, «il lettore contemporaneo tirerà per lo più semplicemente la conclusione che il Nietzsche di Jaspers, è vero, non è quello di Heidegger, ma che Heidegger e Jaspers hanno entrambi interpretato Nietzsche ciascuno a modo proprio, e dunque come solo in genere è possibile intendere un altro, *id est* a partire dai propri presupposti, per i quali ciascuno deve 'decidersi'»<sup>847</sup>.

Non soltanto dunque in generale l'accettazione pacifica della relatività dell'interpretazione si poggia sul presupposto di un'inconoscibilità del testo che vanifica in partenza qualsiasi sforzo esegetico, ma, nel caso di specie, la violenza ermeneutica heideggeriana riconduce la dottrina nietzschiana all'interno di una rigida ricostruzione della storia della metafisica che ne disconosce i tratti fondamentali. «Il problema primo e ultimo di Nietzsche, delineato già nei due componimenti scolastici sulla 'Storia' e su 'Libertà del volere e Fato', sviluppato nella seconda *Considerazione inattuale* e risolto nello *Zarthusstra* mediante la 'redenzione' da ogni 'è stato', non è problema di *essere e tempo*, ma di *divenire e eternità*. Il motivo dell'eternità come eterno ritorno dell'identico è determinante per tutta la filosofia di Nietzsche, dall'inizio alla fine».<sup>848</sup> Di nuovo, ad essere in gioco è il problema decisivo del rapporto tra eternità e temporalità, tra natura e storia. «Mentre la concezione heideggeriana dell'essere a partire dal tempo non lascia che la scelta tra temporalità e storicità evenienza autentica o inautentica, si tratta invece per Nietzsche della riconquista di un mondo perduto attraverso il superamento del processo storico in un Essere il cui significato è eternamente identico».<sup>849</sup>

Chiariti questi aspetti metodologici e contenutistici, non sarà difficile seguire lo sviluppo delle critiche löwithiane alle varie forzature che, puntualmente, egli individua nel saggio heideggeriano *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*. Poiché però analizzare tutti questi luoghi richiederebbe qui troppo spazio, ci limitiamo a mettere in evidenza un luogo in particolare del

---

<sup>847</sup> K. LÖWITH, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., pp. 200-201 [tr. it. cit., (modificata), pp. 114-115].

<sup>848</sup> Ivi, p. 207 [tr. it., cit., p. 123].

<sup>849</sup> Ivi, p. 206 [tr. it., cit., p. 122].

saggio, che ci tornerà utile nel prosieguo della nostra ricerca. In relazione al rapporto tra eterno ritorno e volontà di potenza – considerato da Löwith, da sempre, come il maggiore problema della filosofia di Nietzsche –, Löwith riporta l'interpretazione heideggeriana per cui: «Il volere ritorna perpetuamente identico a sé come identico [...] e il modo di esistenza dell'essente nella sua totalità è l'eterno ritorno dell'identico, *existentia* cui corrisponde la volontà di potenza come *essentia*. L'eterno ritorno, che è in Nietzsche eterno ritorno dell'identico perché una siffatta identità è costituita nella necessità di natura dell'essente circolarmente mosso ed eternamente ritornante, si riduce per Heidegger al 'modo del perpetuamento del sussistere in cui la volontà di potenza vuole se medesima e garantisce la sua presenza essenziale come essere del divenire'. Ma poiché Heidegger, d'altra parte, si è lasciato alle spalle la distinzione metafisica tradizionale di *essentia* ed *existentia*, la sua interpretazione delle due parole chiave della metafisica di Nietzsche in questi termini conduce finalmente al risultato che Nietzsche non ha pensato nulla di sostanzialmente nuovo, ma ha solo portato a compimento quel che guidò la metafisica in tutto il suo corso: la determinazione dell'essente nel suo essere mediante un'«essenza» e un'«esistenza» ancora non pensate». <sup>850</sup>

Ora, tenendo conto della critica di Löwith all'esistenzialismo e in generale a tutte quelle filosofie che, davanti al crollo della metafisica, ripiegano su un fondamento infondato o storicizzato, questa lettura heideggeriana del pensiero nietzschiano è per Löwith non soltanto violenta e strumentale, ma anche faziosa, poiché trascura del tutto il contributo principale della teoria dell'eterno ritorno: il fatto cioè che essa apre una breccia nel pensiero storico e tenta di riguadagnare un accesso al mondo. Certo, la dottrina di Nietzsche è afflitta per Löwith da una contraddizione insanabile tra la *necessità* del ritorno e la *volontà* di potenza, ma questo è da imputare al cristianesimo insito nello stesso Nietzsche, incapace di pensare fino in fondo la *physis* in termini aristotelici.

Chi cerchi di ripensare il doppio, inconciliabile avvio di Nietzsche a una fondazione della dottrina dell'eterno ritorno come «imperativo» etico e come «fatto» di necessità naturale, invece di lasciare questi suoi sforzi alle spalle della propria esegesi, non potrà mancare di vedere come volontà di potenza ed eterno ritorno non si armonizzino in un rapporto di *essentia* ed *existentia*, ma al contrario siano stretti in forzata unità nel tentativo di unificare la duplicità di essere naturale eterno e volontà e giudizio di valore umani. Il «cerchio», che eternamente vuole sé stesso, del mondo fisico, che prende il posto di dio, solo a forza viene chiuso intorno al «cerchio» di un esistere umano che vuole se medesimo, sì che questo sia

---

<sup>850</sup> Ivi, p. 225 [tr. it., cit., p. 145].

ricompreso in quello. Farsi «promesso sposo» del «cerchio dei cerchi» riuscì a Nietzsche solo nel momento in cui la follia l'ottenebrava e il sole sprofondava in «azzurro oblio». Ma la ricerca di quest'unisono [*Einstimmigkeit*] di uomo e mondo determinò il pensiero di Nietzsche fin dalla prima gioventù, quand'egli ritenne, a diciotto anni, che la sola possibilità di risolvere il contrasto di «libertà del volere», ovvero «storia», e «Fato» necessario e naturale, fosse quella di concepire la libertà del volere come «Fato alla più alta potenza».<sup>851</sup>

Si potrebbe pacificamente affermare che la ricerca di questa *Einstimmigkeit* tra uomo e mondo sia per Löwith la maggiore eredità lasciata da Nietzsche, e che pertanto sia del tutto inconcepibile che un interprete possa «lasciare questi suoi sforzi alle spalle della propria esegesi». Allo stesso tempo, tuttavia, è dirimente cercare di comprendere in che modo Löwith imposti questo compito. Detto altrimenti: se quello tra volontà di potenza ed eterno ritorno non è un rapporto da porre in termini metafisici, dunque associando rispettivamente all'essenza e all'esistenza le due «parole chiave» della dottrina nietzschiana, e se allo stesso tempo non si deve lasciare che l'esistenza assorba l'essenza come nel caso dell'esistenzialismo – pena la perdita del fondamento –, in che modo la questione della connessione uomo-mondo dev'essere ripensata?

La risposta a questa domanda non è presente nel saggio qui analizzato, e del resto costituisce l'enigma di tutta la filosofia löwithiana. Intendiamo però anticipare che, a nostro avviso, essa dev'essere cercata, sotto il profilo ontologico, nella concezione aristotelica dell'*ousia* – una formulazione del problema che, si vedrà, per Löwith è analoga al modo in cui il buddhismo zen concepisce la talità –, mentre, sotto il profilo epistemologico, nel *theorein* e nella contemplazione come *ethos*, approfondendo il nesso che lega realismo gnoseologico, scetticismo e fenomenologia non trascendentale.<sup>852</sup>

---

<sup>851</sup> Ivi, pp. 225-226 [tr. it., cit. (modificata), p. 146].

<sup>852</sup> Svilupperemo queste considerazioni nelle conclusioni del nostro studio. Cfr. *Infra*, § 3.3.1 e § 3.3.2.

## 3.2 – Lineamenti fondamentali della cosmologia löwithiana

La discussione della critica di Löwith a Heidegger, distribuita in tre densi saggi, ci ha permesso di guadagnare alcuni preziosi elementi per impostare l'analisi della sua cosmologia. Come abbiamo tentato di mostrare infatti, sebbene essa costituisca inequivocabilmente il versante costruttivo della sua filosofia, l'enucleazione dei suoi elementi fondamentali richiede uno sforzo ermeneutico costante. In questa sezione, pertanto, esamineremo i testi che, tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60, Löwith dedica alla *Weltfrage*. Come si vedrà, pur afferendo allo stesso nucleo concettuale e perseguendo il medesimo scopo – quello cioè di mostrare le criticità insite alla concezione moderna della trinità metafisica –, questi scritti si sviluppano secondo direttrici differenti. Alla questione più specificamente antropologica, ripresa da Löwith in questi anni – ma in realtà, come sottolinea molta critica, mai abbandonata<sup>853</sup> – si affianca un'ulteriore ripresa del rapporto tra storia e natura, approfondito anche attraverso riflessioni dedicate alla questione della tecnica e del problema morale.

Rispetto al tema della nostra ricerca, dunque, intendiamo fissare ora quegli elementi a nostro avviso più significativi per sviluppare poi, nella sezione conclusiva (§ 3.3), una discussione complessiva che possa render conto in modo rigoroso dei limiti e delle possibilità della filosofia löwithiana.

### 3.2.1 – La posizione dell'uomo nel cosmo

Nel 1957, in occasione di una *Festschrift* per Helmuth Plessner, Löwith torna a occuparsi esplicitamente del problema della natura umana. Lo scritto in questione, *Natur und Humanität*

---

<sup>853</sup> Ci riferiamo evidentemente ai lavori di Cera e Rossini, i quali riconoscono esplicitamente al tema antropologico il *fil rouge* di tutta la produzione löwithiana, ma anche Fazio accoglie pacificamente la cosa: «Nei suoi scritti della maturità, Löwith ha ripreso in mano, in realtà mai interrotto, della sua riflessione filosofico-antropologica». G. FAZIO, *Il tempo della secolarizzazione*, cit., p. 217. Cfr. anche A. CERA, *Anthropology of relation. Karl Löwith's Mitanthropologie and the Principle of Disappointability*, in «Relations. Ontology and Philosophy of Religion», a cura di D. Bertini e D. Migliorini, Mimesis, Milano 2018, pp. 73-90; M. ROSSINI, *Karl Löwith e la questione antropologica*, cit., pp. 11-15.

*des Menschen*<sup>854</sup>, può pacificamente considerarsi una ripresa e uno sviluppo del saggio di vent'anni prima *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen*. La questione antropologica, tuttavia, viene ora sviluppata rispetto alla prospettiva cosmologica matura di Löwith, conferendo al saggio un'organicità e una solidità finalmente in grado di supplire a quella aporeticità con cui si chiudeva il saggio di vent'anni prima.

All'epoca nostra, alla conoscenza della natura dell'uomo è subentrato l'intento di comprenderne l'esistenza storica. Per il moderno pensiero storico di formazione storica, la convinzione che esiste una natura umana sempre identica dell'uomo non è che un inattuale ricadere in un naturalismo da lungo tempo superato. Già Dilthey, traendo le conseguenze del suo pensiero essenzialmente storico, afferma che il «tipo uomo» «si dissolve» nel processo della storia e che la metafisica delle sostanze è in generale superata. Heidegger ha compiuto ancora un passo innanzi. Radicalizzando lo storicismo di Dilthey, egli lo ha apparentemente consolidato. La storia non è più per lui molteplicità dispiegata di forme di vita e di visioni del mondo nel loro avvicinarsi, ma è ancorata all'essenza dell'Esserci umano in quanto esistenza temporale.<sup>855</sup>

Già da queste prime righe di apertura, si capisce il taglio con cui Löwith intende affrontare la questione antropologica, alla luce cioè del rapporto tra natura e storia in generale. In particolare, ci interessa sottolineare come, in antitesi a una comprensione relativista del «tipo uomo», tesa a dissolverne i tratti essenziali, Löwith intenda riabilitare una «metafisica delle sostanze» di chiara provenienza aristotelica.

Intendiamo dunque leggere questa prima parte del saggio alla luce di quest'ultima considerazione, nel tentativo di far emergere in modo chiaro la definizione offerta qui da Löwith della natura umana, in sé e, soprattutto, in relazione alla naturale in generale, cioè al mondo. Come nel saggio del '38, l'argomentazione löwithiana si sviluppa per contrasto, ma, mentre Heidegger e Scheler tornano, Schmitt viene ora sostituito da Haecker. La sostanza del confronto, ad ogni modo, non cambia: «Heidegger, Haecker e Scheler sono concordi nel ritenere che l'uomo non può essere definito partendo dal suo nesso problematico con l'essere vivente a lui più affine, in quanto a differenza di tutti gli esseri naturali, egli 'trascende' verso l'essere, verso Dio o verso Dio 'o' il superuomo». Tuttavia «La conseguenza in tutti e tre i casi è sempre la medesima: il riferimento a qualcosa di meta-fisico e superiore, a Dio, e rispettivamente

---

<sup>854</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, in *SS I*, pp. 259-294 [tr. it. *Natura e umanità dell'uomo*, a cura di A. L. Künzler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 241-283].

<sup>855</sup> Ivi, p. 259 [tr. it., cit., p. 241].

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»<sup>856</sup>. Quella che nel saggio del '38 era una domanda senza chiara risposta, diviene ora il punto di partenza di un'argomentazione che segue una precisa linea di pensiero, quella del naturalismo cosmologico: «Il tentativo di determinare l'uomo movendo dalla sua natura universale e sempre identica – considerato da questa prospettiva metafisica – non è che una banalità naturalistica. Ma donde si può sapere se e come siano mai Dio e l'essere, i quali dovrebbero determinare originariamente l'essere umano? Che l'uomo e il mondo esistono lo vediamo e lo sappiamo; se entrambi siano opera della volontà di un Dio invisibile non possiamo saperlo, ma si deve crederlo».<sup>857</sup>

Nell'utilizzare questo argomento ormai classico nei suoi testi, Löwith aggiunge in questa occasione un indizio a nostro avviso particolarmente utile per approfondire i termini della sua posizione. Scrive infatti a proposito di Heidegger: «è vero che neppure l'essere di cui parla Heidegger è un fenomeno visibile e conoscibile, ma tanto meno esso dovrebbe essere materia di fede. Come diventa allora accessibile? Forse col puro pensare e pensare a [*Andenken*]? O se ne ha conoscenza perché esiste una particolare 'esperienza ontologica' di esso che si può cogliere col pensiero?». <sup>858</sup> Attraverso l'uso delle virgolette, Löwith rimanda qui all'«esperienza ontologica» di cui parla Fink in *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, istituendo un confronto che però non sviluppa ulteriormente. Se tuttavia prendiamo il testo finkiano, osserviamo che tutta l'impalcatura argomentativa è finalizzata a oltrepassare quella disposizione «ingenua» nei confronti della realtà che impedisce l'accesso all'esperienza ontologica autentica, cioè appunto all'essere che costituisce l'apriori e il precategoriale della comprensione della totalità: «l'ovvio, ciò che è già noto e non problematizzato [*Das Selbstverständliche, das immer schon Bekannte und Fraglose*], è la più potente delle tirannidi che vi siano sulla terra. Le autentiche ovvietà, quelle più profonde, sono quelle che non attirano affatto la nostra attenzione, quelle in cui viviamo, che ci avvolgono come un *medium*, sono l'aria che respiriamo [...]. La filosofia compie l'immane tentativo di dire il triviale, di nominarlo, di pensare esplicitamente le rappresentazioni ontologiche fondamentali che ci dominano».<sup>859</sup>

---

<sup>856</sup> Ivi, p. 263 [tr. it., cit., p. 246].

<sup>857</sup> Ivi, pp. 263-264 [tr. it., cit., p. 247].

<sup>858</sup> Ivi, p. 264 [*Ibidem*].

<sup>859</sup> E. FINK, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in «Actas del primer Congreso nacional de filosofía. Publ. al cuidado de Luis Juan Guerrero», Mendoza, Argentina, 1949, pp. 733- 741 (qui, p. 735).

Tenendo conto di questo testo finkiano, al quale Löwith rimanda quasi *en passant*, e dell'apertura del saggio löwithiano, possiamo facilmente constatare come la prospettiva di Löwith non sia del tutto antitetica, ma solamente rovesciata: ciò che «*in unserer Zeit*» è considerato ovvio, per Löwith, non è affatto il mondo in quanto tale, ma il mondo storico. L'esperienza ontologica, pertanto, non dev'essere negata *tout court*, ma solo perseguita correttamente. Non deve dunque condurre a ciò che sta "dietro" ai fenomeni, ma a ciò che li costituisce immanentemente, la *physis* che appartiene all'ordine del *kosmos*. Continua infatti Löwith nel suo testo: «Ma in che senso vi può essere qualcosa come un'esperienza dell'essere, che non è l'essente e neppure l'essere essente [*Seindheit*] di tutto l'essente, tanto più che l'essere è il *transcendens* per eccellenza e, al pari del nulla che si rivela anch'esso nello sfuggire di tutto l'essente, trascende ogni esperienza di essente? L'essere tanto evocato è solo un concetto limite della riflessione trascendentale e nulla in sé stesso? Evidentemente no; infatti come gli si potrebbero allora attribuire uno storico farsi presente e ris comparire, un manifestarsi e un nascondersi, una potenza e una supremazia, e persino grazia e ira?». <sup>860</sup> A questo punto, Löwith introduce la propria posizione, dalla quale emerge esplicitamente sia l'ontologia naturalista che la metodologia fenomenologica – chiaramente non trascendentale – necessaria per accedervi:

Comunque sia contrassegnato questo essere (*Sein* o *Seyn*), non si può d'altronde contestare il fatto che esiste un'esperienza della *natura* di tutto l'essente e quindi anche dell'uomo, la quale si lascia dimostrare fenomenologicamente. Se il mondo in quanto totalità dell'essente non è creazione di un Dio extra-mondano e sopra-mondano, tutto ciò che è esiste per natura, e tale natura appare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo. <sup>861</sup>

Appare in questo passo una chiarissima testimonianza del ricorso löwithiano alla fenomenologia, che pur non assurgendo mai al grado di sistema, si lascia tuttavia, come in questo caso, utilizzare come metodo d'accesso all'esperienza dell'ontologia naturalistica. <sup>862</sup> Poiché tuttavia questa testimonianza, per quanto preziosa, non viene qui sviluppata ulteriormente, ci riserviamo di discuterne a fondo più avanti. Per ora ci interessa seguire lo

---

<sup>860</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., p. 264 [tr. it., cit., p. 247].

<sup>861</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>862</sup> Come del resto sottolinea Besoli, lo stesso Husserl «distingue la 'fenomenologia' [...] intesa quale sistema, dalla 'ricerca fenomenologica' che di quel sistema assume il metodo ma non le implicanze speculative». Inoltre, a proposito degli esponenti dei circoli fenomenologici di Monaco e Gottinga – ai quali il suo libro è dedicato – egli afferma che «era anche invalso il convincimento che si potesse far uso della fenomenologia senza di necessità professarsi fenomenologi: non esercitando cioè un'opzione ideologica di appartenenza, che avrebbe snaturato il quadro fondazionale in cui essi vedevano inscritta la propria attività di ricerca». S. BESOLI, L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 16.

sviluppo del discorso löwithiano circa il rapporto tra uomo e mondo, di cui il *medium* – l'elemento di connessione – è dato dalla *physis*. Si tratta di passi particolarmente importanti per comprendere la concezione löwithiana dell'essere e dell'uomo, che dovranno pertanto essere commentati punto per punto.

Nella filosofia classica, dai presocratici fino a Lucrezio, il mondo e l'uomo venivano pensati non nell'orizzonte temporale della storia con i suoi destini contingenti, ma nella sfera eterna della *physis*, che è come è e non può essere altrimenti. Parmenide per primo ha posto la questione della *physis* come questione dell'essere, mentre secondo l'esperienza originaria l'essere è solo implicito nella parola *physis*.<sup>863</sup>

Troviamo qui una conferma di quanto detto relativamente alla disputa tra Löwith e Heidegger a proposito dell'interpretazione di Hölderlin: per Löwith – riprendendo il pensiero classico – l'essere è «implicito» nella natura, non il contrario. Prosegue infatti Löwith:

Nel poema didascalico di Lucrezio in cui rivive ancora una volta la filosofia presocratica, la *physis genesis* che dà vita a tutte le cose è la *natura genatrix* e in quanto tale è *voluptas* e *Venus*. Essa governa la rivoluzione degli astri, la vita sulla terra e le umane vicende. [...] Il *De natura rerum* tratta naturalmente anche del genere umano e del destino umano, della nascita del linguaggio e della coltivazione progressiva della terra. Lucrezio conclude la sua opera con una descrizione dell'estrema miseria umana, rovina dei più e ineliminabile. Non vi è traccia di una coscienza storica epocale, né vi compare il problema del senso della storia. La storia della civiltà e della barbarie, dell'ascesa e del tramonto di imperi viene vista dagli storici classici entro l'operare della *physis* che abbraccia anche la storia, e in riferimento alla natura umana, onde la storia stessa viene considerata come accadere naturale, sorgere e perire costantemente ricorrenti.<sup>864</sup>

Nella *physis* viene ricompreso dunque tutto l'essere, anche la storia umana. Natura e storia sono sì distinte, ma in un rapporto verticale: l'uomo, e dunque la storia, è uno dei tanti prodotti della natura. Per quanto il discorso venga variamente sviluppato da Löwith, in quest'opera e in altre, è particolarmente significativo ai fini della nostra ricostruzione complessiva notare come in questa sede specifica Löwith senta l'esigenza di chiarire il rapporto che sussiste tra natura e uomo rispetto allo schema metafisico di essere ed essenza:

---

<sup>863</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., p. 265 [tr. it., cit. (modificata), p. 248].

<sup>864</sup> Ivi, p. 265 [tr. it., cit., pp. 248-249].



E dal momento che l'aver riconosciuto che la natura da sé stessa fa emergere e sorgere tutto l'essere vivente, per ritrarlo nuovamente in sé e farlo perire, non rappresenta soltanto una visione [*Ansicht*] greca tra le altre, quanto piuttosto la vera intuizione [*Einsicht*] dei Greci, noi parleremo nel seguito della «natura» dell'uomo e non dell'«essenza» dell'essere dell'uomo, sebbene questi due concetti, in relazione alla natura o all'essenza di qualcosa, nel linguaggio filosofico vengano per lo più confusi l'uno con l'altro. La natura *in quanto tale* non si lascia surrogare da alcuna «essenza».<sup>865</sup>

Questo passo è a nostro avviso fondamentale per chiarire tanto l'ontologia quanto la gnoseologia löwithiana. L'uso improprio dei termini di essenza ed esistenza per parlare del rapporto tra uomo e natura – di provenienza scolastica e dunque cristiana – conduce a un fraintendimento del problema che qui Löwith ha maggiormente a cuore. La natura non è l'essenza dell'esistenza umana: la natura è il fondamento, la *sostanza* immanente dell'uomo. L'esperienza del mondo come esperienza ontologica non significa né oltrepassare gli enti per arrivare alla loro condizione possibilità, né tantomeno arrestarsi all'esistenza contingente di ciò che appare sospendendo il giudizio sul suo statuto ontologico, come nel caso dell'esistenzialismo. Significa piuttosto riconoscere nel fenomeno *visibile, sensibilmente* esperibile, la manifestazione particolare – accidentale – dell'eterna sostanza – necessaria – del mondo.

Non solo Aristotele, ma anche Spinoza è presentissimo in queste pagine löwithiane, e tuttavia egli non viene esplicitamente citato, verosimilmente per evitare di generare confusione in termini argomentativi. Ciò non toglie che la posizione di Löwith è in questo saggio estremamente definita:

E se l'uomo non è né una creatura extramondana né un'immagine di Dio, l'antropologia filosofica, *per la sua propria fondazione, deve ricorrere alla cosmologia*. Siamo ben lontani dal poter rispondere alla questione della *natura naturans* e della *natura rerum*, questione prima e ultima di ogni filosofia che pensa in conformità della natura. A questo scopo non possiamo neppure far nostri i concetti della fisica moderna, tanto più che questa sostiene di non aver la pretesa di incontrare la natura stessa. Per ora dobbiamo accontentarci di portare *davanti ai nostri occhi [zu Gesicht bringen]* alcuni tratti di quel *fenomeno visibile*

---

<sup>865</sup> Ivi, pp. 265-266 [tr. it., cit., p. 249].

e evidente [des anschaulichen Phänomens] che dai tempi più antichi chiamiamo «natura» e «naturale».<sup>866</sup>

Anche in questo passo troviamo varie conferme di quanto detto. Leggiamo anzitutto che la cosmologia ha un ruolo *fondazionale* rispetto all'antropologia. Per quanto naturalmente Löwith stia ancora lavorando sulle sue posizioni, è chiarissimo, anche se *ex negativo*, che egli attribuisca al mondo – in questo testo in particolare alla natura – il ruolo di fondamento. Ruolo che tuttavia la *physis* può ricoprire solo a patto che si esca dalla concezione moderna di essa – quella per esempio della fisica moderna, una «fisica senza *physis*»<sup>867</sup> come Löwith avrebbe detto altrove – e si guadagni uno sguardo originario su di essa.

In tal senso, ogni singola parola usata nelle ultime righe del passo citato è perfettamente scelta e pesata: «dobbiamo portare davanti ai nostri occhi», al nostro viso, *Gesicht* – parola all'interno della quale, in tedesco, risuona il vedere, la vista [*Sicht*] come attività e insieme come ciò che è visto [*Ge-sicht*] in un'inestricabile reciprocità –, «alcuni tratti di quel fenomeno visibile e intuitivo che dai tempi più antichi chiamiamo 'natura' e 'naturale'». La natura è intesa dunque come fenomeno [*Phänomen*] – ciò che si mostra da sé, è esplicito il richiamo alla fenomenologia – *anschaulich*, cioè visibile in modo tale da rendersi manifesto, chiaro di per sé e, soprattutto, in grado di fornire una conoscenza che è legittimata dalla sua stessa auto-evidenza. Poco dopo aggiunge infatti Löwith: «Nell'*Odissea* di Omero il sapiente Hermes mostra a Odisseo la *physis* di un'erba medicamentosa, intendendo con ciò le sue qualità peculiari – la sua radice è nera e i suoi fiori sono bianco latte –, dunque il suo modo manifesto di essere».<sup>868</sup> Al riferimento a Omero segue poi una delle più chiare spiegazioni del modo d'intendere la *physis* nel mondo greco, modello di riferimento per lo stesso Löwith:

La *physis* è la sostanza immanente [*Inbegriff*] di un'essente in quanto essente-così. Di tale *esser-così-e-non-altrimenti* [so-und-nicht-anders-sein] è propria la *costanza* [Beständigkeit]. Ciò che è conforme alla sua natura è così come è, è *sempre* così come è, e può quindi anche essere sempre riconosciuto dalle sue caratteristiche. Tale costante esser-così ha il carattere della *genesis*, dell'esser-cresciuto [*Gewachsenheit*], cui fa accenno la radice *phy-* della parola *physis*, analogamente all'origine da *nascor* della parola latina *natura*. Anche l'uomo, in quanto ha una natura, è un frutto umano [*Menschen-gewächs*],

---

<sup>866</sup> Ivi., pp. 266-267 [tr. it., cit., (modificata), p. 250]. Il corsivo è nostro.

<sup>867</sup> K. LÖWITH, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 4, 1960, p. 21.

<sup>868</sup> Ivi., p. 267 [tr. it., cit., (modificata), p. 251].

che giunge all'essere divenendo e diventa ciò che è. La nascita, il venire in generale alla luce, appartiene all'essenza della *physis*, e invero come un sorgere verso qualcosa, di un *telos*. Tutto ciò che è fisico si muove «da sé», dalla nascita, verso il suo compimento [*Vollendung*] conforme alla natura. La natura, nel suo sorgere e perire, si muove attraverso sé stessa e da sé stessa. In quanto essere *autonomo* di tal genere, la natura ha in sé stessa il principio del suo movimento. A tutte queste determinazioni della natura o *physis* ha dato espressione concettuale Aristotele, distinguendole da quanto viene prodotto dall'arte o *techne*.<sup>869</sup>

Con queste considerazioni, sulle quali per il momento non ci soffermeremo ulteriormente, si conclude la prima delle tre sezioni del saggio löwithiano. Una volta chiariti i termini di ciò che, sulla scorta di Aristotele, Löwith intende con *physis* in generale, egli si concentra nelle sezioni restanti sul tentativo di delineare più precisamente in che termini debba essere compreso l'uomo e il suo rapporto col mondo.

La posizione löwithiana, a tal proposito, non differisce – se non per un aumentato grado di consapevolezza e di ricchezza argomentativa – da quanto era già emerso nel carteggio con Strauss all'inizio degli anni '30. La sua idea è che l'uomo sia in tutto e per tutto un prodotto del mondo, un ente di natura, anche là dove sembra non esserlo affatto: «Anche la 'posizione privilegiata' precipua dell'uomo entro il cosmo fisico non può essere determinata che in rapporto a questo, poiché l'uomo viene al mondo solo perché la natura lo ha generato ed egli è di questo mondo. Solo entro questa appartenenza al mondo naturale l'uomo può anche distinguersi dagli altri esseri, facendo di sé quell'essere vivente singolare che noi conosciamo. [...] La determinazione tradizionale dell'uomo come *animal rationale*, a differenza dell'atomistica classica e della moderna individuazione storica, 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».<sup>870</sup> Su questo punto Löwith insiste molto, gli preme tenere insieme la specificità umana – la sua capacità di servirsi dei mezzi della tecnica, di produrre storia, di interrogarsi su sé stesso e sulla totalità delle cose e, non ultimo, di porre fine alla sua stessa vita – e la sua assoluta naturalità. Vi è un passo molto chiaro in questo senso, relativo al proposito stesso della ricerca antropologica löwithiana: «Le riflessioni che noi svolgeremo in seguito non hanno la pretesa di proseguire e di dare nuovamente avvio al compito che Plessner si era posto trent'anni or sono. Esse intendono soltanto porre nuovamente la

---

<sup>869</sup> *Ibidem* [*Ibidem* (modificata)].

<sup>870</sup> Ivi, p. 269 [tr. it., cit., p. 253].

questione dell'umanità dell'uomo in quella della sua natura, e in tal modo rilevare e delineare la natura umana dalla vita extraumana dell'animale». <sup>871</sup> L'uomo dunque «è una natura, ma in quanto uomo *possiede* una natura, e *la sua natura è quindi fin dall'inizio umana*». <sup>872</sup> Ancora su questo punto:

L'uomo deve nutrirsi ogni giorno come un animale per rimanere in vita, ma, anziché mangiare piante e animali quali si trovano in natura, prepara il suo cibo con strumenti che egli stesso ha costruito. Nell'uomo il soddisfacimento della fame è mediato da atti del pensiero rappresentativo, mediante il quale il cibo diventa per lui oggetto. Tra il desiderio naturale e il soddisfacimento di esso egli può far intervenire o escludere la sua volontà rappresentativa; può astenersi dal soddisfacimento della fame fino a morire volontariamente, e può anche eccitarlo artificialmente fino all'eccessiva sazietà. Egli può trasformare il pasto in un raffinato cerimoniale, onde il nutrirsi diventi cosa di minima importanza, e il soddisfacimento si muti in appagamento estetico dell'arte del mangiare e del bere. L'uomo, per poter vivere umanamente, deve coltivare la natura con il lavoro, cioè con una appropriazione distruttiva, e quindi snaturarla. Egli è uomo solo in quanto in qualche misura coltiva ed è colto – tanto naturale per egli è l'artificio. La *techne* diventa per lui una 'seconda natura'. E se l'uomo in caso di necessità si trova costretto a ingoiare alla semplice un cibo non preparato, sente di non comportarsi più umanamente, ma quasi come un animale. <sup>873</sup>

Il punto cruciale da approfondire è quello del legame che sussiste tra l'uomo, ente di natura attraversato da un'ambiguità strutturale, e la *natura naturans*. Per Löwith è dirimente che si colga come la naturalità dell'uomo comprenda al proprio interno tutto ciò che permette all'uomo di distaccarsene. <sup>874</sup> Il distacco a cui egli si riferisce, lo si comprende nell'ultimo capoverso del saggio, non è altro che – detto in una formula – l'*ethos* della teoria, messo costantemente in discussione dal pensiero moderno. Tale *ethos* della teoria è costituito dalla medesima ambivalenza di cui è costituito l'uomo: permette che egli si riconosca parte del

---

<sup>871</sup> Ivi, pp. 280 [tr. it., cit., p. 266].

<sup>872</sup> Ivi, pp. 281 [tr. it., cit., (modificata), p. 267].

<sup>873</sup> Ivi, pp. 281-282 [tr. it., cit., pp. 267-268].

<sup>874</sup> Va da sé che anche il discorso relativo al suicidio – sul quale in questa sede non ci soffermeremo – viene da Löwith condotto a partire da questi presupposti: «Il suicidio *non* è una 'situazione limite' tra le altre, bensì una possibilità eccezionale dell'uomo in quanto uomo. Se egli fosse unicamente un essere vivente, allora non potrebbe *togliersi* la vita, e se non fosse *anche* un essere vivente, allora non potrebbe togliere a sé stesso la propria *vita*». K. LÖWITH, *Töten, Mord und Selbstmord*, cit., p. 408 [tr. it., cit., p. 226].

mondo, distaccandosi da esso.<sup>875</sup> Vi è una massima di Seneca, non a caso uno stoico, che Löwith riprende in questo contesto: «O, quam contempta res est homo nisi supra humana surrexerit!». Di contro alle interpretazioni cristiane di tale massima, quali ad esempio quella di Montaigne e Pascal, Löwith considera qui la trascendenza cui fa riferimento Seneca una trascendenza tutta interna al mondo naturale: «la sentenza di Seneca è ‘valida’ e insieme ‘assurda’, valida quando la si intende come un pio desiderio, assurda se si vuole interpretare la natura umana secondo tale desiderio, come se l’uomo potesse oltrepassare da sé la sua propria natura verso una trascendenza soprannaturale. Questa interpretazione trova la sua conferma in Seneca. La sentenza citata non si trova, come il lettore moderno si potrebbe aspettare, per esempio negli scritti morali di Seneca sull’uomo, bensì nella sua filosofia della natura, nella prefazione delle *Questiones naturales* che trattano del cielo e della terra, dei lampi, delle meteore e simili. Ciò che sta ‘al di sopra’ delle cose umane, alle quali l’uomo si deve innalzare per essere veramente uomo, non è dunque una trascendenza sopramondana, ma il cielo naturale. [...] La virtù filosofica cui noi aspiriamo, dice Seneca, è certo magnifica, non già perché sufficiente a sottrarsi al male, ma in quanto, liberando l’animo, lo dispone alla conoscenza delle cose celesti e lo rende degno di partecipare della ragione divina, cioè naturale e cosmica».<sup>876</sup>

È chiaro in questo senso il rimando alla contemplazione, attraverso la quale l’uomo entra in connessione con le «cose celesti» e, soprattutto, con la ragione naturale, il *logos* cosmico. Trascendere sé stessi, per Löwith, significa esattamente questa disposizione al *theorein*, che, lungi dall’andare oltre il mondo, pone l’uomo nel corretto rapporto con la totalità delle cose. La fondazione cosmologica dell’antropologia cui Löwith faceva riferimento in apertura di questo scritto, pertanto, dev’essere compresa in questo senso di un’ontologia naturalistica e immanentistica: la natura non si configura concettualmente né come un trascendentale né come un riferimento meta-fisico, ma unicamente come la totalità di *tutto ciò che è*.<sup>877</sup> La questione

---

<sup>875</sup> Ci pare che anche il discorso di Tidona vada in questo senso: «Le riflessioni löwithiane inoltre si configurano come un umanismo comprendente che non è possibile neanche porre la domanda sull’uomo se non si dispone di una conoscenza preliminare della natura, di cui l’uomo è solo uno degli elementi intrinseci del suo *logos*. Secondo l’indicazione löwithiana (perché in nessun caso si tratta di un sistema compiuto), un nuovo umanismo è possibile solo nell’accordo con quel “vivere secondo natura” discusso a più riprese nel suo dialogo con Leo Strauss, in cui il “secondo” natura significa al contempo *kata ten taxin* e *kata to kreon*; dunque secondo quell’ordine del cosmo che il frammento 30 di Eraclito vuole ‘fatto né da alcun dio né dagli uomini’ e assegnante all’uomo un *Rang* subordinato, e secondo la necessità che questo ordine si riconfermi di volta in volta nell’eterno della *physis*». G. TIDONA, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L’umanismo cosmologico di Karl Löwith*, cit., pp. 66-67.

<sup>876</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., p. 293 [tr. it., cit., (modificata), pp. 281-282]. Sull’interpretazione del passo di Seneca – e la relativa problematicità – si sofferma anche Jean-Claud Gens: cfr. J.-C. GENS, *Karl Löwith: le cosmos, la mer et le chaos*, in «Archives de philosophie», 83, 2020, pp. 85-100 (qui p. 91).

<sup>877</sup> Una delle critiche più forti a questo immanentismo löwithiano – il cui riferimento è certo il naturalismo greco – trova un’eccellente formulazione nel testo di Messinese: «Ciò che deve essere sottoposto ad interrogazione, innanzitutto, è se sia vero che la “teologia metafisica” è stata introdotta nella filosofia – e segnatamente nel

con cui Löwith conclude lo scritto, pertanto, può essere colta ora in tutta la sua portata: «Ma oggi, dopo che da centocinquant'anni tutto è 'ultra' e 'trascende' e diventa sempre più ultra, chi pone ancora in maniera naturale la questione delle cose naturali? E che cosa sono le cose 'naturali'? [...] Ma come si potrebbe oggi porre ancora questioni in qualche modo naturali, se l'attuale coscienza del tempo considera ormai evidente che la riflessione filosofica può essere vera soltanto quando rivela lo spirito del suo tempo e la situazione storica o l'«attimo» storico, ma non ciò che è vero in ogni tempo?».<sup>878</sup>

A differenza del modo in cui Löwith concludeva i propri saggi giovanili, molto spesso aperti o sospesi tra varie possibilità, ora la risposta alla domanda è esplicita e fa riferimento a tutto quanto detto finora a proposito del *theorein* come modalità di accesso al mondo:

L'uomo che pensa in maniera naturale comincia con la meraviglia che le cose sono come sono. Il fatto che se ne possa meravigliare conferma che esse sono divenute per noi estranee [*befremdlich*] e problematiche. Ma una volta pervenuto a quell'intendimento delle cose che può offrirgli una risposta, l'uomo che pone problemi a maggior ragione si stupirebbe se le cose si comportassero altrimenti e fossero diverse da come sono già per natura. Se Aristotele giunse a riconoscere ciò che è – non soltanto ora o in futuro, bensì sempre – pure tale riconoscimento non si limita a far la sua comparsa storica nella filosofia greca; lo si riscontra anche in Oriente. Prima che noi diventiamo sapienti, dice un famoso detto del buddismo zen, i monti e i fiumi sembrano essere semplicemente monti e fiumi e nient'altro. Quando noi siamo pervenuti a un certo grado di intendimento, essi cessano di essere semplici monti e fiumi. Divengono cose differenti sotto diversi rispetti. Ma una volta pervenuti a un intendimento completo, il monte tornerà a essere il semplice monte e il fiume ridiventerà il semplice fiume. In questo riconoscimento [*Anerkennung*] finale dell'esser-

---

“pensiero moderno” – solo in dipendenza dall'avvento del cristianesimo; oppure se essa appartenga già alla filosofia greca e al pensiero *filosofico* del Medioevo, sia pure dovendo riconoscere nell'una e nell'altro una configurazione parzialmente diversa – si pensi, in particolare, alla differenza che corre tra il “Motore immobile” aristotelico e il Dio creatore della metafisica successiva all'avvento del cristianesimo. Löwith propende indubbiamente per la prima ipotesi, anche perché quando si riferisce al “Motore immobile” aristotelico tende a farne un *principio immanente* della natura ed è anche per questo, mi pare, che egli parla della filosofia greca come di una “cosmoteologia”. [...] Manca però in Löwith un'autentica “discussione” sulla *meta-fisica* tanto di Platone quanto di Aristotele, i quali da lui sono entrambi riassorbiti, a mio avviso, in un *troppo unitario* “naturalismo greco”. L. MESSINESE, *Le stanze della metafisica*, cit., pp. 63-64. Naturalmente l'obiezione di Messinese è fondata, e sarebbe irragionevole sostenere che Löwith indichi con precisione, di volta in volta, le differenti prospettive che pure sussistono tra i vari pensatori classici cui, molto genericamente, si riferisce. Come abbiamo altrove sostenuto, tuttavia, ci pare che queste considerazioni non tocchino il cuore della ricostruzione löwithiana. Sarebbe infatti altrettanto difficile sostenere che – da una prospettiva più generale – nel pensiero greco si possa parlare di *creatio ex nihilo*, per quanto nello specifico si possa argomentare in favore di una certa metafisica platonica o aristotelica.

<sup>878</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., pp. 293-294 [tr. it., cit., p. 282].

così-e-non-altrimenti il mondo e l'uomo si mostrano [*zeigt sich die Welt und der Mensch*]  
in modo originario e definitivo.<sup>879</sup>

Compaiono in questa conclusione le principali vie proposte da Löwith per tornare a «porre questioni ancora in qualche modo naturali». Il richiamo al *thaumazein* aristotelico non si presenta qui come nostalgico rimpianto di una dimensione aurorale del pensiero ormai perduta, ma si configura piuttosto come concreta alternativa alla modalità di comprensione dei rapporti uomo-mondo della tradizione cristiano-moderna. In virtù di ciò, l'analogia con il buddismo zen – che potrebbe *prima facie* sembrare spericolata – chiarisce ulteriormente le intenzioni di Löwith: egli non intende né tornare ad Aristotele né scimmiettare una cultura estranea a quella occidentale, intende unicamente guadagnare dei modelli di riferimento da seguire nel tentativo di far sì che il mondo possa tornare a «mostrarsi» da sé.

### 3.2.2 – L'*ethos* della teoria

Nel 1960, due anni dopo la pubblicazione dello scritto appena esaminato, apparve, all'interno della raccolta *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, un testo di fondamentale importanza nel complesso dell'opera löwithiana: *Welt und Menschenwelt*.<sup>880</sup> Questo saggio, oltre a tratteggiare le linee fondamentali della «differenza cosmologica», come si intuisce dal titolo, contiene senza ombra di dubbio la più completa, dettagliata e matura esposizione di quanto Löwith intende con «*ethos* della teoria». In ragione della centralità riconosciuta a tale concetto in questa ricerca, la nostra analisi del saggio ruoterà principalmente intorno a questo tema, privilegiandolo rispetto ad altre questioni.

La prima parte del saggio è tesa a inquadrare il problema del rapporto uomo-mondo secondo la ricostruzione ormai classica del pensiero löwithiano. Dopo aver chiarito che «oggi noi tutti esistiamo e pensiamo nell'orizzonte della storia e dei suoi destini, ma non viviamo più nell'ambito del mondo naturale», Löwith ribadisce la tesi per cui «Manca a noi *l'unico* mondo,

---

<sup>879</sup> Ivi, p. 294 [tr. it., cit., (modificata) p. 283].

<sup>880</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., pp. 295-328 [tr. it., cit., pp. 319-359].

più antico e durevole dell'uomo. Mondo e mondo umano non si identificano l'uno con l'altro. Il mondo fisico si può pensare senza una relazione essenziale con l'esistenza degli uomini, ma nessun uomo è pensabile senza mondo. Noi veniamo al mondo e ci accomiatiamo da esso; non è il mondo ad appartenere a noi, ma siamo noi ad appartenergli»<sup>881</sup>. A queste considerazioni, Löwith fa seguire una serie di definizioni del mondo in quanto tale che ripetono in tutto e per tutto quelle già esposte nei saggi precedenti, ribadendo anche la tesi dello scritto sulla natura umana per cui «l'uomo, pur potendo uscire dalla natura, ex-sistere, trascendere e riflettere, non è escluso da questa appartenenza alla totalità del mondo naturale e da questo coordinamento con essa, anche se direttamente non ne sa nulla»<sup>882</sup>. Quest'ultima frase può considerarsi un'aggiunta rispetto al saggio precedente e ci permette di comprendere fino a che grado Löwith intenda il rapporto di coordinamento tra uomo e natura: «Il coordinamento [*Zuordnung*] per esempio del nostro movimento ed orientamento fisico con il campo gravitazionale della terra, per mezzo di un determinato organo all'interno dell'orecchio, avviene inconsciamente, come l'orientamento dell'uccello migratore che segue il mutamento della posizione del sole. Inoltre, è precipuo di quest'ordine, che coordina cose molteplici nell'unità di un tutto, il non essere una volta in un modo e un'altra volta in modo diverso. Per essere un ordine, esso deve essere sempre come è. Ma ciò che è sempre così com'è e non può essere altrimenti, viene chiamato necessario»<sup>883</sup>.

Si noti, a proposito di questo passo, che il ricorso alle ultime acquisizioni della scienza e a testi di natura scientifica non deve lasciar intendere una volontà, da parte di Löwith, di fondare la cosmologia filosofica sui principi delle scienze positive. Löwith è convinto che la natura sia una e sempre identica, pertanto l'avanzamento scientifico permette di conoscerne meglio il funzionamento, ma non certo di dare una risposta alla domanda circa il rapporto tra l'uomo e il mondo. Al contrario, il prezzo pagato dalla scienza è proprio quello di rinunciare alla conoscenza della totalità in favore della particolarità degli oggetti analizzati. Il compito di indagare la totalità nel suo carattere necessario, al contrario, è il compito proprio della filosofia. Si chiarisce meglio in questo senso, dunque, anche il rapporto che sussiste per Löwith tra scienza e filosofia, dove la prima, mediante i propri strumenti via via più raffinati, si occupa di determinare il *come*, mentre la seconda, anch'essa secondo i propri strumenti – sui quali torneremo a breve –, di indagare i principi primi. A sostegno di questa considerazione, vi è un passo nell'ultima parte di questo testo che possiamo anticipare:

---

<sup>881</sup> Ivi, p. 295 [tr. it., cit., p. 319].

<sup>882</sup> Ivi, p. 296 [tr. it., cit., p. 321].

<sup>883</sup> Ivi, pp. 296-297 [*Ibidem*].



Il tema primo e originario della filosofia è la totalità di ciò che è per natura o mondo, e l'atteggiamento [*Verhaltensweise*], nel quale questa totalità diventa accessibile al conoscere, è la teoria filosofica. Se la filosofia è, o almeno può essere ancora, ciò che essa era dai tempi più remoti, un volere sapere per amore del sapere, non può né servire ad uno scopo ulteriore, né essere di qualche utilità.<sup>884</sup>

Abbiamo qui volutamente anticipato un luogo fondamentale del testo, tratto dalla sua terza parte, in cui Löwith chiarisce i termini di questo «atteggiamento [*Verhaltensweise*]» – che è letteralmente un modo di essere in relazione –, al fine di mostrare quanto sia centrale in ogni punto del discorso löwithiano il tema della teoria. Ancora su questo punto scrive Löwith: «Anche il moderno scienziato della natura non può fare a meno di tener conto di un ordine, sia pur mobile, se ricerca regole e leggi. Il calcolo non si fonda sull'arbitrio di un intelletto calcolante, bensì sull'ordine e sulla calcolabilità delle cose. In un *caos* privo di regole non si potrebbero fare ricerche. Seppur interpretato teleologicamente, meccanicamente o dinamicamente, seppure esaminato in base a leggi statistiche e con una precisione sempre maggiore nelle misurazioni, quest'ordine non viene tuttavia toccato alla radice»<sup>885</sup>. Se già questo passo risulta chiaro, in quello seguente si delinea una precisa distinzione dei rapporti uomo-mondo, che sono nel caso della scienza mediati dalla tecnica – e dunque fondati sulla *prassi* –, e, nel caso della filosofia, immediati – dunque fondati sulla *teoria* –, ma non per questo meno legittimi:

E se le scoperte della fisica e dell'astronomia moderna non permettono di considerare la mutabilità limitata al mondo sublunare, questo comporta sì una rettifica fondamentale della nostra conoscenza del mondo, ma tale sapere scientifico non tocca la nostra percezione immediata [*unmittelbare Wahrnehmung*] e neppure il nostro rapporto quotidiano col mondo, che si attiene, esattamente come prima, alla differenza tra cielo e terra, e all'ordine incrollabile dei loro movimenti. Vivere sulla terra in maniera terrena significa già sempre e per sempre vedere [*sehen*] il cielo e il sole, e quindi il mondo.<sup>886</sup>

L'eternità del mondo e, soprattutto, del suo manifestarsi all'uomo, ad esso coordinato intrinsecamente e necessariamente, costituiscono il “rimosso” dell'esistenza storica. L'impresa

---

<sup>884</sup> Ivi, p. 314 [tr. it., cit., p. 344].

<sup>885</sup> Ivi, p. 300 [tr. it., cit., pp. 325-326].

<sup>886</sup> Ivi, pp. 300-301 [tr. it., cit., p. 326].

löwithiana si può pertanto pacificamente considerare come un tentativo di spezzare le catene della modernità e uscire da questa caverna, all'interno della quale l'uomo, relazionandosi in modo autoriferito esclusivamente con sé stesso e con i prodotti della propria attività, ha perso il contatto visivo con la verità del mondo. «L'uomo, che secondo la fede biblica è meta e signore di tutta la creazione, essendo immagine di Dio, diventa nuovamente punto di partenza e fine di tutta la creazione. Il mondo diventa il *nostro* mondo, il cosmo fisico sovrumano cade in oblio, e il mondo viene radicalmente umanizzato. Esso diventa il mondo umano. Con questa scomparsa del mondo si ha insieme un vanificarsi della natura umana in un'esistenza storica. Per esaminare tale rovesciamento della proporzione naturale di mondo e mondo umano, nella sua origine e nella sua portata, seguiamo alcuni passi che hanno condotto dal cosmo greco al mondo umano cristiano, e infine al concetto heideggeriano del mondo come un 'in-vista-di' [*Umwillen*]». <sup>887</sup>

Con queste parole Löwith chiude la prima parte dello scritto e, conformemente al programma indicato, nella seconda ripercorre questa *Verfallsgeschichte* cosmologica. Relativamente alla concezione classica del mondo, sono due i riferimenti che ci interessa riportare: il frammento 30 di Eraclito – secondo la numerazione Diels-Kranz – e un passo di Plinio. La prima citazione recita:

Questo cosmo [*Diesen Kosmos*, greco: *tonde kosmos*] qui di fronte a noi [hier vor uns], il medesimo per tutto e per tutti, non lo ha creato né un Dio né un uomo. Esso era già sempre, è e sarà sempre. Il fuoco del suo *logos* divampa e si spegne eternamente secondo misure fisse. <sup>888</sup>

Prima di procedere, vogliamo soffermarci un momento su questo frammento. Sulla base di quanto siamo riusciti a ricostruire, la precisazione «qui di fronte a noi» compare unicamente in un testo di Walther Kranz, uscito in due volumi tra il 1955 e il 1958, intitolato *Kosmos*<sup>889</sup>, al quale Löwith rimanda all'inizio della prima sezione del suo scritto. Essa tuttavia non compare nelle principali versioni del testo greco tramandateci, almeno non in quelle riportate da Diels e Kranz, cioè Clemente di Alessandria, *Stromateis*, V, 104; Plutarco, *De animae procreatione in*

---

<sup>887</sup> Ivi, p. 302 [tr. it., cit., p. 327].

<sup>888</sup> *Ibidem* [*Ibidem*] (Corsivo nostro).

<sup>889</sup> W. KRANZ, *Kosmos*, Bd. II, Archiv für Begriffsgeschichte, Bouvier Verlag, Bonn, 1958. È davvero curioso, a tal proposito, che, almeno nell'edizione da noi consultata – che però è la stessa cui rimanda Löwith –, vi sia un errore di stampa proprio relativamente a questo breve inciso. Nella prima occorrenza della traduzione di Kranz si legge infatti, a p. 37, «hier von uns». Qualche pagina più avanti, invece, nuovamente in merito a questo frammento, troviamo finalmente «hier vor uns» (p. 48).

*Timaeo* 1014a e Simplicio, *De caelo* 294.4. Non si trova neanche nella traduzione di Diels e Kranz<sup>890</sup>, testo dal quale Löwith legge il frammento, né in quella di Franz Overbeck, di cui Löwith si serve per leggere gli *Stromateis* di Clemente di Alessandria<sup>891</sup>, né nel testo di Jaeger cui pure Löwith rimanda e di cui ci occuperemo a breve. Il fatto che Löwith scelga questa particolare – e libera – traduzione è a nostro avviso significativo per almeno due motivi: da un punto di vista teoretico, essa fa sì che si colga meglio, anche solo in termini visuali, il rapporto distaccato – l'unico a permettere la contemplazione – tra uomo e mondo; da un punto di vista testuale, invece, essa lascia trasparire la totale adesione löwithiana all'interpretazione di Kranz del frammento eracliteo, il quale insiste molto sulla sfumatura deittica che, a suo giudizio, proprio con Eraclito comincia a farsi spazio nella comune concezione antica del mondo.<sup>892</sup>

Oltre a Kranz, riferimento fondamentale per comprendere la cornice generale all'interno della quale collocare questo frammento, Löwith rimanda – come dicevamo – a *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, di Werner Jaeger, testo al quale si riferisce anche nel successivo *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*. In quella sede, ancora in merito a questo frammento eracliteo, Löwith aggiunge anche una nota critica verso l'interpretazione di Clemente di Alessandria – al quale si deve la principale trasmissione del frammento: «Peculiare all'apologetica cristiana è la diversa interpretazione del frammento 30 proposta da Clemente di Alessandria. [...] Egli vorrebbe riconoscere nella cosmogonia greca la separazione biblica tra l'unico, eterno Dio creatore e il mondo perituro, interpretando con concetti neoplatonici il racconto mosaico della creazione e sostenendo che i filosofi greci abbiano depurato l'Antico Testamento. Il discorso di Eraclito sull'eterno *logos*-fuoco, che si spegne e si riaccende secondo giusta misura, viene reinterpreto nei termini della parola creatrice di Dio, che era in principio, e l'avvicendamento di sorgere e perire nei termini della caducità temporale del mondo creato»<sup>893</sup>. Al contrario, secondo Löwith il frammento dev'essere compreso sulla scorta di quanto Jaeger afferma relativamente al concetto di *physis* nel capitolo II del suo libro, al quale nello specifico Löwith rimanda: «tradurre *physis* col nostro concetto di 'natura' e *physikos* con 'filosofo della natura' è un errore che non tiene conto del significato

---

<sup>890</sup> H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, p. 157.

<sup>891</sup> Cfr. C. ALEXANDRINUS, *Die Teppiche (Stromateis)*, hrsg von F. Overbeck, Schwabe & Co., Basel 1936, p. 478. È Löwith stesso a rimandare a questa traduzione in una nota di *Gott, Mensch und Welt*. Cfr. K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 6 [tr. it., cit., p. 7].

<sup>892</sup> Scriveva infatti Kranz nella sua monografia: «Il motto di Eraclito contiene le seguenti nuove idee: indica enfaticamente e deitticamente l'universo ben ordinato, sia fisico che spirituale, *che giace davanti agli occhi dell'uomo*, e che comprende tutto, sia il divino che il terreno. Tale forma di espressione (*tonde*) sarà molto comune anche in seguito». W. KRANZ, *Kosmos*, cit., p. 37 (corsivo nostro).

<sup>893</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 6 [tr. it., cit., p. 7].

greco. *Physis* è una delle formazioni astratte in *-sis* che diventano sempre più frequenti dopo l'epopea recente. Il vocabolo indica ancora con evidenza l'atto del *phynai*, cioè il crescere e nascere in quanto processo, per cui il greco aggiunge volentieri un genitivo, come *physis tōn ontōn*, origine e crescita delle cose che noi troviamo. Ma abbraccia anche l'origine dalla quale sono sorte e continuano a sorgere, vale a dire la realtà che sta alla base delle cose della nostra esperienza»<sup>894</sup>. In questo senso, continua Jaeger, «Limitare il nostro sapere a ciò che abbiamo immediatamente dato davanti a noi [*unmittelbar Gegebenen vor uns haben*] non è pertanto necessariamente uguale ad abbandonare il divino. La mente pensante non può, è vero, confermare per esperienza propria gli dèi della fede popolare, ma proprio in questa esperienza della realtà della *physis* le si apre una nuova fonte di conoscenza del divino che dappertutto nel mondo possiamo quasi toccare con mano».<sup>895</sup>

Anche l'altro passo citato da Löwith per testimoniare la diversità della concezione classica del mondo da quella cristiana, tratto da Plinio, fa riferimento alla divinità del cosmo. La sua importanza è dovuta al fatto che Plinio segna in qualche modo il termine ultimo, in senso cronologico, di tale concezione, prima che il cristianesimo muti irreversibilmente l'ordine dei termini, consegnando il mondo a un destino di oblio. «Plinio fu l'ultimo che poteva ancora dire»:

Mundus sacer est, aeternus, immensus; totus in toto; immo verum ipse totum; infinitus et finito similis; omnium rerum certus et similis incerto; extra, intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.<sup>896</sup>

E tuttavia, «già agli stoici il mondo si presenta come mera residenza del cosmopolita romano. Esso perde la sua perfetta autonomia, nella stessa misura in cui l'uomo della tarda antichità si

<sup>894</sup> W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953, p. 31 [tr. it., *La teologia dei primi pensatori greci*, a cura di E. Pocar, La nuova Italia, Firenze 1967, p. 32]. Certamente Jaeger costituisce una delle fonti da cui Löwith trae la propria comprensione del naturalismo greco, per quanto, da un punto di vista complessivo e più specificamente filosofico, egli fosse in disaccordo con la prospettiva del filologo classico. Come si evince dalla recensione a *Humanism and Theology* (1943), Löwith criticava esplicitamente la tesi, sostenuta da Jaeger, che tra pensiero classico e cristianesimo potesse rinvenirsi un certo continuismo sotto il rispetto della «teologia razionale»: «si potrebbe anche concedere che di fatto l'esistenza della teologia cristiana dipenda dall'adattamento della teologia razionale dei filosofi greci. Ma ciò significa che Platone e Aristotele siano i “veri padri” della teologia cristiana? [...] Jaeger riconosce il fatto storico dell'assimilazione perché il suo punto di vista generale è la continuità della cultura umanistica, e non la differenza tra la fede storica e la speculazione metafisica». K. LÖWITH, *Rezension des Buches Humanism and Theology von W. Jaeger*, in *SS III*, p. 428.

<sup>895</sup> W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, p. 33 [tr. it., cit. (leggermente modificata), p. 34].

<sup>896</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., pp. 304 [tr. it., cit., p. 330]. Il passo è tratto dal secondo libro della *Naturalis Historia*, in cui è esposta la cosmologia di Plinio il Vecchio. Cfr. PLINIO, *Storia naturale*, a cura di A. Barchiesi, G. Ranucci, Einaudi, Torino 1982, p. 214 [tr. it. Ivi, p. 215].

rifugia sottoterra per praticare culti misterici, e nelle catacombe cristiane si appella a un rapporto sopramondano con Dio, perché non gli preme che di Dio e della propria anima».<sup>897</sup>

Löwith procede dunque a riepilogare la storia di questa perdita del mondo, sulla quale però ci siamo già ampiamente soffermati. L'aspetto più importante da sottolineare, a nostro avviso, sta nel fatto che per Löwith, dopo l'avvento del cristianesimo, un semplice ritorno alla cosmoteologia è impossibile, e pertanto il problema che si pone – al netto del riferimento classico come indicazione, che pure viene conservato nelle modalità che discuteremo a breve – è relativo ai termini stessi del rapporto tra l'uomo e la totalità delle cose. Come avevamo anticipato, viene in questo saggio esposto nel modo più esaustivo il significato che Löwith attribuisce all'*ethos* della teoria, ed è su questo nodo fondamentale che ora ci concentreremo.

Se il tentativo di Löwith è quello di riaffermare una disposizione contemplativa nei confronti della totalità delle cose, il suo bersaglio polemico non può che essere quel determinato sviluppo della tradizione moderna che ha posto al centro della propria filosofia la *praxis* in luogo del *theorein*.

Il concetto classico di teoria ha continuato a vivere, volto alla conoscenza di Dio, nel concetto cristiano di *contemplatio*, e nel primato di essa rispetto a tutte le attività e a tutte le forme di conoscenza pratiche. Soltanto con F. Bacone e con il suo programma delle scienze naturali dell'età moderna, si è mutato il rapporto tradizionale tra teoria e prassi, fino a che in ultimo Marx ha tratto l'estrema conseguenza della radicalizzazione hegeliana della speculazione filosofica, innalzando la prassi a criterio della teoria. La svalutazione della speculazione filosofica attraverso pragmatismo, filosofia della vita ed esistenzialismo non è che l'epilogo borghese di quel rovesciamento sostanziale, e la 'sociologia' del sapere non fa che ampliare e differenziare la dottrina ideologica marxista.<sup>898</sup>

Un punto di svolta cruciale in questa storia della svalutazione del *theorein* si ha per Löwith con Cartesio – che ha «innalzato a programma»<sup>899</sup> quanto Bacone aveva solamente progettato – e successivamente con Kant. È vero che per il filosofo di Königsberg la prassi, per essere condotta opportunamente, ha sembra bisogno di una teoria che la guidi, e che dunque è quest'ultima ad occupare il gradino più alto della gerarchia, eppure per Löwith, «nonostante questo ristabilimento del primato della teoria sulla prassi, giustificare – come fa Kant – la teoria *per* la prassi significa già allontanarsi da quella teoria che Aristotele aveva fondato sulla differenza

---

<sup>897</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., pp. 304 [tr. it., cit., p. 330].

<sup>898</sup> Ivi, p. 319 [tr. it., cit., pp. 348-349].

<sup>899</sup> Ivi, p. 321 [tr. it., cit., p. 351].

dalla prassi. Con la distinzione kantiana di una ragione teoretica da un lato, e di una ragione pratica dall'altra, viene scomparendo l'*ethos* teoretico come condotta filosofica della vita. Alla distinzione cartesiana di una 'morale provvisoria', che implica l'accettazione della tradizione sussistente e, se si è costretti ad agire, la cieca decisione, da una definitiva scienza della natura, matematicamente fondata, fa riscontro in Kant la dualità di legge morale e legge naturale. Il 'cielo stellato sopra di noi' e la 'legge morale in noi' sono tanto lontani l'uno dall'altro, quanto il mondo fisico, ridotto a meccanismo inanimato, dalla natura dell'uomo limitata alla mera moralità<sup>900</sup>. Sulla scorta di questi sviluppi, i filosofi che succedettero all'idealismo, in cui il «concetto teoretico della scienza» si «radicalizzava in una costruzione aprioristica di tutto l'essente»<sup>901</sup>, appiattirono sul versante spirituale – nel senso di uno spirito che plasma e trasforma una realtà altrimenti inerte – il rapporto dialettico tra l'uomo e la natura. «l'unica cosa che Marx riteneva di aver imparato dalla *Fenomenologia dello Spirito*, questa 'scienza dell'esperienza della coscienza', era che l'uomo crea il suo mondo e se stesso producendo praticamente con il lavoro sociale. Un 'bisogno di non essere soggetto ai bisogni' non esiste né per Marx, né per Feuerbach, né per A. Ruge, M. Hess, B. Bauer, e Kierkegaard. In forme e direzioni differenti, essi promuovono tutti una 'realizzazione' della filosofia, sia essa sociale, politica o esistenziale».<sup>902</sup>

Il significato profondo di quest'ulteriore ricostruzione storica löwithiana, condotta stavolta sul filo conduttore del rapporto tra teoria e prassi, è da riconoscersi nella volontà di svelare il presupposto cristiano soggiacente alla moderna svalutazione dell'attitudine contemplativa.

Tale processo storico non è però un continuo «progresso nella coscienza della libertà», dal momento che il passaggio dal mondo greco al mondo cristianesimo si configura come una frattura netta e decisiva, mentre la tradizione cristiana permane nell'atteggiamento coscienziale moderno, che non è che una mondanizzazione del *saeculum* cristiano. Se il divino non è più un predicato del cosmo e in quanto tale non rappresenta più un tratto del volto del mondo, ma è un soggetto di fronte al mondo e sopra di esso, creatore e persona, e se l'uomo non è più un essere vivente dotato di linguaggio ed artefice, è logico che si giunga, nell'età moderna, alla costruzione del mondo per opera dell'intelletto inventivo di un uomo che, avvalendosi della scienza, imita l'originario progetto divino del mondo. E se l'uomo di oggi non ha più timore delle potenze cosmiche e non prova più sgomento di fronte alla generazione, alla nascita, e alla morte, in quanto fenomeni centrali di tutta la vita

---

<sup>900</sup> Ivi, pp. 322-323 [tr. it., cit., pp. 352-353].

<sup>901</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>902</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

terrena, possiamo forse vederne la ragione nel fatto che il cristianesimo ha dissacrato il cosmo vivente, ignorando il mondo in quanto cosmo.<sup>903</sup>

L'esempio più rappresentativo di questo sviluppo – nonché il bersaglio polemico per eccellenza della filosofia löwithiana – è anche in questo scritto rinvenuto in Heidegger. «Un essere in sé stesso caotico, che essenzialmente ‘esiste’ – in ‘situazioni limite’ o come una ‘fatticità gettata’ o come un ‘vuoto’ essente ‘per sé’ entro la totalità dell’essente in sé – non può scorgere il carattere cosmico del mondo. Esso può esistere soltanto come singolo isolato o nella comunicazione con gli altri, e storicamente in una situazione di importanza storica. Il mondo allora, anziché essere un cosmo fisico di cui si può indagare il *logos* nascosto, diventa il ‘fenomeno del mondo’ relativo a noi, e un tale un ‘fenomeno della trascendenza’»<sup>904</sup>. E poi in seguito:

La provenienza cristiana del concetto esistenziale del mondo non risulta in Heidegger direttamente chiara, ma si mostra indirettamente nell’orientamento ontologico-fondamentale e in un rinvio a Kant, del cui concetto antropologico del mondo Heidegger dice che è ancora decisamente agostiniano, privato però della valutazione negativa della mondanità. E lo stesso si può dire anche del concetto heideggeriano del mondo, contenuto in *Sein und Zeit*. La sua analisi del mondo può essere completamente rovesciata in un’analisi dell’esistenza umana, dal momento che la relatività dell’Esserci al mondo non è che la relatività del mondo all’Esserci, considerata dal lato mondano. Il mondo «vi» è solo in quanto l’Esserci umano «esiste».<sup>905</sup>

È finalmente in contrapposizione a questa concezione heideggeriana del mondo che Löwith presenta la propria prospettiva contemplativa e disinteressata. Contro l’idea di un mondo articolato in infiniti «nessi di rimandi», i quali rinviano tutti a un ‘in vista di’, in base al quale tutte le cose del mondo ambiente si strutturano secondo un per [*Umzu*] e un a-ciò [*Dazu*], un quanto-a-cui [*Woraufhin*], un con-che [*Womit*] e un a-che [*Wozu*]<sup>906</sup>; contro quella «circospezione», antitetica al «restare a bocca aperta»<sup>907</sup> tipico dell’atteggiamento teoretico – da Heidegger esplicitamente criticato – Löwith afferma:

---

<sup>903</sup> Ivi, p. 327 [tr. it., cit., pp. 358-359].

<sup>904</sup> Ivi, p. 309 [tr. it., cit., p. 336].

<sup>905</sup> Ivi, p. 310 [tr. it., cit., p. 337].

<sup>906</sup> Ivi, p. 313 [tr. it., cit., p. 341].

<sup>907</sup> La polemica di Löwith si riferisce a quei luoghi di *Sein und Zeit* in cui la critica all’atteggiamento teoretico emerge in modo esplicito. Basti pensare ad esempio al § 15, in cui Heidegger, a proposito del commercio intramondano, afferma: «Il commercio appropriato al mezzo, commercio in cui unicamente il mezzo può

Una tale contemplazione ex-centrica del mondo, entro il quale l'uomo non occupa il posto centrale, e il cui ambito gravita intorno all'ambiente dell'uomo, è oggi inattuale per due ragioni: in primo luogo perché è una contemplazione, ossia presuppone l'atteggiamento della «teoria» o del mero contemplare, distinto dalla circospezione [*Umsicht*] della prassi quotidiana, e in secondo luogo perché il mondo perenne da essa contemplato non è quello che ci incalza ogni giorno con il suo impeto provocato dal momento storico, ma è un mondo che apparentemente non ci riguarda, perché non è un mondo per noi.<sup>908</sup>

Segue a questa prima indicazione dei termini fondamentali dell'atteggiamento contemplativo tutto un paragrafo dedicato da Löwith ad approfondire e ad articolare la propria prospettiva:

La visione teoretica del mondo non rappresenta un «*modus deficiens*» della circospezione della vita pratica [*praktische Umsicht*], e neppure un semplice «guardare a bocca aperta [*Begaffen*]» quanto è ancora soltanto oggettivamente presente e non più utilizzabile, ma è quell'atteggiamento di fronte alla totalità del mondo visibile [*sichtbar*] che è il solo a permettere che questo mondo già sempre esistente si presenti allo sguardo [*in den Blick kommen*] come un tutto completamente autonomo. La circospezione [*Umsicht*] quotidiana della vita pratica, che afferra e assale le cose, si intende di diverse cose allo scopo di servirsene e di trasformarle, senza sapere scorgere [*erblicken*] però la totalità del mondo, che non vi è per qualcosa d'altro e che non si può mutare. Ma dato che la scienza naturale dell'età moderna e la sua filosofia hanno rinunciato all'originario *ethos* della teoria [*Ethos der Theoria*] in favore dell'intervento e dell'attacco, per giustificare la visione puramente

---

manifestarsi nel suo essere (ad esempio, il martello nel martellare), non *conosce* [*erfaßt*] tematicamente questo ente come cosa presentantesi, allo stesso modo che l'usare non ne sa nulla della struttura del mezzo in quanto tale. Il martellare non si risolve nella semplice conoscenza del carattere di mezzo del martello, ma si è invece già appropriato di questo mezzo come più adeguatamente non sarebbe possibile. In questo commercio usante, il prendersi cura sottostà al 'per [*Um-zu*]' costitutivo di ciascun mezzo. Quanto meno il martello è solo oggetto di contemplazione [*begaffen*], quanto più adeguatamente viene adoperata, e tanto più originario si fa il rapporto ad essa e maggiore il disvelamento in cui essa ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica 'usabilità' del martello. Il modo di essere e del mezzo, in cui questo si manifesta da sé stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*. Solo perché il mezzo possiede *questo* 'essere in sé' e non è anche qualcosa di semplicemente-presente, esso è maneggiabile e disponibile nel senso più largo. Lo sguardo che si limita a *osservare* le cose nel loro rispettivo 'aspetto' apparente, anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. L'osservazione puramente 'teorica' delle cose è estranea alla comprensione dell'utilizzabilità. Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del 'per'. La visione connessa a un processo del genere è la *circospezione* [*Umsicht*]. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 93 [tr. it. (leggermente modificata), cit., p. 95].

<sup>908</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 313 [tr. it., cit., p. 342].



teoretica del mondo è necessario considerare da vicino il mutamento della relazione tra intendimento [*Einsicht*] teoretico e intenzione [*Absicht*] pratica.<sup>909</sup>

Si tratta di un passo d'importanza capitale, in cui Löwith afferma chiaramente che l'atteggiamento teoretico – la formula usata è espressamente «*ethos* della teoria» –, inteso come capacità di porsi nei confronti della «totalità del mondo visibile [*sichtbar*]» in modo decentrato e disinteressato, è «il solo a permettere che si giunga a vedere questo mondo già sempre esistente come un tutto completamente autonomo». La posta in gioco è dunque per Löwith altissima: corrisponde alla possibilità o meno di uscire dalla *Menschenwelt*, e dunque di scongiurare quel nichilismo attivo di cui relativismo, storicismo e decisionismo sono dirette conseguenze.

Il passo che segue è altrettanto decisivo. Vengono qui esposte da Löwith, con chiarezza esemplare, le possibilità da parte dell'uomo novecentesco di recuperare l'*ethos* della teoria classico al netto della distanza storica che lo separa dal mondo antico.

Questa presa di coscienza del senso originario della teoria filosofica e del suo declino [*Verfall*] in una speculazione e in una ideologia costruttiva, dovrebbe in pari tempo renderne accessibile [*nahebringen*] la ripetibilità [*Wiederholbarkeit*]. Tuttavia, tener fermo tale concetto classico di filosofia come *episteme theoretike* pare [*scheint*] alla nostra coscienza storica [*historisches Bewußtsein*] un impossibile regresso [*Rückgriff*] a un mondo greco ormai passato, nel quale vi erano ancora schiavi e liberi, incolti e filosofi. Se, nonostante ciò, rimaniamo fedeli al concetto greco di filosofia, ritenendolo classico, non è per ripristinare una tappa trascorsa della storia progredente del pensiero, ma perché siamo persuasi che i Greci abbiano fatto una scoperta che – come ogni prima scoperta – rimane vera per sempre, anche se viene coperta o dimenticata o se, dal momento che non vi sono più filosofi con la coscienza libera [*gute Gewissen*] per contemplare il mondo, cade in discredito.<sup>910</sup>

---

<sup>909</sup> Ivi, p. 314 [tr. it., cit., (leggermente modificata) p. 342]. Vorremmo anche utilizzare questo passo – e in generale le considerazioni qui svolte – per problematizzare la semplificazione, a nostro giudizio comprensibile ma indebita, di Aldo Zanardo circa l'*ethos* teoretico rivendicato da Löwith e della sua critica a Heidegger. Alla luce di quanto detto finora – si considerino anche i *Saggi su Heidegger* –, infatti, sembra difficile sostenere, con Zanardo, che «Löwith non si impegna nella ricostruzione e nella discussione del particolare storicismo di Heidegger». Altrettanto insostenibile, a nostro avviso, è la tesi per cui «anziché, contro Heidegger, impostare in forme demistificate i problemi della storia, i problemi della trasformazione e dell'umanizzazione del mondo e dell'uomo, Löwith propone di credere all'impossibilità di impostare questi problemi, afferma la loro non esistenza o la loro non consistenza. L'uomo è sempre lo stesso ed è sempre dentro lo stesso mondo di cose». A. ZANARDO, *Heidegger e il naturalismo di Karl Löwith*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 24, 1969, pp. 321-322. Che l'*ethos* della teoria sia affetto da molte criticità, certo, è facile da vedere; che però Löwith affermi la non esistenza dei problemi della storia *tout court*, ci sembra uno stravolgimento esagerato della sua dottrina.

<sup>910</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 314 [tr. it., cit., (leggermente modificata), p. 343].

Vi è in questo passo un ulteriore chiarimento di quello che è a tutti gli effetti un tentativo programmatico di recuperare l'*ethos* della teoria dopo il suo declino avvenuto con la modernità. Un primo punto fondamentale ha a che fare con il *Rückgriff* cui Löwith aspira, il quale, se inteso come salto mortale in un'epoca ormai passata, pare alla coscienza storica impossibile. Si deve dunque in primo luogo chiarire che interpretare questo «pare [*scheint*]» nel senso di un “sembra che sia impossibile”, di cui il sottotesto dovrebbe essere “tuttavia non è così”, conduce fuori strada. Come infatti spiega Löwith, la nostra coscienza storica – intesa, si badi, come *consapevolezza* delle trasformazioni generali in termini sociali, culturali e politici – ci impedisce di tornare semplicemente al modo di vivere greco. Quel mondo, diviso in «schiavi e liberi, incolti e filosofi», si è trasformato nel corso del tempo in modo radicale e irreversibile. Basti pensare, in tal senso, alla lezione di Marx, che al netto delle varie critiche Löwith conosceva bene: con la Rivoluzione borghese, la figura dell'oppressore con cui si apre il manifesto non si identifica più nel signore, il quale si limita a consumare senza produrre, ma è piuttosto il capitalista, la cui facoltà di consumo è strettamente legata alla capacità di produzione. Allo stesso modo l'oppresso non è più lo schiavo, ma il proletario, figura estremamente più complessa e certamente non estranea alla dialettica di produzione e consumo.

L'*ethos* della teoria, questo è il punto, non dev'essere associato in modo indissolubile alla figura storica determinata del signore antico, che poteva dedicarsi alla contemplazione dal momento che – per restare all'interno del vocabolario marxiano – la produzione dei suoi mezzi di sussistenza era interamente delegata allo schiavo. Se così fosse, il programma di Löwith sarebbe destinato a crollare prima ancora di sorgere, poiché l'*otium* – al di là del giudizio di valore – non è prerogativa di nessuna figura del mondo contemporaneo. Ciò che dunque permette il recupero dell'*ethos* teoretico non è un dato storico, ma squisitamente ontologico; non ha a che fare col dato mutevole delle condizioni socioculturali, ma con l'eterna e immutabile natura del *kosmos*. È una forma di esistenza che può essere sempre possibile, o quantomeno, può sempre costituire una legittima aspirazione: «Per i Greci [...] la cui vita era essenzialmente dedita all'osservazione e alla contemplazione – vita 'oculare' come la definisce York von Wartenburg dal suo punto di vista cristiano – la possibilità di *theorein* rappresentava la forma suprema di esistenza e di attività umana».<sup>911</sup> È in questo senso che Löwith afferma che «se, nonostante ciò» – cioè nonostante l'innegabile trasformazione del mondo storico – «rimaniamo fedeli al concetto greco di filosofia, ritenendolo classico, non è per ripristinare una

---

<sup>911</sup> Ivi, p. 316 [tr. it., cit., p. 345].

tappa trascorsa della storia progredente del pensiero, ma perché siamo persuasi che i Greci abbiano fatto una scoperta che – come ogni prima scoperta – rimane vera per sempre»<sup>912</sup>.

I Greci scoprirono una volta per sempre che vi sono un vedere [*sehen*] e un intendere [*einsicht*] che sono liberi dai limiti della circospezione [*Umsicht*] pratica quotidiana, la quale si muove nel circolo delle nostre rispettive intenzioni [*Absicht*]. Chi per esempio entra in un'aula, vede e riconosce con un solo sguardo tutto quanto lo riguarda immediatamente in quella situazione, e null'altro: posti liberi o occupati, posti comodi o scomodi, una finestra aperta oppure chiusa, volti sconosciuti o conosciuti. In modo consimile si comportano anche gli animali: essi percepiscono nel loro ambiente soltanto quanto tocca il loro interesse istintivo. Per riconoscere però che un'aula è uno spazio entro lo spazio cosmico, e che gli uomini, in questo luogo intenti ad ascoltare, sono esseri umani pensanti e quindi qualcosa di molto ambiguo, è necessaria l'astrazione filosofica, prescindente dall'astrazione dalla circospezione consueta ed abituale, e dall'intenzione di essa. Con questo guardare, che prescinde da un'intenzione, solo per amore dell'intendimento, inizia il filosofare come *theorein*.<sup>913</sup>

Solo nel *theorein* privo di scopo, nell'osservazione libera dal soddisfacimento di scopi pratici, l'uomo può svolgere l'esercizio filosofico per eccellenza, cioè rivolgersi al necessario che fonda e costituisce tutto ciò che è contingente. Un ulteriore elemento d'interesse che vogliamo sottolineare a margine, riguarda la cripto-critica, inserita da Löwith in questo passo, al proprio maestro Heidegger. L'esempio dell'aula venne infatti proposto originariamente da Heidegger – per sostenere la tesi radicalmente opposta a quella di Löwith, cioè per indicare la circospezione come primo e inaggirabile momento della ricerca filosofica – nel *Kriegsnotsemester* del 1919, al quale in realtà Löwith non prese parte ma di cui ebbe modo di leggere gli appunti dei colleghi di corso.<sup>914</sup> Il dato interessante sta nel fatto che il corso venne pubblicato nella *Gesamtausgabe* di Heidegger soltanto nel 1987, e che dunque tale critica poteva essere colta unicamente dallo stesso Heidegger e dalla ristretta cerchia dei suoi primi

---

<sup>912</sup> Ivi, p. 314 [tr. it., cit., p. 343].

<sup>913</sup> Ivi, pp. 314-315 [*Ibidem*].

<sup>914</sup> Se confrontato con la lezione di Heidegger, il passo di Löwith può considerarsi a tutti gli effetti una parafrasi di segno inverso. Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., pp. 70-71-72 [tr. it., cit., pp. 68-69]. Per quanto riguarda il fatto che Löwith poté leggere gli appunti del corso, si tratta di un dato che deduciamo ma di cui siamo relativamente certi. Quella di scambiarsi gli appunti era infatti una prassi consolidata all'interno del circolo dei primi studenti di Heidegger, e, inoltre, di questo corso, sono stati conservati manoscritti di O. Becker e di F. J. Brecht. Cfr. Ivi, p. 215. Relativamente ai corsi seguiti da Löwith, si veda *supra*, § 1.1.1.

studenti, interlocutori ai quali Löwith non ha mai smesso di rivolgersi, sia esplicitamente, sia – come in questo caso – attraverso riferimenti nascosti.

Tornando sulla questione fondamentale del *theorein*, notiamo che Löwith introduce anche il tema del *thaumazein*:

Ciascuno conosce il «mondo» nel quale ci si muove tutti i giorni, ma un giorno ci si domanda stupiti che cosa siano il mondo e l'uomo e che cosa significhi ritrovarsi uomo nel mondo. Il fenomeno che prima di ogni altro suscita stupore non è naturalmente l'uomo che si stupisce, bensì il mondo stupefacente, perché lo sguardo si dirige naturalmente verso l'esterno e non su noi stessi, con un ripiegamento che presuppone ci sia già volti a quello che noi stessi non siamo. [...] La disposizione d'animo [*Stimmung*] della teoria filosofica è il vedere ricolmo di stupore [*der erstaunende Schauen*]. Come nessun altro filosofo prima e dopo di lui, Aristotele ha compreso lo stupore come continua origine del filosofare, ed ha in tal modo posto chiaramente in luce il carattere «teoretico» della metafisica in quanto scienza prima. Primo grado del puro intendimento [*Einsicht*] è per lui il vedere come percezione sensibile [*wahrnehmende Sehen*], in quanto esercitato e valutato per sé stesso e non solo in vista della circospezione pratica. Con la percezione, spesso ripetuta, sperimentata e ricordata, si forma l'esperienza e con questa la scienza teoretica. La semplice esperienza si riferisce a casi singoli, la teoria a molti casi simili o a tutti i casi.<sup>915</sup>

Da parte di Löwith vi è qui una radicale inversione dei termini di precedenza tra coscienza e realtà rispetto a tutta la tradizione moderna. A suscitare stupore – e dunque a meritare l'indagine filosofica – non è il soggetto, ma il mondo esterno. L'introflessione verso la soggettività – i cui prodromi si vedono già in Agostino e si radicalizzano nel cogito cartesiano e nella coscienza husserliana –, eletta a luogo fondativo da tutta la filosofia trascendentale, viene ora ribaltata in una genuina e immediata estroflessione verso la realtà del mondo esterno, di cui l'uomo è parte e da cui l'uomo proviene. Aristotele è dunque ancora una volta il riferimento löwithiano, il filosofo che non solo ha riconosciuto la centralità dello stupore come momento originario del *theorein*, ma ha anche saputo riconoscerne l'orientamento, la direzione fondamentale.

Un'altra significativa conferma di questo ribaltamento di termini sta nel ruolo riconosciuto alla sensibilità. Ancora in riferimento ad Aristotele, che ha riconosciuto il carattere «teoretico», nel senso di «oculare», della metafisica – termine sconosciuto ad Aristotele, dunque verosimilmente da intendersi qui come ontologia –, Löwith mette in discussione il primato della

---

<sup>915</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., pp. 315-316 [tr. it., cit., pp. 344-345].

riflessione astratta sulla percezione. È in ragione di questo declassamento dell'esperienza sensibile che la coscienza occidentale ha potuto svilupparsi nella direzione della perdita del mondo, e, conseguentemente, delle radici stesse dell'uomo:

Lo stupore nasce spontaneamente innanzitutto di fronte al fatto sorprendente del mondo visibile, alla rotazione regolare del sole, alle fasi della luna e al movimento delle stelle, dinanzi a tutto il mondo celeste e a tutto quanto vive sulla terra, nel suo sorgere e perire. Di questo fa parte il sorprendente «uomo» e la possibilità, sorta con l'uomo, dello stupore stesso. Lo stupore di fronte al sorprendente mantiene una distanza da esso, costitutiva di ogni sapere e conoscere teoretico.<sup>916</sup>

### 3.2.3 – Ontologia classica e metafisica cristiana

Alla messa a fuoco dei caratteri specifici dell'*ethos* della teoria e alle considerazioni relative alla possibilità o meno di una sua ripresa in epoca contemporanea, Löwith fa seguire un dettagliato studio dell'evoluzione, avvenuta in età moderna, della concezione dei tre termini della *metaphysica specialis*, Dio, uomo e mondo, presi di per sé e, soprattutto, nella loro reciprocità. Si può pacificamente affermare che queste ricerche, che impegnarono l'ultima fase della sua vita, trovano il loro compimento in *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, pubblicato nel 1967. Questo testo, al quale abbiamo già varie volte accennato nel corso della nostra ricerca, costituisce forse uno degli scritti più importanti di tutta la produzione löwithiana in generale. In esso confluiscono inoltre *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, testo di una conferenza che Löwith tenne all'*Akademie der Wissenschaften* di Heidelberg nel 1960 e *Das Verhältniss von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, relazione tenuta ancora a Heidelberg nel 1964.

L'importanza di questo scritto è data evidentemente dall'ampiezza del percorso storico tracciato e dalla profondità con cui, un Löwith ormai sicuro nelle proprie acquisizioni, sviluppa le proprie analisi. Le questioni prese finora in esame trovano qui, oltre che una loro collocazione

---

<sup>916</sup> Ivi, p. 318 [tr. it., cit., p. 347].

precisa all'interno della costruzione filosofica löwithiana, anche una solida e coerente messa in prospettiva storica: il rapporto tra il vedere e il credere, tra la percezione sensibile e la filosofia dell'autocoscienza, tra l'atteggiamento teoretico e l'atteggiamento pratico, vengono letti ora alla luce degli sviluppi in età moderna della metafisica cristiana della soggettività.<sup>917</sup> Per parte nostra, avendo già variamente toccato tali questioni, ci limiteremo a mettere in luce gli aspetti che di volta in volta – seguendo un ordine non perfettamente coincidente con l'esposizione löwithiana – ci appaiono maggiormente significativi nel complesso delle analisi löwithiane, come sempre tanto acute quanto erudite.

a) Dal *cogito* all'idealismo trascendentale: Cartesio e Kant

L'introduzione a *Gott, Mensch und Welt* si può definire un'esposizione magistralmente condensata, e di assoluta chiarezza, delle acquisizioni mature di Löwith. Il filo conduttore è evidentemente quello della «Entweltlichung der Welt», cioè della sua dissacrazione ad opera del cristianesimo e della sua definitiva privazione, in età moderna, di indipendenza ontologica. Nella modernità «il mondo è 'costituito' dalla coscienza che noi ne abbiamo e dal nostro atteggiamento nei suoi confronti. Esso non sussiste da sé stesso e ancor meno l'uomo è un prodotto della vita del mondo»<sup>918</sup>. Le radici di questi sviluppi si possono ritrovare in Agostino, per il quale, «in quanto cristiano, la prima e fondamentale certezza è costituita non più dall'evidenza del mondo sensibile, bensì dalla conoscenza interiore di sé stessi,

---

<sup>917</sup> Secondo Coratti, questo è il testo löwithiano che più di tutti «risulta assimilabile alla teoria fondamentale de *L'archeologia del sapere* di Michel Foucault», anzi «l'intera problematizzazione del cristianesimo proposta da Löwith può essere letta attraverso la *metodologia della storia della cultura* elaborata da Foucault, in particolare servendosi della categoria del *discorso*, così da consentire di parlare esplicitamente di *discorso del cristianesimo*». A. CORATTI, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Mimesis, Milano 2012, p. 60. Non neghiamo il fascino di tale proposta interpretativa, sebbene nutriamo nei suoi confronti delle perplessità. Anche Coratti è ben consapevole del fatto che «applicare la categoria neo-strutturalista di *discorso* alla filosofia löwithiana potrebbe sembrare improprio, considerando il fatto che Löwith, senza dubbio, non è stato un pensatore legato allo strutturalismo in senso stretto» (ivi, p. 61). Per superare questa iniziale difficoltà, dunque, ricorre all'autorità di Habermas e Veyne, che pure hanno – ciascuno a suo modo – considerato il cristianesimo come *discorso* in termini foucaultiani. Ci chiediamo tuttavia se la categoria del discorso foucaultiana possa considerarsi uno strumento effettivamente utile per comprendere l'interpretazione di Löwith, e se non rischi invece di appiattire la posizione del filosofo tedesco su quella del francese. In particolare – ma si tratta evidentemente di semplici considerazioni – ci sembra che in questo modo si rischi di perdere la forte critica löwithiana al relativismo storicista. Se infatti si concede che quello del cristianesimo è un *discorso*, allora dovrebbe esserlo anche quello greco, ma per Löwith le due concezioni metafisiche *non* sono sullo stesso piano, poiché «i greci hanno fatto una scoperta che [...] rimane vera per sempre». K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 314 [tr. it., (leggermente modificata), cit., p. 343].

<sup>918</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 11 [tr. it., cit., pp. 12-13].

dall'autoriferimento al *se ipsum*»<sup>919</sup>. Come Löwith aveva già chiarito in *Mensch und Menschenwelt*, «per Agostino la cosa più sorprendente non è il mondo, ma egli stesso»<sup>920</sup>. La ragione profonda della ricerca löwithiana sta dunque nel fatto che «grazie a un simile ingresso nell'interiorità, cui corrisponde una fuoriuscita dall'ordine del mondo che abbraccia l'uomo, si determinano due cose: l'uomo si ritrova senza posto e spaesato [*heimatlos*] nel tutto del mondo, diventa una e-sistenza [*Ek-sistenz*] contingente e alla fine assurda, gettata nel mondo non si sa come e da dove [...]».<sup>921</sup>

Nel seguire lo sviluppo di questo processo di demondificazione del mondo, un ruolo di assoluta centralità dev'essere riconosciuto a Cartesio. Si tratta tuttavia di un punto di partenza all'interno di questo percorso, dal momento che – essendo Cartesio anche un fisico e un matematico – il suo ripiegamento sul sé è in ultima istanza volto alla dimostrazione dell'*esistenza* di Dio e del mondo. «Cartesio credette per primo di dover riflettere su sé stesso e sul proprio pensiero per ricostruire, a partire dalla propria coscienza, la verità del mondo sensibile precedentemente revocata in dubbio. Nessun filosofo greco è stato mai dell'idea che, per indagare l'uno e il tutto di ciò che esiste per natura, si dovesse prendere le mosse dall'autocoscienza dell'uomo o dall'Esserci più proprio»<sup>922</sup>. È però altrettanto vero che l'esistenza del mondo è già in Cartesio rilevante solo nella misura in cui l'uomo, conoscendone le regole e i principi, possa servirsene per i propri scopi: «La dimostrazione dell'esistenza di Dio sorregge la verità e la certezza della conoscenza tanto della *res cogitans* quanto della *res extensa*; essa sorregge anche la verità della matematica, mediante la quale il mondo fisico diventa costruibile e dominabile».<sup>923</sup>

Un elemento decisivo sul quale ci si deve concentrare per mettere a fuoco la concezione cartesiana dei rapporti tra Dio, uomo e mondo è sicuramente quello del dubbio. L'esposizione che ne fa Löwith comincia dal ricordare che la riflessione sul dubbio della *Seconda meditazione* è di provenienza agostiniana. Scriveva infatti già Agostino nel *De Trinitate*: «Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono sé stessi con certezza. [...] Di vivere [...], di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e di giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se

---

<sup>919</sup> Ivi, pp. 10-11 [tr. it., cit., p. 12]

<sup>920</sup> Ivi, p. 12 [tr. it., cit., p. 13].

<sup>921</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>922</sup> Ivi, pp. 16-17 [tr. it., cit., pp. 17-18].

<sup>923</sup> Ivi, p. 24 [tr. it., cit., p. 25].

dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere, se dubita, giudica che non deve dare il suo assenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa»<sup>924</sup>. La provenienza agostiniana del dubbio non serve soltanto a chiarire la differenza che sussiste tra lo scetticismo antico e quello agostiniano-cartesiano, ma anche a comprendere, di riflesso, il senso e la *direzione* dello scetticismo löwithiano. Se infatti sia Agostino che Cartesio ripiegano in sé stessi per avvicinarsi a Dio, sospendendo così il giudizio sulla realtà del mondo, gli scettici antichi – il riferimento privilegiato di Löwith è Sesto Empirico e più in generale il neo-pirronismo –, mossi da una sola apparentemente simile sfiducia nei confronti dell'esperienza sensibile – la differenza, superfluo specificarlo, è data dalla differente cornice metafisica entro la quale il dubbio viene esercitato –, non mettevano in discussione la datità dei fenomeni, quanto piuttosto il loro stesso giudizio sulla verità di questi.<sup>925</sup>

Sia Agostino che Cartesio, dunque, dalla prospettiva di Löwith, compiono un rovesciamento della direzione della sospensione di giudizio rispetto al pirronismo – e su questo torneremo in seguito –, ma è il pensatore moderno a compiere il passo principale in direzione della perdita del mondo:

la differenza rispetto all'antropo-teologia di Agostino, che confessa di anelare a conoscere unicamente due cose, Dio e se stesso, e nient'altro, risiede nel fatto che Cartesio, da fisico, fondandosi sulla certezza dell'esistenza di Dio e di se stesso, tra loro affini, ricostruisce scientificamente e sulla base di idee matematiche la realtà incerta del mondo sensibile, con

---

<sup>924</sup> AGOSTINO, *De trinitate*, X, 14 [tr. it. *La Trinità*, X, 14, a cura di G. Beschin, Città nuova editrice, Roma 1998, pp. 414-415].

<sup>925</sup> Non possiamo soffermarci troppo su queste considerazioni, e del resto lo stesso Löwith – sebbene la questione sia tutt'altro che marginale nell'economia del suo pensiero – è in proposito molto vago. Ci limitiamo pertanto a rimandare – oltre che a SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Toscani, Laterza, Bari 1926 – al contributo di Spinelli, il quale, tratteggiando un quadro complessivo dei vari scetticismi antichi, afferma a proposito dell'atteggiamento scettico pirroniano: «un simile atteggiamento filosofico di ricerca ininterrotta e mai conclusa, in ogni caso, non paralizza affatto il pirroniano né gli impedisce di descrivere e comunicare la propria condizione intellettuale ed esistenziale. Ciò è possibile perché anche il pirroniano si richiama, sempre in senso debole e non dogmatico, a un "criterio", che per lui consiste in ciò che appare o *phainomenon* [...]». E. SPINELLI, *L'antico intrecciarsi degli scetticismi*, in *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro e E. Spinelli, Carocci, Roma, 2007, pp.17-38 (qui, p. 36). Rimandiamo inoltre all'istruttiva monografia di Magrin, nella quale si chiarisce il rapporto tra scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico. Segnaliamo anche la monografia di Catapano, in cui viene ripresa e discussa la dicotomia tra «scetticismo urbano» e «rurale» – centrale nel dibattito di fine Novecento (si pensi agli scritti di Frede, Burnyeat e Barnes), secondo cui la prima tipologia include coloro che «non pretendono di dire com'è veramente la realtà nella sua essenza, ma solo come appare», mentre alla seconda appartiene chi «non crede a nulla e dirige la *epochè* indiscriminatamente verso tutte le questioni sollevate». Cfr. S. MAGRIN, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Bibliopolis, Napoli 2003 (qui p. 23); M. CATAPANO, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Adolf M. Hakkert Publishing, Amsterdam 2018 (qui pp. 173-174).



lo scopo di fare dell'uomo il signore della terra, secondo quanto all'uomo era stato promesso dal Dio dell'Antico Testamento.<sup>926</sup>

L'importanza del contributo di Cartesio sta dunque nel garantire la realtà del mondo sensibile mediante il ricorso al calcolo matematico. Se dunque, come avevamo anticipato, il dubbio cartesiano è ben lungi dal negare la realtà del mondo – è anzi, lo ribadiamo, volto a confermarla – egli pone tuttavia le basi di tale impostazione di pensiero. È con Kant, sostiene Löwith, che questo percorso di perdita del mondo trova il suo primo compimento. Ancora infatti «[...] Per Spinoza e Leibniz in discussione non era il prendere le mosse dall'‘io penso’, ma la relazione dell'idea di Dio con la *res cogitans* e la *res extensa*. Solamente con la domanda critica di Kant circa le ‘condizioni di possibilità’ soggettive della conoscenza oggettiva, l'interesse si sposta sull'‘idealismo cartesiano’ [...]. La critica di Kant alla dottrina cartesiana dell'‘Io fa emergere in essa la mancanza della rivoluzione copernicana in direzione di un idealismo ‘trascendentale’, che si differenzia da quello problematico di Cartesio, secondo il quale unicamente la certezza dell'‘Io sono’ risulta indubitabile».<sup>927</sup>

Nella *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare nell'analisi delle idee cosmologiche, questo aspetto emerge con estrema chiarezza. La «chiave per la soluzione della dialettica cosmologica», infatti, risiede nell'«idealismo trascendentale», cioè in quella dottrina per cui «tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono nient'altro che fenomeni, cioè sono semplici rappresentazioni che, così come vengono rappresentate – in quanto esseri estesi o serie di mutamenti –, non hanno al di fuori dei nostri pensieri alcuna esistenza in sé fondata».<sup>928</sup> E poi ancora: «Dunque, gli oggetti dell'esperienza non sono dati *mai in sé stessi*, ma solo nell'esperienza, e fuori di essa non esistono affatto».<sup>929</sup> Se l'analisi delle idee cosmologiche viene condotta tenendo conto di questi assunti, infatti, il conflitto della ragione si risolve semplicemente svelando l'errore di ragionamento – evidentemente dalla prospettiva kantiana – su cui riposa. «Se si considerano le due proposizioni – cioè che il mondo, riguardo alla sua grandezza, è infinito e che il mondo riguardo alla sua grandezza, è finito – come opposte l'una all'altra in modo contraddittorio, vuol dire che si assume il mondo (l'intera serie dei fenomeni) come una cosa in se stessa. [...] Ma se tolgo questa presupposizione o questa apparenza trascendentale, e nego che il mondo sia

---

<sup>926</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 26 [tr. it., cit., p. 27].

<sup>927</sup> Ivi, p. 29 [tr. it., cit., p. 31].

<sup>928</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956, p. 491 [tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 733].

<sup>929</sup> Ivi, p. 493 [tr. it., cit., p. 737].

una cosa in sé stessa, il conflitto contraddittorio di entrambe le affermazioni si trasformerà in un conflitto semplicemente dialettico, e poiché il mondo non esiste affatto in sé [...], non esisterà né come *un tutto in sé infinito*, né come *un tutto in sé finito*»<sup>930</sup>. Ecco dunque che il punto d'approdo del ripiegamento sulla coscienza trascendentale conduce alla negazione stessa della totalità della realtà esterna: il mondo non ha più indipendenza ontologica, sussiste solo in quanto «idea regolativa della ragione».<sup>931</sup> È chiaro in questo senso il paradosso cui conduce la dottrina dell'idealismo trascendentale: il sacrificio della realtà del mondo – e dunque della possibilità della sua esperienza – proprio in nome della sua conoscenza. Il mancato riconoscimento di un tale esito paradossale, secondo Löwith, dipende – come è evidente alla luce di quanto detto – dalla provenienza cristiana della concezione dei rapporti tra i tre elementi della *metaphysica specialis*: solo in virtù del vincolo d'elezione che l'uomo ha con Dio è possibile per lui trascendere una realtà, come quella del mondo, che gli si presenta davanti in ogni istante della sua vita. Detto altrimenti, il portato della tradizione metafisica occidentale ha permesso che l'uomo anteponesse alla datità autonoma della realtà – conoscibile mediante l'esercizio quotidiano dei sensi – l'idea di essa, cioè un prodotto dalla propria ragione.

b) L'idealismo della soggettività, della natura e dello Spirito: Fichte, Schelling e Hegel

«La questione critica di Kant circa il rapporto esistente tra Dio, uomo e mondo si riduce, per l'idealismo dogmatico di Fichte, all'*unica* questione dell'*Io* concepito come l'assoluto o l'incondizionatamente autonomo. La determinazione essenziale dell'*Io*, che deve essere indipendente da ogni esperienza sensibile, consiste nel fatto che l'*Io* è azione [*Tathandlung*] che ha il proprio fondamento esclusivamente in sé stessa e non risulta condizionata da nient'altro».<sup>932</sup>

Con Fichte, spiega Löwith, si compie un ulteriore progresso nel cammino verso la perdita dei riferimenti metafisici, cioè del mondo ma anche di Dio. Egli irrigidisce infatti l'idealismo

<sup>930</sup> Ivi, p. 502 [tr. it., cit., p. 751].

<sup>931</sup> Molto istruttive sono le pagine dedicate a Kant da Marco Russo nella sua monografia. L'autore restituisce un quadro molto chiaro della cosmologia kantiana, di cui ci interessano in particolare le conclusioni: «Senza apocalisse, ma con determinazione Kant porta a termine l'era copernicana, la quale dopo aver smantellato il cosmo antico si trova ora anche a smantellare la cornice ontologica e teologica che sorreggeva l'universo infinito della nuova cosmologia, lasciando uno scheletro di leggi fisiche su cui si distendono di volta in volta i fenomeni percepiti o percepibili secondo la previsione di quelle leggi». M. RUSSO, *Il mondo. Profilo di un'idea*, Mimesis, Milano, 2017, p. 193.

<sup>932</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 66 [tr. it., cit., p. 69].

trascendentale kantiano in un idealismo della soggettività assoluta, dirimendo la contraddizione – messa in evidenza da Jacobi nel passo conclusivo di *Über den transzendentalen Idealismus* – della cosa in sé in direzione di un appiattimento senza riserve sul soggetto agente.<sup>933</sup> La soluzione kantiana delle antinomie della ragione viene infatti ripresa e rafforzata nelle sue conseguenze:

Se si guarda al mondo sensibile dal punto di vista trascendentale, allora certamente tutte queste difficoltà svaniscono; non c'è infatti alcun mondo sussistente di per sé: in tutto ciò che vediamo, vediamo solamente il riflesso della nostra propria attività interiore. [...] Io mi trovo libero da ogni influsso del mondo sensibile, assolutamente attivo in me stesso e per me stesso; quindi come una potenza elevata al di sopra di tutto ciò che è sensibile. Ma questa libertà non è indeterminata; essa ha il suo fine, solo che non lo riceve dall'esterno, ma è essa stessa a porlo. Io stesso e il mio fine necessario costituiamo il sovrasensibile.<sup>934</sup>

A tal proposito, commenta Löwith, «la totalità del mondo di cui si può fare esperienza sensibile risulta determinabile solo negativamente come ciò che non è Io, come 'Non-Io'. Ma non solamente il mondo, bensì anche Dio nel sistema di Fichte non ha alcuna specifica importanza e perciò, nella seconda *Dottrina della scienza*, l'Io assoluto può trasformarsi direttamente in Dio, poiché nell'agire dell'uomo devoto opera in realtà Dio stesso».<sup>935</sup> Ai nostri fini, è particolarmente significativo il fatto che Löwith giudichi corretta l'accusa di nichilismo mossa da Jacobi a Fichte,<sup>936</sup> per quanto, a tal proposito, riteniamo opportuno introdurre una breve considerazione, senza la quale si potrebbe incorrere in alcuni fraintendimenti.

---

<sup>933</sup> Scriveva infatti Jacobi nel 1787: «Dovetti per diversi anni di seguito ricominciare la *Critica della ragione pura* sempre dall'inizio, poiché continuamente mi arrovellavo su ciò: che senza tale presupposto [*Voraussetzung*] non potevo entrare nel sistema, e tuttavia con lo stesso presupposto non vi ci potevo restare». F. H. JACOBI, *Über den transzendentalen Idealismus* in *Werke*, Vol. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, p. 304. Tale presupposto è evidentemente l'esistenza della cosa in sé. Se si assume infatti che il portato della critica della ragione kantiana consiste principalmente nella dimostrazione dell'impossibilità di fare della metafisica una scienza, e dunque nella rinuncia all'indagine del noumeno, limitando le possibilità conoscitive umane alla dimensione fenomenica del reale, allora sarà impossibile decretare la validità di tale acquisizione, in quanto: se vera, non sarà in alcun modo possibile "abbandonare" il noumeno, poiché non vi si è mai nemmeno potuto accedervi; se falsa, allora vorrà dire che si è potuto conoscere il noumeno per definirla tale, e dunque il portato stesso del criticismo perderebbe tutto il suo valore. Con le parole di Ivaldo: «la cosa in sé, che Kant aveva mantenuto nella sua Critica della ragione, aveva uno statuto insieme necessario e impossibile: necessario per entrare in essa, impossibile se si voleva permanervi». M. IVALDO, *Introduzione*, in F. H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, a cura di A. Acerbi, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, p. 20.

<sup>934</sup> J. G. FICHTE, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in *Gesamtausgabe Werke*, I, 5, hrsg von R. Lauth und H. Gliwitzky, F. Fromann Verlag, Stuttgart 1977, p. 349-351 [tr. it. a cura di G. Moretto, *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, pp. 76-78].

<sup>935</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 67 [tr. it., cit., p. 69].

<sup>936</sup> «[...] Friedrich Heinrich Jacobi ha chiamato giustamente 'nichilismo' il suo idealismo, in quanto Fichte annienta coscientemente tutto ciò che il mondo è». Ivi, p. 70 [tr. it., cit., p. 73].

L'accusa di Jacobi, avvenuta in seguito alla pubblicazione del 1794 della prima *Wissenschaftslehre*, si inserisce nel cosiddetto *Atheismusstreit*, vale a dire la disputa circa l'ateismo o non ateismo della dottrina fichtiana. Ora, il nichilismo di cui Jacobi accusa Fichte – accusa che, ribadiamo, Löwith ritiene corretta – muove dall'assunto secondo il quale la fondazione della realtà tutta, Dio compreso, dipende dall'Io, cioè dalla coscienza di sé che deduce da sé stessa ciò che è altro da sé. Secondo Jacobi, tuttavia, questa riconduzione della realtà all'Io produce un cortocircuito logico per cui in ultima istanza anche l'Io finirebbe per non avere consistenza ontologica. Detto altrimenti: la certezza dell'esistenza di ciò che è fuori di sé, della realtà terrena e ultraterrena, non può avere per Jacobi una fondazione unicamente razionale, poiché la logica non può uscire da sé stessa. Perché si attivi, essa deve entrare in contatto – mediante la percezione [*Wahrnehmung*] e l'intuizione [*Ahndung*] – con la verità assoluta, cioè Dio, e solo allora potrà rientrare in sé stessa. «Non c'è ragione dove manca l'indicazione del vero. Questa indicazione, cioè la spinta a considerare quale proprio oggetto, quale ultimo termine di ogni desiderio di conoscenza, il vero, che le appare soltanto nel presentimento [*Ahndung*], costituisce l'essenza della ragione. Essa è diretta esclusivamente a quanto è nascosto sotto i fenomeni: al loro significato, all'essere che offre di sé solo un'apparenza, ma che deve pur trasparire nei fenomeni, se questi non debbono essere dei fantasmi in sé, dei fenomeni del nulla»<sup>937</sup>. Si capisce pertanto che l'accusa di Jacobi è volta a sostenere l'ateismo di Fichte, il quale, negando di fatto l'indipendenza ontologica di Dio, professa una dottrina insostenibile secondo l'ortodossia cristiana. Fichte invece, per parte sua, riteneva che la filosofia dovesse elevarsi sopra il volgare dogmatismo, e aspirare a una conoscenza del divino che solo mediante la ragione dialettica si sarebbe potuta garantire indubitabilmente: questa stessa «fede filosofica» coincideva con *La missione del dotto*.

Queste considerazioni ci servono a chiarire che la prospettiva dalla quale Löwith accusa di nichilismo Fichte è antitetica a quella di Jacobi, per quanto l'esito risulti il medesimo. Per Jacobi il nichilismo di Fichte è la prova definitiva del suo ateismo, per Löwith della sua provenienza cristiana.<sup>938</sup> Se si tiene conto infatti di quanto detto finora, l'idealismo fichtiano risulta chiaramente in linea con la tradizione metafisica post-cristiana, sugli sviluppi successivi della quale esercitò a sua volta un notevole influsso. Scrive infatti Löwith: «Anche Schelling e Hegel subirono il fascino della *Dottrina della scienza*, prima di liberarsi dall'idealismo della

---

<sup>937</sup> F. H. JACOBI, *Jacobi an Fichte*, in *Werke*, Bd. III, hrsg von F. Roth und F. Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, pp. 32-33 [tr. it., cit., p. 132].

<sup>938</sup> Del fatto che il germe dell'ateismo sia per Löwith insito nel cristianesimo stesso abbiamo già parlato e in questo momento non vi sarebbe modo di tornarci.

soggettività; la denominazione ‘idealismo tedesco’ usata per tutti relega nell’ombra la loro svolta decisa contro la soggettività concepita quale principio assoluto. Il vero Assoluto, l’Uno e il Tutto era, per Schelling, una ‘Natura’ prima che fa riferimento alla natura di Dio, e per Hegel lo ‘Spirito’, che come assoluto è la stessa cosa di Dio, in quanto pensa e conosce sé stesso». <sup>939</sup>

Circa la considerazione che Löwith ha di Schelling, anche in questo testo riemerge con nettezza l’idea che sì, nella propria opera – specialmente nell’ultima parte – Schelling ha riconosciuto un’importanza alla natura assolutamente maggiore rispetto ai suoi contemporanei, eppure, «per quanto poco l’ultimo Schelling condivida il punto di partenza di Fichte e per quanto rifiuti il suo moralismo, pure anche lui rimane pur sempre un filosofo trascendentale post-cristiano». <sup>940</sup> Ora, queste considerazioni su Schelling ci aiutano a chiarire di riflesso la questione, centrale nell’ultimo Löwith, dell’ontologia naturalistica di segno non trascendentale. In Schelling, infatti, scrive Löwith, «il mondo della natura non è la realtà prima e ultima, assolutamente autonoma. Esso è in relazione con la natura di Dio, la quale è ‘libertà di essere’. La natura non è già essa stessa l’ultimo principio, essa *ha* un principio che le è anteriore a partire dal quale essa può essere costruita». <sup>941</sup> La natura, detto altrimenti, non ha in sé stessa la propria autonomia ontologica, può essere compresa solo nel quadro di un’impostazione di pensiero trascendentale, in cui la sua condizione di possibilità è da ricondurre in Dio. Schelling rimane in questo modo interamente confinato nella tradizione cristiana, poiché ha bisogno di una *Hinterwelt* – per dirla con Nietzsche – per giustificare la realtà del mondo che ha davanti agli occhi. «Solamente il cristianesimo ha liberato l’uomo da questo mondo e reso possibile la redenzione da esso. A partire dal cristianesimo il mondo non rappresenta più un *essere*, bensì solo una *situazione* [Zustand] che può mutare; la forma dominante che il mondo assume nella successione dei tempi è, secondo l’espressione del Nuovo Testamento, una ‘scena’ [Schema] (1 Corinzi 7, 31)». <sup>942</sup> In conclusione, per Schelling, «per quanto possa essere sbagliato continuare a seguire la concezione moderna, cartesiana dell’uomo e del mondo, invece di ricollegarsi a quella antica e arcaica, non ci si può tuttavia arrestare neppure a quest’ultima, giacché l’abisso della natura non fonda la libera essenza di Dio e dell’uomo fatto a sua immagine». <sup>943</sup>

---

<sup>939</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 74 [tr. it., cit., p. 77].

<sup>940</sup> Ivi, p. 79 [tr. it. cit., p. 83].

<sup>941</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>942</sup> Ivi, p. 80 [tr. it., cit., p. 84].

<sup>943</sup> Ivi, p. 81 [tr. it., cit., p. 85].

Non solo Schelling si era espresso contro la dottrina cartesiana, anche Hegel, già in età giovanile, aveva manifestato l'intenzione di superare il dualismo cartesiano in nome di quell'unità degli opposti che avrebbe rivestito il ruolo cardine del suo pensiero.<sup>944</sup> Tale critica del cartesianesimo, precisa Löwith, «viene solo apparentemente contraddetta dalla positiva valutazione di Cartesio contenuta nelle posteriori lezioni sulla storia della filosofia; secondo Hegel, infatti, il significato del principio, fondato da Cartesio, della soggettività autocosciente consiste non nel fatto che la 'sostanza' è *solamente* 'soggetto'; bensì nel fatto che essa è 'anche' soggetto: soggettività sostanziale che si produce in quanto spirito per un *mondo* dello spirito e della libertà».<sup>945</sup> Come Schelling, dunque, anche Hegel, chiarisce Löwith, resta confinato sia nel solco della tradizione cristiana che in quello della filosofia dell'autocoscienza cartesiana. La critica del dualismo cartesiano ha infatti la finalità di approfondire nelle sue possibilità ultime la dottrina dell'autocoscienza come fondamento della realtà, la quale non si identifica più con l'*ego cogito*, né con l'Io fichtiano, ma con lo Spirito come tale.

Il fulcro di questa unità – e conseguentemente della filosofia della religione di Hegel – è contenuto nella dottrina dell'incarnazione di Dio: «Dal momento che Dio si è rivelato in un singolo uomo storico, è diventato palese l'immane paradosso che non solo Gesù Cristo, ma l'uomo in generale ha una natura divina, che natura divina e natura umana nella loro essenza sono identiche: un'identità dialettica, in cui Dio trova nell'uomo la propria autocoscienza. Hegel, se si considera che egli traduce le proprie rappresentazioni religiose nel concetto, è 'ateo' tanto poco quanto lo erano Kant, Fichte e Schelling, oppure lo è allo stesso modo di costoro per il fatto che egli non crede in Dio, ma pensa Dio».<sup>946</sup> Hegel, in questo modo, riesce a conciliare la dialettica del rapporto tra finito e infinito senza scadere nel panteismo. Dio, infatti, inteso come Spirito e autocoscienza, si riflette nell'uomo, ma non nella natura, che è per definizione l'altro della ragione. «Per la filosofia hegeliana dello spirito assoluto, il mondo della natura è senza spirito, qualcosa di 'casuale, caduco', in sé e per sé un 'nulla', 'un aggregato di finitezze'. Supposto che l'orbe terrestre, in un'immane catastrofe, andasse in rovina, neppure un simile

---

<sup>944</sup> Löwith cita in proposito un interessante scritto del 1802, *Über das Wesen des philosophischen Kritik*, in cui Hegel aveva affermato: «Contro la filosofia cartesiana [...], che in forma filosofica ha dato espressione al dualismo che si afferma universalmente nella civiltà della storia moderna del nostro mondo nord-occidentale, – un dualismo del quale, in quanto tramonto di tutta la vita antica, tanto più il silenzioso mutamento della vita pubblica delle persone, quanto le più chiassose rivoluzioni politiche e religiose, in genere costituiscono soltanto apparenze esterne di diverso colore – contro la filosofia cartesiana, come contro l'universale civiltà che essa porta alla luce, ogni aspetto della natura vivente, quindi anche la filosofia, doveva cercare una via di salvezza [...]». G. W. F. HEGEL, *Über das Wesen des philosophischen Kritik*, in *Gesammelte Werke, Bd. IV*, hrsg von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, p. 126. La traduzione italiana usata è quella di Franceschelli, presente in *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 91.

<sup>945</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 88 [tr. it., cit., p. 92].

<sup>946</sup> Ivi, p. 90 [tr. it., cit., p. 94].

fatto potrebbe scuotere lo spirito libero e superiore al mondo dell'uomo cristiano. In sé stesso, infatti, il mondo non possiede alcun vero, eterno essere. La 'nullità del mondo' costituisce precisamente il 'punto di partenza dell'elevazione a Dio'». <sup>947</sup>

### c) Considerazioni sulla natura in Feuerbach e Marx

Tenendo fermo il tema del rapporto tra Dio, uomo e mondo in età moderna, le figure di Feuerbach e Marx costituiscono un momento di frattura – su cui ci siamo ampiamente soffermati nel corso di questa ricerca – dal quale scaturiscono due direttrici distinte. Se infatti entrambi sviluppano le proprie riflessioni in antitesi al principio idealistico dell'identità di pensiero ed essere, rovesciando la «teologia filosofica» di Hegel in antropologia filosofica – intesa qui come pensiero che pone al centro l'uomo –, le concezioni della natura che i due autori elaborano divergono notevolmente e rispetto a questioni decisive. Poiché tuttavia questa differenza, che a nostro avviso è fondamentale, non emerge con la dovuta chiarezza in *Gott, Mensch und Welt*, per sviluppare questo confronto ci serviremo di altri saggi minori contemporanei. <sup>948</sup>

Per Feuerbach «si tratta di fare dell'uomo l'oggetto della filosofia e della filosofia l'oggetto dell'umanità. In questo Marx lo ha seguito, sebbene egli concepisse l'uomo non come Io di un Tu, ossia come una persona privata borghese, bensì come ente generico sociale [*soziales Gattungswesen*]». <sup>949</sup> Da questa distinzione fondamentale deriva anche la differente concezione che i due autori sviluppano del rapporto tra uomo e natura, sebbene in questo scritto ciò non emerga in modo particolarmente chiaro. «Comune a entrambi è il non occuparsi più di Dio e

---

<sup>947</sup> Ivi, p. 92 [tr. it., cit. pp. 95-96]. Si veda in proposito anche K. LÖWITZ, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in *SS V*, pp. 116-166 (in particolare pp. 156-166) [tr. it. a cura di E. Tota, *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Bari 1976, pp. 5-69 (in particolare pp. 55-69)].

<sup>948</sup> In particolare, terremo in considerazione il saggio *Ludwig Feuerbach*, scritto nel 1960 come introduzione al primo volume delle *Sämtliche Werke* di Feuerbach (a cura di W. Bolin e F. Jodl, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1960) e riapparso, leggermente ridotto, come postfazione a *Ludwig Feuerbach, Kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966 (noi faremo riferimento a K. LÖWITZ, *Ludwig Feuerbach*, in *SS V*, pp. 94-115); e al saggio del 1966, già citato, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*.

<sup>949</sup> K. LÖWITZ, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 105 [tr. it., cit., p. 109].

dell'anima immortale dell'uomo, e neppure del mondo esterno della natura, ma esclusivamente dell'uomo in carne e ossa e che produce, nonché del suo mondo storico-sociale. La riduzione del rapporto tra Dio, uomo e mondo alla relazione tra uomo e mondo ha il proprio fondamento nella caduta della dottrina biblica della creazione».<sup>950</sup> Su queste considerazioni ci si deve soffermare. Tenendo conto della panoramica complessiva offerta da Löwith degli sviluppi del pensiero cristiano e post-cristiano, «la caduta della dottrina biblica della creazione» è *conditio sine qua non* perché si possa tornare a riferirsi al mondo in quanto tale: alla maniera greca – dunque secondo una modalità pre-cristiana –, ma anche alla maniera orientale, altrettanto estranea all'idea di un Dio creatore. Feuerbach e Marx, invece, pur partendo da questo assunto decisivo, non sviluppano una filosofia della natura, ma un'antropologia. Anziché estendere il loro interesse alla *Welt*, i due pensatori restano confinati alla *Menschenwelt*.

Alla luce di quanto detto, questi sviluppi sono facilmente comprensibili attraverso la logica della secolarizzazione: Feuerbach e Marx non tornano al paganesimo, ma restano in tutto e per tutto dei pensatori cristiani senza Dio. Ciò che resta loro non è il mondo, ma unicamente l'uomo, privato dei suoi riferimenti metafisici. Se questo è vero, si deve però anche tenere conto del fatto che – al netto della prospettiva moderno-antropocentrica che li accomuna – la natura in quanto tale ha per i due autori uno statuto profondamente diverso. Scrive infatti Löwith che «ciò che interessa a Marx di una mela non è che essa provenga per natura dagli alberi da frutto, ma che questo prodotto di natura in un periodo determinato, in ragione di determinati rapporti economici, venne importato in Europa e qui scambiato per denaro in quanto merce. Che poi anche l'uomo che produce storicamente non sia un *homunculus* fattosi da sé, ma un prodotto della natura, come tutti gli esseri viventi, è un aspetto di scarso interesse per un pensiero del genere, totalmente storico, la cui verità è l'autoproduzione del mondo storico mediante il lavoro trasformatore».<sup>951</sup> Per Feuerbach le cose non stanno invece propriamente così. La critica stessa che Feuerbach mosse a Hegel – critica che ebbe una storia degli effetti notevolissima<sup>952</sup> –, non

---

<sup>950</sup> Ibidem [tr. it., cit., p. 110].

<sup>951</sup> K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, cit., p. 191.

<sup>952</sup> Si pensi alle note parole di Engels: «Allora apparve l'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione, rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo. La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia; essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure prodotti della natura; oltre alla natura e agli uomini non esiste nulla, e gli esseri più elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere. L'incanto era rotto; il 'sistema' era spezzato e gettato in un canto; la contraddizione era rimossa, in quanto esistente soltanto nell'immaginazione. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani». F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Marx-Engels Werke, Bd. 21 (MEW)*, cit., p. 272 [tr. it., a cura di P. Togliatti, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori riuniti, Roma 1976, pp. 27-28].



sarebbe stata possibile se egli non fosse uscito dallo «Zauberkreis»<sup>953</sup> del sistema hegeliano, cioè dalla filosofia dell'autocoscienza, incapace di spezzare le catene della propria autoreferenzialità. Per quanto in *Gott, Mensch und Welt* questo punto sia difficile da cogliere, in quegli anni Löwith lo aveva ben chiaro. Scrive infatti in *Ludwig Feuerbach* che per il pensatore bavarese:

La filosofia si trova ora in uno stadio di necessaria «auto-disillusione». L'illusione in cui si è trovata finora è stata quella dell'autosufficienza del pensiero: per cui il pensiero poteva fondare sé stesso, mentre la natura – del mondo come dell'uomo – poteva essere posta solo attraverso lo Spirito in quanto tale. Il presupposto antropologico di questo «idealismo» o «spiritualismo» era la condizione d'esistenza isolata del pensatore in quanto pensatore. Anche Hegel, nonostante tutto il superamento degli opposti, era un idealista estremo; la sua «identità assoluta» era in verità un'«assoluta unilateralità», chiaramente dal lato del pensiero autocosciente. L'idealista assume, in considerazione dell'«io sono» come «io penso», il co-mondo [*Mitwelt*] e l'ambiente [*Umwelt*], ma in generale il mondo [*Welt*], come il mero «altro» di sé stesso, come un «alter ego», in cui tutto il peso è spostato sull'*ego*. Interpretando Hegel l'altro, cioè ciò che io non sono, come la sua «propria» alterità, non riconosce la specifica indipendenza della natura e del co-uomo [*Mitmensch*]. Poiché egli filosofa sotto il presupposto del punto di vista della filosofia autocosciente, non riconosce il cominciamento, o il principio, non filosofico della filosofia. La filosofia hegeliana va così incontro alla medesima critica cui va incontro tutta la filosofia moderna da Descartes in poi: la critica di una frattura immediata con l'intuizione sensibile, cioè con il presupposto *immediato* della filosofia.<sup>954</sup>

Ai fini della nostra ricerca è molto importante fissare che – a differenza della filosofia di Marx – la dottrina feuerbachiana, a partire dalla valorizzazione della *Sinnlichkeit* e della *Unmittelbarkeit*, contenga in sé stessa la possibilità di uno sviluppo naturalistico, nonostante l'esito di fatto antropocentrico. Queste considerazioni saranno riprese in seguito,<sup>955</sup> per ora, proseguendo l'analisi di *Gott, Mensch und Welt*, ci dedicheremo all'analisi del rapporto tra uomo e mondo in Husserl e Heidegger, condotta qui in rapporto al modo in cui questi autori si confrontano con la dottrina cartesiana.

---

<sup>953</sup> K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, cit., p. 194.

<sup>954</sup> K. LÖWITH, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 100-101.

<sup>955</sup> Cfr. *Infra*, § 3.3.2.

#### d) Il rapporto di Husserl e Heidegger con la dottrina cartesiana

Il problema che a nostro giudizio si trova al centro di questo paragrafo dedicato da Löwith all'«appropriazione della riflessione cartesiana» da parte di Husserl è quello del reciproco rapporto d'appartenenza tra uomo e mondo. Detto altrimenti, del fondamento comune che permette la conoscenza del mondo da parte dell'uomo e ne garantisce la validità.

A differenza del *bon sens* di Cartesio, che era convinto che la scienza della natura e la medicina avessero il compito di rendere l'uomo signore delle forze elementari del mondo e del proprio corpo, ma non ha mai messo in dubbio che queste forze del mondo della natura avessero un'esistenza indipendente dalla sua pensante coscienza del mondo, Husserl identifica «essere» con «validità» e «senso» del mondo. [...] In che modo, tuttavia, essi appartengono l'uno all'altro? Appartiene il mondo realmente esistente alla nostra coscienza del mondo, oppure questa appartiene a quello? E come potrebbe essere fondata la loro appartenenza reciproca, se essi non hanno più alcun fondamento comune, capace di conservarli e tenerli uniti, né in un Dio che crea e conserva il mondo e l'uomo, né in un ordine naturale del mondo stesso?<sup>956</sup>

Principalmente, ancora come alla fine degli anni '20, la critica di Löwith a Husserl si rivolge alla riduzione trascendentale, che a sua volta, per Husserl, costituiva lo sviluppo più fecondo e necessario, «la forma definitiva»<sup>957</sup> della dottrina cartesiana. Husserl condivideva infatti con Cartesio l'idea che «ciò che occorre fare era una nuova fondazione della filosofia concepita come scienza universale che muove da un fondamento assoluto, razionale».<sup>958</sup> Il suo sviluppo della dottrina cartesiana si muove però unicamente intorno al problema della *res cogitans*, cioè della coscienza, abbandonando di fatto sia il problema dell'esistenza di Dio che quello

---

<sup>956</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., pp. 35-36 [tr. it., cit., pp. 37-38]. A supporto di questa lettura, Löwith cita dalle *Pariser Vorträge* di Husserl: «Ogni senso concepibile, ogni essere concepibile, che sia detto trascendente o immanente, ricade nell'ambito della soggettività trascendentale. Un al-di-fuori di questo campo è una contraddizione. [...] Voler pensare l'universo del vero essere come qualcosa di esterno all'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile, [...] attraverso una normatività rigida, è un *nonsense*. Entrambi si coappartengono essenzialmente, e ciò che si coappartiene essenzialmente è anche uno dal punto di vista concreto, è un uno nell'assoluta concrezione: quella della soggettività trascendentale». E. HUSSERL, *Pariser Vorträge*, in *Gesammelte Werke, Bd. 1*, hrsg von S. Strasser, Nijhoff, Haag 1950, pp. 32-33 [tr. it., *Le conferenze di Parigi, Meditazioni cartesiane*, a cura di D. d'Angelo, Bompiani, Milano 2020, pp. 97-99].

<sup>957</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., pp. 31 [tr. it., cit., pp. 33].

<sup>958</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

dell'immortalità dell'anima. Testimonianza paradigmatica di ciò è per Löwith il significato che Husserl attribuisce al motto delfico «conosci te stesso», nuovo sia rispetto al pensiero classico che al pensiero cristiano. Scrive infatti Löwith che il significato antico del motto doveva suonare in questo modo: «riconosci che tu, in quanto uomo, sei solo un mortale, a differenza degli dèi che sono immortali e del mondo celeste che compie le sue rivoluzioni in eterno»<sup>959</sup>; mentre per il pensiero cristiano – e dunque ancora in Cartesio – esso indicava «l'autoriflessione [...] sulla relazione dell'anima umana con Dio».<sup>960</sup> Con Husserl invece, nonostante il richiamo ad Agostino che si legge alla fine delle *Cartesianische Meditationen*, esso indica «la realizzazione dell'autocoscienza quale 'fonte originaria di ogni effettiva conoscenza' e in vista di una 'dottrina della scienza fondata in modo radicale'. Il *reditus in se ipsum* si è trasformato nella riduzione fenomenologico-trascendentale e l'interiorità dell'anima nell'«autoriflessione dello scienziato»».<sup>961</sup>

Nell'interpretazione di Löwith, tuttavia, la radicalizzazione operata da Husserl rispetto ad Agostino e Cartesio, con la quale egli compie l'ingresso nella «genuina [*echte*] filosofia trascendentale»<sup>962</sup>, costituisce a un tempo anche la rinuncia al contatto col mondo: «il soggetto trascendentale dell'*ego* che medita si presenta effettivamente come l'ultimo presupposto di tutto ciò che in generale esiste, solamente se esso non rappresenta più in alcun modo un 'frammento residuo del mondo', e neppure un 'uomo', bensì un *ego* puro, nel quale tanto il mondo che l'uomo ottengono originariamente il senso del loro essere».<sup>963</sup> Il tentativo di Cartesio di individuare nella ghiandola pineale il punto di contatto tra il corpo e l'anima viene da Husserl vanificato introducendo la distinzione tra l'atteggiamento naturale e quello trascendentale – che significativamente Löwith definisce anche «diretto», in riferimento al primo, e «riflesso» a proposito di quello fenomenologico. «Con la rinuncia a una simile fondazione della peculiarità dell'io puro a partire dalla purezza immateriale dell'anima, la differenza come pure l'unione tra *ego* puro e uomo in carne e ossa diventano un enigma insolubile. In Husserl esso sembra trovare un'apparente soluzione nel fatto che egli illustra due 'atteggiamenti', uno naturale o diretto e uno trascendentale o riflesso, cosicché l'io, a seconda dell'atteggiamento scelto, si mostra o come uomo psicologico o come io trascendentale. Ma un atteggiamento differente come potrebbe trovare il collegamento fattuale e l'unità dell'uno con l'altro? E una 'scissione

<sup>959</sup> Ivi, pp. 93-94 [tr. it., cit., pp. 97-98].

<sup>960</sup> Ivi, p. 32 [tr. it., cit., p. 34].

<sup>961</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>962</sup> E. HUSSERL, *Pariser Vorträge*, cit., p. 10 [tr. it., cit., p. 53].

<sup>963</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., pp. 33 [tr. it., cit., pp. 35-36].

dell'io' tra un 'Io ingenuamente interessato' e uno, in senso fenomenologico, 'spettatore disinteressato', come potrebbe rendere possibile la costituzione di quello mediante questo? In che modo l'io puro trascendentale potrebbe costituire l'io fisico e psichico, se esso è del tutto diverso dall'io costituito? Che cosa significa dunque 'costituzione [*Konstitution*]?' Una difficoltà identica a questa relativa alla duplicità dell'io si presenta in riferimento alla costituzione del mondo, qualora questo risulti costituito mediante le prestazioni della coscienza non solo per quanto riguarda il *sensu* del suo essere e la sua 'validità', bensì anche in quanto 'questo' mondo 'effettivamente esistente'». <sup>964</sup>

Ai nostri fini è particolarmente interessante notare come Löwith critichi Husserl proprio rispetto al suo stesso proposito, quello cioè di arrivare alle «cose stesse». La riduzione trascendentale, infatti, lungi dal toccare – sarebbe più corretto dire vedere – il mondo in quanto tale, produce un cortocircuito per cui l'unico mondo che lascia sussistere è quello che costituisce e che, paradossalmente, resta accessibile solo nell'atteggiamento naturale:

L'auto-conoscenza, conformemente al carattere di dominio e di operazione degli atti della coscienza pura che costituiscono il mondo, tende fin dal principio all'auto-responsabilità, nel senso che essa non si lascia dare nulla, mettendo piuttosto in questione, per poterlo fondare da sé ed esserne responsabile, tutto ciò che è già dato sulla base di una fiducia ingenua nel mondo, la quale si limita solamente ad adattarsi a quest'ultimo senza adeguata riflessione, finendo così per «perdere il mondo». <sup>965</sup>

Per Löwith, anche lo Heidegger di *Sein und Zeit* si pone sulla scia di Husserl, il quale radicalizza e, in certo modo, tradisce Cartesio. «A modo suo, Heidegger ha sviluppato ulteriormente la dottrina husserliana della costituzione del mondo, definendo l'intenzionalità della coscienza, cioè la correlazione di *cogito* e *cogitatum*, più concretamente come 'essere-nel-mondo' dell'esserci esistente. Anche per lui l'idea di qualcosa 'al di fuori' sarebbe un controsenso, ma non perché egli riduca ogni essere pensabile a una soggettività trascendentale, bensì perché l'esserci è già da sempre superiore al mondo e lo trascende». <sup>966</sup> Se su queste considerazioni critiche di Löwith ci siamo ampiamente soffermati, il discorso relativo al rapporto di Heidegger con Cartesio – qui ben circoscritto – ci pare meritevole d'analisi.

---

<sup>964</sup> Ivi, p. 34 [tr. it., cit., p. 36].

<sup>965</sup> Ivi, p. 32 [tr. it., cit., p. 34].

<sup>966</sup> Ivi, p. 36 [tr. it., cit., p. 38].

In conformità alla mancanza di Dio e all'indifferenza nei riguardi dell'immortalità dell'anima, la critica di Heidegger all'ontologia cartesiana si limita al problema del senso in cui Cartesio parla di «mondo» e «Io sono». Il risultato della sua analisi critica è che Cartesio definisce in maniera non adeguata il modo di essere del mondo e dell'esserci umano, vale a dire come semplice, permanente «essere presente», a differenza della determinazione heideggeriana del mondo quale «in-vista-di» concernente un'esistenza [*Existenz*] che si riferisce a sé stessa, la cui essenza non è in alcun modo un'essentia, bensì nudo, fattuale esser-ci. Così Heidegger radicalizza la critica di Husserl alla *substantia cogitans*, sebbene non nel senso di una soggettività trascendentale, bensì guardando alla fatticità: al fatto *che* io in generale ci sono e sono gettato nell'esistenza e ho «da essere» a livello mondano.<sup>967</sup>

A scontrarsi sono dunque due prospettive antitetiche da questo punto di vista, per quanto l'una sia – al netto dei numerosi sviluppi storico-teoretici che portano dall'autocoscienza cartesiana all'Esserci heideggeriano – figlia dell'altra. È ancora una volta rispetto alla questione cosmologica che si coglie la distanza tra i due autori. «Lo scritto *Il mondo*, non pubblicato e rielaborato in parte ne *I principi della filosofia*, non si propone certo di mostrare in che modo il mondo sia qui 'innanzitutto e per lo più' in rapporto al nostro quotidiano esserci – Cartesio direbbe: considerato 'da un punto di vista morale' –, ma vuole mostrare come il mondo risulti costituito dal punto di vista della conoscenza teorica, vale a dire come esso è obiettivamente o in sé stesso».<sup>968</sup> Dalla prospettiva di Heidegger, dunque, Cartesio resta ancorato al modo di concepire l'essere in termini di semplice presenzialità, trascurando del tutto il «fenomeno del mondo».

Ciò che ci interessa sottolineare di questa sezione dell'opera, è che per Löwith il discorso di Heidegger muove da presupposti rovesciati, ed è pertanto da rovesciare a sua volta. Scrive infatti Löwith in nota, riferendosi al § 7 di *Sein und Zeit*: «Fenomeno nel 'senso più caratteristico' indica per Heidegger non ciò che si manifesta, bensì proprio ciò che *non* si manifesta, ossia l'«essere» in contrapposizione ad ogni ente. Riguardo al mondo della natura ciò significa: il fenomeno-mondo è la mondità del mondo, in contrapposizione a ogni ente intramondano, comprese le cose naturali. La natura delle cose naturali, per Heidegger, non costituisce alcun possibile punto di partenza e alcun tema primario della domanda ontologica sul mondo».<sup>969</sup> Dal punto di vista di Löwith, dunque, il problema di Heidegger, seppure in modo

---

<sup>967</sup> Ivi, pp. 37-38 [tr. it., cit., p. 40].

<sup>968</sup> Ivi, p. 39 [tr. it. cit., p. 41].

<sup>969</sup> Ivi, p. 38, n 17 [tr. it. cit., p. 40, n. 17].

diverso rispetto a Husserl, sta nel fatto che la sua fenomenologia è tutt'altro che incentrata su ciò che si manifesta, concentrandosi paradossalmente proprio su ciò che *non* si manifesta affatto. Ne consegue che al contrario, Cartesio, pur sancendo di fatto l'inizio della filosofia dell'autocoscienza, considera il mondo ancora nella sua indipendenza ontologica rispetto alla soggettività, almeno nei termini in cui tanto l'uomo quanto il mondo restano creature di Dio.

Chi, dunque, salta il mondo a piè pari? Lo studioso di scienze naturali Cartesio, oppure l'ex teologo Heidegger che del mondo fa valere soltanto gli aspetti che si lasciano riferire alla nostra situazione emotiva, all'angoscia e alla cura? Chi dei due «demonifica» il mondo? Cartesio, che, da naturalista, prende le mosse dalla consistenza di un mondo che rimane stabile, ancorché concepito come creato, o Heidegger che vorrebbe spiegare il mondo della natura a partire dalla perdita del suo legame col nostro ambiente? (*Essere e tempo* § 24). Se, per ipotesi, il «caso limite» dell'ente intramondano semplicemente presente, la «natura», non fosse la categoria più povera e infima in rapporto al mezzo semplicemente utilizzabile e agli esistenziali, allora la presenza, da tempo immemorabile, del mondo della natura sarebbe la categoria suprema, più ricca e fondamentale per ogni riflessione sulla totalità di ciò che esiste. Giacché, senza la sussistenza di un mondo vivente, non potrebbe darsi neppure alcun essere umano e-sistente e che si prende cura di sé stesso e della propria possibilità di «essere-un-tutto».<sup>970</sup>

#### e) I limiti di Nietzsche e la «metafisica fisica» di Spinoza

Dopo aver esaminato l'evoluzione della metafisica della soggettività che da Cartesio conduce a Heidegger e Husserl – evoluzione che, si è visto, per Löwith porta a compimento la «*Entweltlichung der Welt*» – è bene prendere in considerazione due pensatori che, a giudizio di Löwith – sebbene ciascuno a suo modo e con le relative complicazioni – si sono posti in termini alternativi rispetto a questo percorso.

Ancora una volta, Löwith considera Nietzsche un interlocutore privilegiato cui rivolgersi tra coloro che, all'interno di questa tradizione, hanno tentato di «riguadagnare il mondo». Anche in questo caso, tuttavia, il confronto con Nietzsche risulta attraversato dalle tante perplessità che Löwith ha sempre nutrito – e mai celato – nei confronti della sua dottrina. È vero, sì, che

---

<sup>970</sup> Ivi, p. 40 [tr. it., cit., pp. 42-43].

«il tentativo di Nietzsche di ‘ri-fidanzamento’ col mondo rappresenta, al culmine della modernità, una ripresa della certezza antica del mondo»<sup>971</sup>, e tuttavia tale tentativo resta ancora gravato dall’eredità teologica e, conseguentemente, dalla metafisica della soggettività, nella quale Nietzsche – al netto di tutto – ricade.

Per quanto Nietzsche si proponga di assegnare alla «volontà di potenza» un significato mondano e di non limitarla al volere dell’uomo, altrettanto poco ci si può ingannare sul fatto che la concezione del «carattere complessivo della vita» nei termini di «volontà di potenza» scaturisca da un’esperienza storicamente determinata, così come sul fatto che la dottrina dell’eterno ritorno presenti, accanto a quello cosmologico, un aspetto antropologico e morale, che rende impossibile concepire tale dottrina come un qualcosa di unitario e di coerente. Che l’idea della volontà, che pone a sé stessa dei fini e preferisce volere il nulla piuttosto che non volere, si riveli inadeguata a definire il movimento circolare e senza scopo del cosmo, risulta già dal fatto che lo stesso Nietzsche, in entrambe le stesure, quasi ritratta mediante un «se non» la definizione del movimento cosmico attraverso la parola «volontà», giacché solo impropriamente si può affermare che un movimento circolare abbia un «fine» e che un anello possieda la buona «volontà» di sé stesso.<sup>972</sup>

Stante la contraddizione tra libertà del volere e necessità del ritorno, sulla quale ci siamo già intrattenuti, all’interno di questo contesto specifico il discorso di Löwith tende a valorizzare maggiormente l’elemento della volontà, che costituisce a tutti gli effetti il principale vincolo tra Nietzsche e la tradizione cristiana. «Il modello decisivo di tutta la metafisica del volere è però la teologia cristiana con la sua escatologia, che concepisce il mondo presupponendo una volontà divina che lo ha creato per l’uomo in vista di un fine ultimo».<sup>973</sup> Nel caso di Nietzsche, l’orizzonte escatologico viene a mancare, così come in generale tutta l’impalcatura teorica cristiana, lasciando però sussistere una volontà che non ha più direzione o scopo.

In forma mutata, la teologia del volere che desidera, ama e si conserva fino alla metafisica della volontà di Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, il quale in verità compie il proprio esperimento in un mondo divenuto senza Dio, ma tiene fermo alla determinazione dell’uomo e del mondo a partire dalla volontà, sebbene alla volontà cosmica sottragga l’essere orientata verso un fine e uno scopo, per poter affermare così il ciclo autosufficiente

---

<sup>971</sup> Ivi, p. 124 [tr. it., cit., p. 128].

<sup>972</sup> Ivi, pp. 131-132 [tr. it., cit., p. 135].

<sup>973</sup> Ivi, p. 132 [*Ibidem*].

del mondo. Anche Nietzsche però non può più porre la domanda sul mondo al modo dei Greci, ossia prescindendo dal ri-piegamento su se stesso e muovendo semplicemente dalla visione del cosmo. Tra i tanti scritti greci «*Sul mondo*» quale avrebbe mai sollevato la questione anti-cristiana: «Sapete dunque cos'è *per me* 'il mondo'», allo scopo di riconquistare il mondo come il «proprio» mondo, e quale avrebbe ancora aggiunto a questa domanda egocentrica l'altra: «E che cosa voglio *io*, quando voglio – *questo* mondo?». Nietzsche pensa così tanto a partire dal punto di vista di un volere liberatosi da Dio, che egli poi conseguentemente non riconosce alcun fine e scopo, alcun volere e senso, al mondo, che sempre di nuovo vuole sé stesso.<sup>974</sup>

In queste pagine il giudizio di Löwith sull'opera di Nietzsche trova forse il suo approdo finale. La riconquista del mondo resta il maggiore punto di forza della filosofia nietzschiana, il centro di gravità intorno al quale ruota la dottrina dell'eterno ritorno e quella della volontà di potenza; ciò che tiene insieme l'immagine del fanciullo dimentico della storia e quella del superuomo capace di sopportare il nichilismo derivante dalla morte di Dio. Il punto di debolezza, però, che è insieme lo scoglio che ha sempre impedito a Löwith di lasciarsi sedurre dalla dottrina di Nietzsche, è il legame che egli mantiene con la metafisica della volontà. Nietzsche non pensa affatto come un greco, chiarisce Löwith, ma come un cristiano senza Dio. Di qui, anche il tentativo ultimo e disperato di Nietzsche di tradurre l'uomo nella natura, si è infranto contro la sua ostinata incapacità di abbandonare il volontarismo. Non è un caso, del resto, se nel paragrafo dedicato da Löwith a Nietzsche, compaia, *en passant*, un riferimento a Sartre. L'ateismo di quest'ultimo infatti – analogamente a quello di Nietzsche, appunto – appare agli occhi di Löwith il risultato di un creazionismo senza Dio.<sup>975</sup> Nietzsche e Sartre, nonostante l'apparente negazione di Dio – apparente in quanto solo formale, dal momento che Dio resta il centro di entrambe le loro dottrine –, rimangono moderni in tutto e per tutto:

---

<sup>974</sup> Ivi, pp. 132-133 [tr. it., cit., p. 136].

<sup>975</sup> Molto acuta la proposta di Barone di considerare, in conseguenza di questa definizione löwithiana di ateismo, la posizione dello stesso Löwith come "ateologica": «Come definire la posizione filosofica che Löwith assume in *Dio, uomo e mondo* dinanzi alla questione di Dio? Se intendiamo per ateismo una posizione filosofica che argomenta la non esistenza di Dio, nel pensiero di Löwith non si può individuare un vero e proprio ateismo. Tuttavia, nel pensiero löwithiano si può individuare una posizione filosofica caratterizzata dall'ateologia, se con questo termine intendiamo, seguendo il suo specifico *Denkweg*, la presa d'atto, sostenuta criticamente dall'analisi storico-filosofica della metafisica post-cristiana, del superamento dell'idea religiosa e filosofica di Dio, superamento maturato nella storia della filosofia moderna a seguito della crisi della stessa metafisica post-cristiana, profondamente segnata dal passaggio dalla triade metafisica Dio-uomo-mondo alla diade ontologica mondo-uomo. Così intesa l'ateologia di Löwith è più una tesi storiografica che teoretica, ma è una tesi storiografica che comunque colloca la filosofia löwithiana oltre l'eredità teologica, aprendola a una riflessione filosofica sul mondo (cosmologia) e sull'uomo (antropologia) ormai priva del riferimento a Dio contenuto invece nelle tradizionali dottrine filosofiche che hanno affermato (panteismo, teismo, deismo) o negato (ateismo) l'esistenza di Dio». S.BARONE, *Amor mundi. Karl Löwith oltre l'eredità teologica*, cit., p. 218.



Per l'uomo moderno la più vicina via d'accesso [*Zugang*] alla natura umana non è data più immediatamente [*unmittelbar*] dalla vista [*Anblick*] e dall'indagine del *mondo*, bensì ancora soltanto a partire dall'esperienza [*Erforschung*] del proprio Io, concepito come un'esistenza [*Existenz*] in carne e ossa, gravata dal corpo. Per una filosofia che muove dall'essere «per sé» della «Existenz», la natura compare ancora solo negli impulsi, nei desideri e nella sensibilità dell'esistenza fisica, mentre l'«altra» natura, quella fuori di noi, suscita semplicemente nausea, come in *La nausée* di Sartre.<sup>976</sup>

Da questo punto di vista, il modo in cui Löwith chiude il paragrafo su Nietzsche è particolarmente significativo. Egli infatti commenta che il proposito di Nietzsche di ritradurre l'uomo nella natura sarebbe stato condotto con maggiore successo se egli avesse preso a modello Spinoza, il quale, «per ritradurre l'uomo nel mondo della natura, [...] dovette per prima cosa confutare il pregiudizio teologico secondo cui il mondo sarebbe stato creato da Dio per l'uomo, e tradurre, a sua volta, il potere di Dio nel potere della natura»<sup>977</sup>.

Le pagine dedicate da Löwith a Spinoza in questo testo sono di importanza fondamentale. Dalla prospettiva di chi legge Löwith, e nel caso di specie di questa ricerca in cui si è tentato di seguire lo sviluppo della sua filosofia in tutta la sua estensione, tale confronto ha quasi l'effetto di soddisfare un'esigenza, dapprima quasi impercettibile e via via sempre più urgente. Per quanto il filosofo olandese rappresenti a tutti gli effetti uno degli spiriti a lui più affini, quantomeno sotto il profilo speculativo, i confronti di Löwith con Spinoza sono a ben vedere pochi, e questo, che è il più esteso e approfondito, compare solo nel 1967. A tal proposito, Franceschelli scrive: «un confronto che non ha precedenti lungo tutta la sua ricerca [di Löwith] e che suona come una conclusione, ad un tempo, storicamente anacronistica ma *criticamente* ben attuale, se si considera la capacità di questo 'Mosè dei materialisti moderni' (Feuerbach) di emanciparsi dalla tradizione ebraico-cristiana. Talvolta spingendosi oltre lo stesso Nietzsche»<sup>978</sup>.

Quello dell'inattualità o attualità di Spinoza, in effetti, è un ottimo punto di partenza per cogliere i termini in cui Löwith ne comprende l'opera. Se ci si pone dalla prospettiva di Löwith, infatti, allora la filosofia di Spinoza è quanto di più attuale, nel senso che essa è al di là – inutile e impossibile dire se essa sia “*pre*” o “*post*” – della tradizione ebraico-cristiana e poi moderna.

---

<sup>976</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 145 [tr. it., cit., p. 148].

<sup>977</sup> Ivi, p. 150 [tr. it., cit., p. 147].

<sup>978</sup> O. FRANCESCHELLI, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. IX.

In questo senso – come appunto sottolinea Franceschelli – egli si spinge anche oltre di Nietzsche. E non è un caso, del resto, che essa compaia dopo Nietzsche nell'ordine espositivo del libro di Löwith. Per le stesse ragioni, tuttavia, rispetto alla *Denkrichtung* dominante la dottrina di Spinoza è inattuale al massimo grado. Vi è un passo di Löwith che chiarisce perfettamente il senso di queste considerazioni:

Lo spinozismo non è né un «cartesianesimo esagerato» (Leibniz), né una filosofia della natura rimasta a mezza strada poiché ancora non ben approfondita in senso trascendentale e non concepita dinamicamente (Schelling), e altrettanto poco è «acosmismo» (Hegel) e «panteismo» (Jacobi); esso non è in generale alcun -ismo, ma è unico nel suo genere poiché Spinoza si è posto al di fuori della tradizione antropo-teologica di ascendenza biblica e con ciò ha riguadagnato una comprensione naturale dell'uomo e del mondo. La ragione personale di questa collocazione singolare dell'opera potrebbe essere rinvenuta nella collocazione dello stesso autore: Spinoza aveva abbandonato l'ebraismo senza passare al cristianesimo e aveva sottoposto entrambe le tradizioni a una critica radicale. Si era reso libero per poter filosofare, emancipandosi dall'Antico e dal Nuovo testamento tanto decisamente quanto nessuno prima di lui.<sup>979</sup>

Gli aspetti propriamente teoretici per i quali Spinoza si emancipa dalla tradizione testamentaria sono per Löwith da ricondurre alla dottrina dell'identità di Dio con la natura. «Gli attacchi dei contemporanei contro Cartesio riguardavano soprattutto la sua esclusione della fede nella rivelazione dalla scienza della metafisica, vale a dire la trattazione esclusivamente filosofica di problemi teologici. Un attacco diretto alla tradizione biblica si ebbe solo con il *Trattato teologico-politico* di Spinoza e con l'equazione, mai giunta del tutto a compimento, di Dio e mondo della natura, *Deus sive natura*, come pure di corpo e anima concepiti come due differenti modi dell'unica sostanza, a cui appartengono, come attributi conoscibili, non solo il pensiero infinito ma anche l'infinita estensione; sostanza che Spinoza chiama subito Dio e Natura divina, ma anche semplicemente Natura»<sup>980</sup>. Già da questo passo si coglie la distanza che separa per Löwith Spinoza da Cartesio. Quest'ultimo infatti, «in quanto pensatore cristiano»<sup>981</sup>, non intende per natura «la *physis* aristotelica che si genera da sola»<sup>982</sup>, ma l'ordine della creazione stabilito da Dio. Una tale considerazione lascia intendere, per negazione, che dal punto di vista

---

<sup>979</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., p. 155 [tr. it., cit., pp. 157-158].

<sup>980</sup> Ivi, pp. 159-160 [tr. it., cit., p. 162].

<sup>981</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

<sup>982</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

di Löwith, là dove Cartesio ha mancato, Spinoza ha colto nel segno: la sua idea di *natura naturans*, al netto della prossimità o meno dalla concezione classica della *physis* e dall'ontologia aristotelica,<sup>983</sup> si pone su una linea completamente estranea a quella della tradizione testamentaria.

Sulla scorta di una serie di passi portati da Löwith a favore della propria argomentazione,<sup>984</sup> egli afferma che per Spinoza Dio e Natura «sono entrambi *causa sui*»<sup>985</sup>, e che «l'uomo, invece, è solo una parte finita e dunque non necessariamente esistente della natura, non è esistito dall'eternità e conseguentemente non è una sostanza alla cui essenza appartenga il non avere né principio né fine, l'esistere necessariamente e l'essere perfetta»<sup>986</sup>. L'esistenza umana viene dunque ricompresa da Spinoza – e da Löwith – non all'interno del quadro della metafisica cristiana – come accade ancora nell'esistenzialismo heideggeriano e sartriano –, cioè come contingenza assoluta, ma in quello di un'ontologia naturalista, cioè come modo finito – *natura naturata* – dell'unica sostanza che è la *natura naturans*:

L'aver ricondotto la particolare natura dell'uomo nella Natura universale considerata nella sua totalità e l'aver equiparata questa a Dio, è ciò che caratterizza l'*Etica* di Spinoza e la fa rientrare nella metafisica come se fosse una fisica. All'interno di una simile totalità fisica e divina, però, ogni cosa è perfetta allo stesso modo, sebbene l'uomo, in quanto singola parte di questo tutto, non possa fare a meno di distinguere istituendo paragoni e di parlare di cose più o meno perfette.<sup>987</sup>

---

<sup>983</sup> Sul rapporto tra Spinoza e Aristotele, evidentemente, non possiamo soffermarci. È opportuno però segnalare che uno degli interpreti di Spinoza cui Löwith si riferisce maggiormente è Harry Austryn Wolfson, il quale sotto molti aspetti riconosce un certo debito di Spinoza nei confronti di Aristotele. Cfr. H. A. WOLFSON, *Spinoza's Definition of Substance and Mode*, in «Chronicon Spinozanum», I, 1921, pp. 101-112. Sul debito che l'ontologia spinoziana contrae nei confronti dell'ontologia aristotelica, si vedano anche i due recenti studi di Leonardo Franchi. Cfr. L. FRANCHI, *Temi, problemi ed eredità dell'ontologia di Spinoza*, in «La Cultura», LIX, 2, 2021, pp. 261-283; L. FRANCHI, *Spinoza tra Parmenide e Aristotele*, in «La Cultura», LX, 1, 2022, pp. 41-55.

<sup>984</sup> I riferimenti citati da Löwith sono classici: «Da tutto questo segue che della natura si afferma tutto assolutamente, in altre parole che la natura [in quanto *natura naturans* - Löwith] è composta d'infiniti attributi, di cui ciascuno è infinitamente perfetto nel suo genere: il che risponde appieno alla definizione che di Dio si dà». B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1953, p. 14. E anche la proposizione XXIX dell'*Etica* – «In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinata dalla necessità della divina natura ad esistere e ad agire in un certo modo» – con relativa dimostrazione e scolio. B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1995, p. 110.

<sup>985</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., p. 161 [tr. it., cit., p. 163].

<sup>986</sup> Ivi, p. 162 [tr. it., cit., p. 164].

<sup>987</sup> Ivi, p. 165 [tr. it., cit., p. 166].

La dottrina spinoziana della sostanza e dei modi, dunque, sembra costituire un modello perfetto per la cosmologia löwithiana. Aggiunge infatti rispetto alla portata radicale, scandalosa per il proprio tempo, della dottrina spinoziana:

In quanto Spinoza inverte un simile, asimmetrico rapporto tra un mondo naturale e un Dio sovranaturale e fuori dal mondo a favore di un rapporto paritario tra *natura naturans* e *naturata* e concepisce le molteplici parti della *natura naturata* come prodotti dell'unico e originario tutto della *natura naturans*, egli ha liquidato la *creatio ex nihilo* e naturalizzato Dio grazie all'attributo dell'estensione. In che modo, infatti, un Dio che è volontà immateriale e spirito potrebbe creare un mondo fisico – tranne che dal nulla, il che però risulta del tutto inconcepibile perché dal nulla non si genera nulla? <sup>988</sup>

Il problema del volontarismo che continuava ad affliggere Nietzsche pare ora superato insieme con la dottrina della *creatio ex nihilo* e il finalismo, e anche il proposito di «ritradurre l'uomo nella natura» sembra, se non compiuto, almeno impostato correttamente. Eppure, non senza amarezza, anche la dottrina di Spinoza – che certamente può essere presa come modello – non può essere assunta da Löwith senza riserve. La conclusione del saggio è in questo senso rivelatrice. Infatti, «il *Deus 'sive' Natura* di Spinoza si colloca precisamente nella posizione di confine, in cui la fiducia in Dio si affievolisce e si compie il passaggio critico verso il riconoscimento di un universo senza Dio, che esiste senza alcuno scopo e quindi senza alcun 'senso' o 'valore'»<sup>989</sup>, eppure – ecco il punto fondamentale – «Spinoza stesso il passaggio l'ha compiuto unicamente in quanto ha tradotto Dio, quale *causa immanens*, nel mondo della natura e quindi ha concepito, *all'interno* della tradizione onto-teologica, l'essere come natura»<sup>990</sup>. Se la nostra interpretazione è corretta, dunque, il motivo per cui la dottrina di Spinoza non può essere accolta fino in fondo è per Löwith la sua provenienza dalla tradizione onto-*teo*-logica. Detto altrimenti, Spinoza conserva ancora un residuo – che sopravvive come mediazione – del pensiero metafisico, e dunque perché possa riconoscere l'identità dell'essere come natura, vi è bisogno della mediazione teologica.

Questo punto ci sembra più chiaro nel passo seguente, che nella sua tensione drammatica potrebbe definirsi a buon diritto un capolavoro di disillusione:

---

<sup>988</sup> Ivi, p. 182 [tr. it., cit., p. 180].

<sup>989</sup> Ivi, p. 193 [tr. it., cit., p. 189].

<sup>990</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

Forse, però, Spinoza non ha soltanto *detto* tutto ciò che pensava, ma non ha neanche potuto *pensare* tutto ciò che per noi, gli eredi della critica della religione da lui avviata, è ancora appena degno di essere pensato e detto: *che in generale non c'è alcun Dio – né uno degno di essere creduto* [glaubwürdiger], *né uno degno di essere pensato* [denkwürdiger], *né uno presente né uno assente*. Di fatto, noi non siamo né teisti né ateisti, perché non riusciamo appena a immaginarci le ragioni per cui la metafisica in generale è stata, così a lungo e così ostinatamente, teologia metafisica e ha ritenuto di dover pensare in ogni caso Dio e non solo la totalità del mondo, il cui essere senza Dio [*Gottlosigkeit*] per noi è evidente. Non possiamo più riproporre neppure il «Dio-natura» di Goethe, senza diventare sospetti a noi stessi, e se di se stesso Goethe era in grado di dire che poteva tanto venerare il sole quanto adorare Cristo, con altrettanta franchezza noi dobbiamo dirci che non possiamo fare né l'una né l'altra cosa, poiché l'antropoteologia biblica, l'alleanza privilegiata Dio e l'uomo, ci è diventata estranea esattamente come la più umana cosmoteologia dei Greci.<sup>991</sup>

Ancora una volta, a frenare Löwith è il problema della coscienza storica. Egli non perde mai di vista la propria attualità, segnata da una disgregazione della metafisica ormai compiuta – risuona qui innegabilmente, seppure con altra sfumatura, quella «doppia mancanza» con cui Heidegger caratterizzava la *Dürftige Zeit*, che si trova «nel 'non più' degli dèi fuggiti e nel 'non ancora' del dio che viene»<sup>992</sup> – e della quale si può soltanto, con «franchezza», prendere atto. In ogni caso, per quanto in prima istanza un così crudo realismo possa scoraggiare, è altrettanto vero che le ultime righe del saggio – affidate da Löwith alle parole George Santayana<sup>993</sup> – costituiscono a nostro avviso una cauta apertura. Il messaggio che ci pare di intuire è infatti che, per quanto non si possa tornare indietro, né ad Aristotele, né a Goethe e né tantomeno a Spinoza,

---

<sup>991</sup> Ivi, pp. 192-193 [tr. it., (modificata) cit., p. 188].

<sup>992</sup> M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *GA 4*, cit., p. 47 [tr. it., cit., p. 57].

<sup>993</sup> Non è questa la prima volta in cui Löwith si riferisce a Santayana. Già in *Welt und Menschenwelt* – testo su cui ci siamo soffermati a lungo e dell'importanza del quale abbiamo già ampiamente detto – compariva il suo nome. Nello specifico, appare in nota a questa affermazione di Löwith relativa al rapporto tra mondo ed Esserci in Heidegger: «Alla fine, il mondo comincia ad apparire solo quando non percorre più la linea tracciata dall'Esserci preoccupato [*besorgen*] di sé, ma si muove intorno a sé stesso». A tal proposito, Löwith chiamava in causa Santayana, scrivendo in nota: «Quando dopo la fine della guerra G. Santayana ebbe per la prima volta notizia dell'esistenzialismo che nel frattempo era divenuto popolare, scrisse ad un amico (*The letters of G. Santayana*, 1955, p. 368) che aveva l'impressione che per chi pensa in tal modo il mondo non sia altro che 'a feature in his autobiography'». K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 308 [tr. it., (modificata) cit., pp. 334-335]. Che Löwith si riferisse a Santayana – per quanto su di lui non abbia di fatto mai scritto nulla – è per noi un elemento da rilevare. Non è certamente questa la sede per discutere quanto Löwith avesse potuto prendere e quanto respingere della dottrina di Santayana, ma è lecito pensare che – al netto del rigetto verso la deriva soggettivista-trascendentale della fase finale del suo pensiero – egli apprezzasse del filosofo americano di origine spagnola in generale la predilezione per la dimensione contemplativa, e nello specifico il “realismo critico” e l'ontologia naturalista – e anti-idealista – che emergono da opere quali *Scepticism and animal faith* e *Realms of being*, certamente lette da Löwith.

tuttavia questi autori possono – e devono – restare dei riferimenti da prendere a modello, filosofico e spirituale:

[Spinoza] Diede una soluzione al problema della vita spirituale dopo averlo formulato con la più grande durezza, lucidità e spietatezza. Facciamoci animo per imitare oggi il suo esempio, non solo accettando la sua soluzione [...], bensì esercitando il suo coraggio di fronte ad un mondo così tanto cambiato, nel quale per noi trovare un punto d'appoggio sicuro e una compagnia sublime potrebbe rivelarsi persino più difficile di quanto fu per lui.<sup>994</sup>

### 3.2.4 – Il «testamento» spirituale di Karl Löwith

Prima di passare alla sezione conclusiva del nostro lavoro, in cui cercheremo di tirare le fila della nostra ricerca e di mettere a fuoco con rigore concettuale le tante problematiche finora incontrate nell'analisi della filosofia löwithiana, è opportuno esaminare i termini dell'ultimo importante confronto che Löwith ha posto in essere, quello col poeta francese Paul Valéry.

Il frutto più significativo dell'interesse di Löwith per Valéry, maturato nei suoi ultimi anni di vita<sup>995</sup>, è un volume monografico a lui interamente dedicato, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, edito nel 1971 dall'editore Vandenhoeck & Ruprecht di Göttingen. A ben vedere, tuttavia, una prima messa a fuoco degli elementi fondamentali – almeno a giudizio di Löwith – dell'opera di Valéry si incontra già in *Gott, Mensch und Welt*, dove quest'ultimo – noto per la propria produzione poetica –, veniva da Löwith trattato insieme a Husserl, Heidegger e Sartre. Ancor prima di entrare nel merito della riflessione löwithiana sul poeta francese,

---

<sup>994</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., pp. 193-194 [tr. it., cit., p. 189]. Il passo è tratto da G. SANTAYANA, *Ultimate Religion*, in *Septimana Spinozana*, Curis Societatis Spinozanae Edita, M. Nijhoff, Den Haag 1933, pp. 105-115 (qui pp. 105-106).

<sup>995</sup> «Fu un amico di gioventù, al quale questi studi sono dedicati [si tratta di R. Oboussier], a richiamare la mia attenzione su Valéry. Aveva tradotto nel 1929 in tedesco sulla 'Neue Schweizer Rundschau' il poema *Narcisse II* di Valéry. Allora, questa prima indicazione rimase per me senza conseguenze. In un colloquio su Nietzsche che si svolse nel 1964 a Royaumont, E. Gaède mi diede il suo libro su Nietzsche e Valéry. Esso mi spinse a prendere i due volumi dell'edizione francese delle *Œuvres* di Valéry. La loro lettura m'indusse alcuni anni dopo a procurarmi anche i *Cahiers*». K. LÖWITH, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, in *SS IX*, p. 231 [tr. it., a cura di G. Carchia e B. Scapolo, *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, Ananke, Torino 2012, p. 9].

dunque, è possibile capire da questi pochi indizi che egli accordasse al suo pensiero uno statuto filosofico. Se questo è relativamente chiaro – come lo sono del resto alcuni elementi teorici che nello specifico Löwith enuclea dall’opera di Valéry –, la direzione intrapresa dal pensiero di Löwith con queste riflessioni difficilmente può, a nostro avviso, essere colta fino in fondo. La morte infatti ha impedito a Löwith di articolare ulteriormente e in modo chiaro le sue ultime posizioni, facendo sì che il suo Valéry, che egli stesso definì il proprio «testamento»<sup>996</sup>, indicasse una via che non fu in grado di percorrere. In ragione di ciò, ci limiteremo in queste pagine a restituire alcuni elementi fondamentali del confronto di Löwith con Valéry, autore che egli considerò a tutti gli effetti uno dei suoi “doppi”: «[...] Valéry, scrittore e poeta, è un pensatore e precisamente il più libero, il più indipendente da tutte le tradizioni radicate e divenute convenzioni. Egli vide che queste non reggevano più ad un’analisi critica e ad un’indagine o a una scepsti instancabile»<sup>997</sup>.

Nelle pagine dedicate da Löwith a Valéry in *Gott, Mensch und Welt*, il poeta francese viene preso in esame rispetto alla sua “appropriazione” di Cartesio. Queste considerazioni possono valere da punto di partenza per la nostra analisi (*a fortiori* dal momento che vengono riprese e sviluppate nella monografia del ’71). Ciò che Valéry considera centrale nella riflessione di Cartesio, infatti, al di là di tutte le particolari questioni teoriche, è una singolare – eccezionale, a ben vedere – attitudine nei confronti di tutto ciò verso cui generalmente si prova reverenza: la storia, la tradizione, l’autorità. Per Valéry, in Cartesio vi è «la brusca abolizione di tutti i privilegi dell’autorità, la dichiarazione di nullità relativamente a ogni insegnamento tradizionale, l’istituzione del nuovo potere interiore fondato sull’*evidenza*, il dubbio, il ‘buon senso’, l’osservazione dei fatti, la costruzione rigorosa dei ragionamenti, questo repulisti implacabile effettuato sul tavolo del laboratorio mentale [...]»<sup>998</sup>. Se dunque Löwith poteva facilmente apprezzare il ritratto di Cartesio offerto da Valéry – volutamente personale e senza pretesa di oggettività, come il titolo «non ambizioso [*bescheiden*]»<sup>999</sup> del suo saggio, *Une vue de Descartes*, testimonia –, cioè di un pensatore capace di scrollarsi di dosso il peso della storia e di fare «*tabula rasa*»<sup>1000</sup> della tradizione, rispetto al problema dell’autocoscienza la questione non può che complicarsi. È vero, sì, che Cartesio compì lo sforzo di mettere in discussione ogni

---

<sup>996</sup> L’indicazione è fornita da Donaggio, il quale riporta un estratto di una lettera del 26.11.1971 di Löwith a Hermann Braun: «Cosa ne pensa del mio libretto su Valéry? Per me è il mio testamento». Cfr. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 192, n 111.

<sup>997</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 231 [tr. it., cit., p. 10].

<sup>998</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., pp. 43-44 [tr. it., cit., p. 46]. Il passo è tratto da P. VALÉRY, *Une vue de Descartes*, in *Œuvres, Tome I*, Gallimard, Paris 1957, p. 813.

<sup>999</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., p. 40 [tr. it., cit., p. 43].

<sup>1000</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

credenza consolidata ed ebbe il coraggio di «ricominciare da capo»<sup>1001</sup>, ma è altrettanto vero che il risultato di tale gesto fu la nascita di quella filosofia dell'autocoscienza che avrebbe poi dato luogo alla «perdita del mondo». È principalmente su questa criticità, lo si può anticipare, che si gioca il confronto di Löwith con Valéry. Quest'ultimo, infatti, pur partendo dal medesimo scetticismo di Cartesio, fu in grado di compiere un ulteriore, decisivo passo. Anziché fermarsi all'autocoscienza, egli si spinse – con la paradossalità che solo alla parola poetica è concessa – a indagare gli aspetti non coscienti dell'Io. Ciò che, pur appartenendoci, non ci appartiene. Si legge nel *Paul Valéry*:

L'ambizione appassionata del suo spirito radicale e pieno d'immaginazione era di conseguire il massimo di coscienza possibile di «ciò che esiste». Questo lo portò all'esperienza e alla conoscenza del potere insondabile e impenetrabile dell'essere inconsapevole e privo in sé stesso di significato, nonché alla distinzione di principio fra ciò che noi siamo e ciò che sappiamo di noi e delle cose. Per questa strada, muovendo da una riflessione radicale su ciò che precede e sta a fondamento di ogni pensiero riflessivo, pervenne al confine dell'umano e ad una sorta di auto-annientamento intellettuale.<sup>1002</sup>

E poi più avanti:

Il suo punto di partenza cartesiano dal «pensiero del pensiero» e dalla «coscienza cosciente» lo ha però avvicinato sempre di più all'idea che anche tutto l'elemento spirituale, il pensiero e il linguaggio, sia una funzione di qualcosa d'altro che non distinguiamo e di cui non siamo dapprima e per lo più consapevoli. La sua riflessione sul suo «funzionamento» spirituale si è spinta tanto oltre da urtare alla fine nell'assenza di spirito e di linguaggio che si cela in ogni pensare e in ogni parlare: il corporeo, il sensibile, il pulsionale, il meccanico e l'automatico; così che, a partire da qui, gli si spalancò una prospettiva rovesciata sullo spirituale, prospettiva che rimase chiusa al dualismo cartesiano fondato su Dio.<sup>1003</sup>

Ora, se la nostra lettura è corretta, l'interesse di Löwith per Valéry dipende principalmente dal fatto che quest'ultimo, pervenendo al «limite dell'umano», sia approdato a ciò che in esso è naturale, a quella *physis* che è il *trait d'union* visibile tra uomo e mondo e che Löwith non ha

---

<sup>1001</sup> Ivi, p. 41 [tr. it., cit., p. 44].

<sup>1002</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 231 [tr. it., cit., p. 10].

<sup>1003</sup> Ivi, pp. 241-242 [tr. it., cit., p. 22].



mai smesso di cercare.<sup>1004</sup> Il corporeo, il sensibile, il funzionale, sono tutti tratti che Valéry riesce a tenere in unità, superando, in un monismo fondato sul mondo, il «dualismo cartesiano fondato su Dio».

L'insistenza da parte di Löwith sull'analisi svolta da Valéry degli automatismi corporei risponde all'esigenza di trovare una via in grado di condurre al di là del dualismo tra natura e spirito, a cui Cartesio restava ancora legato. È la sua capacità di cogliere la naturalità del *logos* – per dirla con il linguaggio del pensiero classico, altro riferimento sempre presente a Löwith – a rendere anche Valéry «pensatore al tempo stesso attuale e inattuale»<sup>1005</sup>: «I *Cahiers* di Valéry attestano con innumerevoli variazioni quanta importanza avevano per lui le scoperte fisiologiche e neurofisiologiche dei meccanismi e degli automatismi nel funzionamento di ogni essere vivente – dunque anche dell'uomo pensante –, poiché essi illuminano il rapporto segreto tra *Corps* ed *Esprit*»<sup>1006</sup>. È qui che il percorso di Valéry si volge contro il proprio punto di partenza. Pur partendo dall'«ontologia della coscienza, Valéry si volge contro Descartes, ponendo radicalmente in discussione l'identità fra ciò 'che è' – *le réel pur* – ed il nostro *sapere*. Essere e sapere sono reciprocamente estranei, se l'essere non è una mera coscienza».<sup>1007</sup> Valéry riesce così per Löwith a oltrepassare il confine dell'identità perfetta tra sapere (dunque coscienza, pensiero) ed essere, approdando a quella che si potrebbe definire un'ontologia della non-coscienza, cioè una concezione dell'essere della realtà in grado di riconoscere la parzialità dell'umano nella totalità del vivente: «[...] l'impostazione del rapporto tra uomo e mondo, ovvero fra spirito e corpo, si capovolge».<sup>1008</sup>

Quanto detto finora trova il suo congiungimento con i temi classici della riflessione löwithiana nel terzo capitolo dell'opera, la quale non a caso si intitola *Besinnung auf das Ganze des Seienden: Körper, Geist, Welt*. Un primo elemento da rilevare, molto utile per impostare correttamente l'analisi e individuarne il *background*, è la presenza in controluce di Aristotele, mai citato ma sempre tenuto a mente da Löwith, a cominciare dalle righe introduttive del

---

<sup>1004</sup> Che Löwith fosse interessato, in questi ultimi anni della sua vita, a indagare la naturalità dell'uomo attraverso la sua dimensione non-conscia è ampiamente testimoniato dal già citato testo del 1969 *Zu Heideggers Seinsfrage*. Al centro dello scritto, infatti, vi è l'analisi di quei processi, come il sonno o la circolazione sanguigna, che attestano la naturalità umana oltre la ragione e l'autocoscienza: «Se non si presuppone – con l'ontologia tradizionale dell'autocoscienza, dell'essere-per-sé e dell'esserci in rapporto a se stesso – che l'uomo sia così come si conosce e come si comporta quando è conscio, bensì, una volta tanto, si fa luce sul fatto che esso è uomo anche quando non 'ci' è per sé e non si rapporta a sé stesso e al mondo, ovvero quando dorme, l'intera visione di quello che noi siamo, e di come siamo nella totalità dell'ente, subisce un mutamento». Non è dunque per caso, a nostro avviso, che in esergo a questo scritto Löwith avesse posto proprio un passo di Paul Valéry. Cfr. K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 283 [tr. it., cit., p. 82].

<sup>1005</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 232 [tr. it., cit., p. 10].

<sup>1006</sup> Ivi, pp. 242-243 [tr. it., cit., p. 23].

<sup>1007</sup> Ivi, p. 244 [tr. it., cit., p. 24].

<sup>1008</sup> *Ibidem* [*Ibidem*].

capitolo: «Valéry è stato un poeta che pure ha pensato da poeta: non occasionalmente, ma in base alla sua intima natura. Egli ha meditato sulla globalità dell'esistente, facendo astrazione da tutto ciò che è irrilevante»<sup>1009</sup>. A partire da questa premessa, che per Löwith ha inequivocabilmente il senso di porre la poesia valéryana sul piano della più autentica filosofia – quella cioè che aristotelicamente, appunto, indaga la totalità delle cose, senza lasciarsi coinvolgere dalle vicende storiche –, Löwith precisa che si concentrerà sui concetti fondamentali della sua opera, rinunciando, a malincuore, «alla ricchezza artistica del mondo sensibile delle immagini della poesia di Valéry, mondo che si rivolge all'occhio e all'orecchio, e solo indirettamente all'intelletto».<sup>1010</sup> Su questa considerazione ci pare opportuno aprire una piccola parentesi. In particolare, ai fini della nostra ricerca, ci interessa il rapporto tra sensibile e razionale. Quello di Valéry è un «mondo sensibile delle immagini» che si rivolge [*sich wendet*] all'occhio e all'orecchio, e «solo indirettamente all'intelletto». Che l'approdo ultimo della filosofia löwithiana possa essere addirittura irrazionalistico ci pare del tutto inverosimile, che però egli metta in discussione il primato della ragione sui sensi ci pare del tutto plausibile, specialmente se si considera che il tratto caratteristico della moderna filosofia dell'autocoscienza, da riconoscere a questo punto come il principale obiettivo polemico di tutta l'opera löwithiana, aveva potuto delegittimare il portato gnoseologico dei sensi proprio in nome di una supposta supremazia della ragione. Una delle chiavi per impostare correttamente il discorso, a nostro avviso, può essere rinvenuta nel modello stoico, dal quale Löwith, si è visto, attinge sotto molteplici rispetti. L'elemento razionale, il *logos*, appartiene per Löwith all'uomo soltanto nella misura in cui appartiene in generale al mondo inteso come *kosmos* e *physis*, di cui egli è parte finita e peritura. Che il *fondamento* della realtà possa essere l'Io autocosciente, per lo stoico come per Löwith, costituisce un'assurdità, dal momento che l'uomo, senza mondo, non ha alcuna indipendenza ontologica: è il mondo l'uno e il tutto di ogni cosa. In un sistema ontologico così ordinato, pertanto, alla ragione e ai sensi dev'essere riconosciuta, quantomeno, la medesima dignità gnoseologica, dal momento che è mediante i sensi che l'uomo entra in contatto col mondo, per quanto poi a loro volta i sensi debbano essere guidati dalla ragione.

---

<sup>1009</sup> Ivi, p. 297 [tr. it., cit., p. 79]. Si pensi al già citato passo in cui Löwith scriveva: «È noto che Aristotele riconoscesse alla poesia una maggiore vicinanza alla verità rispetto alla storia, poiché quest'ultima si occupa di mere trasformazioni contingenti e di singoli avvenimenti, mentre poesia e filosofia vedono [*sehen*] l'universale e l'eterno». K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *SS II*, p. 250. O anche a questo passo: «Lo stesso Aristotele, che fu maestro e amico di Alessandro Magno, il conquistatore dell'Oriente e il fondatore di un impero mondiale, non ha dedicato una sola opera alla storia, pur avendo meditato su ogni altra questione: il cielo e la terra, le piante e gli animali, la politica e l'etica, la retorica e la poetica». K. LÖWITH, *Vom Sinn der Geschichte*, in *SS II*, p. 381 [tr. it., a cura di M. Bruni, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano 2017, p. 89].

<sup>1010</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 297 [tr. it., cit., p. 79].

Riprendendo il discorso relativo alla filosofia di Valéry, Löwith chiarisce nelle pagine successive il senso di quanto detto in apertura: «Se [...] è lecito parlare di un profilo filosofico fondamentale del suo pensiero, ciò dipende dal fatto che per lui si trattava sempre delle prime cose e delle ultime».<sup>1011</sup> Questa totalità di cui si occupa Valéry, però, non è la trinità metafisica: «non è un Dio che crei e sorregga il mondo e l'uomo. E non è neppure il cosmo sussistente per natura, bensì è la connessione e la differenza, il rapporto e la sproporzione di *CORPS*, *ESPRIT* e *MONDE*, che egli nei *Cahiers* designa con la formula *CEM* e definisce il suo intero».<sup>1012</sup> Rispetto a una tale concezione della totalità, la domanda posta da Löwith è tanto prevedibile quanto istruttiva: «Ma per quale motivo la totalità non è per Valéry l'universo?».<sup>1013</sup> La risposta si potrebbe riassumere nel fatto che per Valéry considerare la totalità come universo sopprimerebbe del tutto la soggettività, cosa che è dal suo punto di vista strutturalmente impossibile: «la formula di Valéry per la totalità, ovvero “CEM”, è riferita in maniera prospettica, volta a volta, all'osservatore e co-determinata empiricamente dal pronome possessivo: il mio corpo, il mio spirito, il mio mondo».<sup>1014</sup>

Si presenta qui a nostro avviso la maggiore distanza tra la prospettiva di Löwith e quella di Valéry, più vicina, come si vedrà a breve, a certe posizioni dell'idealismo trascendentale. Secondo la nostra interpretazione, pertanto, Löwith si confronta con queste considerazioni di Valéry – al netto delle inevitabili divergenze e anche dei differenti punti d'approdo – poiché egli stesso, per la propria cosmologia, ha bisogno di tematizzare il problema della soggettività. Se infatti la tradizione moderna, fondata sul primato della soggettività, ha condotto alla perdita del mondo, il tentativo di recuperarlo non potrà sottrarsi al compito, quantomai oneroso, di ripensare *entrambi* i termini della relazione. Detto altrimenti, *chi* dovrebbe ricevere la datità del mondo che sempre ed eternamente si dà? In che termini può essere garantita l'*adaequatio* tra ciò che si dà allo sguardo e lo sguardo che osserva? Solo in riferimento a queste domande, a nostro avviso, è possibile penetrare in profondità il discorso di Löwith in merito all'io puro e all'io empirico in Valéry.

Secondo Valéry, infatti, perché l'io possa scorgere «le cose così come sono», vi è bisogno che si estranei, anche se per brevi istanti, dalla condizione in cui generalmente si trova, quella di io empirico, e passi in quella di io puro. Tradotto in un linguaggio più familiare a Löwith, si potrebbe affermare che l'io empirico corrisponda all'esistenza storica, mentre l'io puro allo

---

<sup>1011</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 80].

<sup>1012</sup> Ivi, pp. 298-299 [tr. it., cit., p. 81].

<sup>1013</sup> Ivi, p. 299 [tr. it., cit., p. 82].

<sup>1014</sup> Ivi, p. 301 [tr. it., cit., p. 84].

sguardo del *theorein*. Si tratta però di capire in che termini si trovano questi due “io” reciprocamente:

Ritorna anche in Valéry la grande difficoltà contenuta nel principio dell’idealismo trascendentale, quella di spiegare la distinzione fra il puro, assoluto Io e la persona empirico-individuale come una differenza entro una *coappartenenza* [Zusammengehörigen]. Già nell’immagine speculare di Narciso si riconosce la possibilità pure e universale del *moi pur*, che a sua volta trasforma la realtà in possibilità, nel fenomeno particolare e accidentale di un individuo determinato. L’Io che si percepisce come persona umana diviene una «restrizione» dell’Io puro, il quale propriamente non potrebbe affatto vedersi e percepirsi.<sup>1015</sup>

Per Valéry il problema della coappartenenza tra l’io puro – astratto dal mondo – e l’io impuro, calato nella realtà, si risolve con il ricorso all’ambivalenza costitutiva dell’essere umano, che è spirito e natura insieme. «Un angelo la cui essenza è l’intelligenza priva di errore è così puro come, dall’altro lato, un animale è a suo modo perfetto; tanto l’uno quanto l’altro non sono l’uomo, ‘questa cosa impura’». <sup>1016</sup> La coincidenza tra lo sguardo dell’Io puro, che si estranea rispetto al mondo, e il *thaumazein* aristotelico è molto forte:

---

<sup>1015</sup> Ivi, p. 304 [tr. it., cit., p. 87].

<sup>1016</sup> Ivi, p. 305 [tr. it., cit., p. 87]. Carchia esprime a proposito di questo passo e di altri analoghi un’interpretazione interessante: «I numerosi passi nei quali Löwith sottolinea la centralità nel pensiero di Valéry del momento ‘asociale’, del ‘non umano’, dell’‘angelico’ sono chiari indizi del sempre più deciso orientarsi della sua scepsi razionale in direzione del solipsismo, in una direzione cioè alternativa rispetto al proprio ‘dialogismo’ iniziale e del tutto in sintonia invece col ‘cartesianesimo’ della ‘coscienza cosciente’ di Valéry». Cfr. G. CARCHIA, *Nota introduttiva*, in K. LÖWITH, *Paul Valéry*, tr. it. a cura di G. Carchia, Celuc, Milano 1986, p. 15. Che Löwith viri, nella fase finale del suo pensiero, verso una posizione solipsista ci sembra una considerazione discutibile. Il *theorein* che egli vorrebbe riabilitare – nei termini detti – non ha infatti a che fare con l’ascesi in senso cristiano, per capirci. Il luogo forse più chiaro in cui Löwith spiega la propria concezione di “elevazione” rispetto ai fatti del mondo resta la monografia su Burckhardt, in riferimento al quale egli affermava: «Burckhardt non rinuncia nonostante il godimento, ma rinuncia per il vero godimento, addirittura egli *gode* perfino la sua *rinuncia*. Ma ciò a cui egli rinuncia è, come per i filosofi della tarda antichità, soprattutto la partecipazione a una *polis* corrotta. Nella libertà da ‘Stato, uomini, bisogni e soprattutto da opinioni’, egli fu, come quelli, un ‘pessimista pratico’ e insieme un ottimista ‘intellettuale’ o ‘teoretico’. Egli cioè si sottrasse alla prassi politica preferendole una libera considerazione del mondo storico convinto, come gli antichi, che la teoria sia la cosa migliore. [...] L’ascesi era per lui, come per Diogene, una via verso l’indipendenza dalla *Tiche* e un mezzo per il raggiungimento della libertà del singolo ‘nel mezzo del mondo’, senza rifuggire cristianamente il mondo». K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, cit., pp. 327-328 [tr. it., cit., p. 300]. Pertanto, non ci pare neanche che egli aspiri per l’uomo a una condizione “angelica” o “non umana”. Certo, sulla scorta di Aristotele, Löwith, con Burckhardt, crede che l’atteggiamento teoretico sia quanto più prossimo al “divino”, ma ciò non significa che l’uomo debba rinunciare alla propria componente naturale, al contrario. Se quanto abbiamo tentato di argomentare finora è corretto, il tentativo di Löwith è proprio quello di riscoprire la naturalità umana, la quale può essere colta unicamente mediante il distacco dal mondo *umano* [Menschenwelt], che, appunto, apre lo spazio d’accesso al mondo in quanto tale, cioè ordine e misura di tutto ciò che è, uomo compreso.

Solo per frammenti anche l'uomo può conseguire quella purezza capace di liberarlo da ogni esistente fattualità, da ogni tradizione, da ogni abitudine, da tutto ciò che gli è noto e familiare, fino alla loro totale estraneazione, e di fargli scorgere per la prima volta le cose così come sono, dato che si fa astrazione da ogni elemento accidentale. [...] Un simile sguardo estraniante ed alienante, proprio dell'attenzione inconsueta, è uno «stupore filosofico» e l'origine della considerazione filosofica.<sup>1017</sup>

Ci pare evidente dunque che per Löwith lo sguardo dell'io puro risuona con il *theorein*, che permette appunto di elevarsi sopra tutto ciò che è accidentale – dunque storico, umano – per cogliere la totalità, il necessario.<sup>1018</sup> Non è chiaro però fino a che punto Löwith si appropri, snaturandola, della concezione valéryana del rapporto tra io puro e io empirico. Sembra infatti che in Valéry l'io empirico – dunque naturale – costituisca una limitazione dell'io puro, di rango superiore e molto simile all'io trascendentale. Questa capacità che ha l'io puro di separarsi dalla totalità per coglierla, che Löwith stesso definisce «il motivo propriamente filosofico del sistema di Valéry, motivo per il quale egli è debitore di Descartes»<sup>1019</sup>, appare molto più radicale dell'*ethos* della teoria, che resta invece un *atteggiamento* nel quadro di un naturalismo immanentista, profondamente avverso a ogni trascendentalismo.<sup>1020</sup> Certo, Löwith assicura che in Valéry «la possibilità di sciogliersi dalla totalità non implica alcun trascendimento in direzione di una qualche trascendenza [*Transzendieren zu irgendeiner Transzendenz*], ma si fonda nell'essenza dell'uomo e, considerata dal punto di vista religioso, è non religiosa, se non anti-religiosa»<sup>1021</sup>, ma non è detto che la questione si esaurisca qui, o che comunque non abbia sfumature ulteriori, basti pensare alla risonanza fortissima che vi è tra la dottrina valéryana dell'io puro e impuro e quella husserliana dell'atteggiamento naturale e fenomenologico, su cui Löwith in questo testo sorvola completamente.<sup>1022</sup> Per parte nostra –

---

<sup>1017</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 305 [tr. it., cit., pp. 87-88].

<sup>1018</sup> Sulla lettura del rapporto io-mondo in Valéry da parte di Löwith, si veda anche A. M. MAZZA, *L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del "solipsismo idealistico" al recupero della dimensione relazionale*, in «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», 1, 2016, pp. 294-307.

<sup>1019</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 307 [tr. it., cit., p. 90].

<sup>1020</sup> Sulla lettura offerta da Löwith del problema dell'io puro in Valéry si sofferma anche Schenkenberger. Secondo la sua interpretazione, Löwith utilizzerebbe Valéry per recuperare quell'idea di individuo «in-dipendente», dal tempo e dalla società, che aveva già esposto nella monografia su Burckhardt. Per Schenkenberger «solo questa conoscenza dell'in-dipendenza ci pone nella condizione di poter realmente oggettivare il mondo e egli eventi mondani, così da giudicarli criticamente – un atteggiamento verso il quale, afferma Löwith, abbiamo un obbligo morale». J. SCHENKENBERGER, *Vom Versuch, sich in die Luft zu stellen*, cit., p. 159.

<sup>1021</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 308 [tr. it., cit., p. 91].

<sup>1022</sup> Quella di Husserl è un'assenza davvero singolare in questo testo. Si pensi a certe considerazioni di Löwith sul pensiero di Valéry: «La totalità di Valéry è riferita al nulla che consiste nella costante possibilità della riflessione, ovvero del ritorno a una coscienza pura, assoluta, vale a dire separata dalla totalità». Ivi, p. 307 [tr. it., cit., p. 90, corsivo nostro].

non essendo questa la sede in cui indagare se in Valéry sia presente o meno un residuo di trascendentalismo cartesiano-husserliano –, ci limitiamo a rilevare che Löwith, pur riconoscendo all'Io puro valéryano una forte affinità col *thaumazein* e con l'*ethos* della teoria, respinge con estrema nettezza «il trascendimento in direzione di una qualche trascendenza», confermando – al netto delle eventuali variazioni sul tema che proprio il *Paul Valéry* avrebbe forse inaugurato – la linea fondamentale del proprio naturalismo. Ciò che dunque impressiona maggiormente Löwith, è che Valéry esclude Dio dalla totalità. Così che il «*CEM*», ancora nell'interpretazione löwithiana, approda in definitiva a un netto anti-cartesianesimo:

con la distruzione del cosmo, la totalità si riduce di fatto a C[orps] e ad E[sprit], il cui rapporto è un equilibrio instabile, anzi, per lo spirito autocosciente è una sproporzione. [...] Lo spirito consapevole di sé stesso regna, sì, ma non governa. Inoltre, *se sapessimo* davvero ciò che siamo, allora non parleremmo e non penseremmo più. Se lo spirito si pensa fino in fondo come '*conscience consciente*', finisce con l'urtare nell'elemento corporeo con i suoi meccanismi ed automatismi, grazie ai quali esso si mantiene nel suo ambiente, allo stesso modo in cui, per converso, al termine della funzione di autoconservazione, lo spirito si mostra come un'attività trasformatrice e distruttiva che elabora il possibile. In base al suo più peculiare significato, lo spirito è coscienza desta; in base al suo significato corporeo, esso è una sorta di secrezione, paragonabile a quella di un ragno che – senza volontà, spirito e coscienza – conformemente alla sua natura, emette da sé un filo, si attacca alla sua rete e vi cattura le mosche. Un sistema filosofico nel quale il corpo umano non giochi un ruolo fondamentale è inservibile e inadatto a scorgere ciò che esiste.<sup>1023</sup>

In ragione di questo rifiuto della trascendenza, Löwith passa subito dopo all'esame del concetto di natura in Valéry, continuando però a mescolare la propria interpretazione con la lettera del poeta. Scrive in tal senso che «'Natura' è per Valéry solo il 'dato' originario, tutto ciò che è iniziale e che, in quanto tale, è anche il fondamento durevole di ogni attività spirituale. Ma anche la natura non è nulla di immediatamente dato, bensì qualcosa che si produce da sé in ogni fenomeno, si tratti di un cristallo, di una pianta o di un animale».<sup>1024</sup> E poco dopo: «ciò che differenzia l'uomo dall'animale e in generale dal mondo della natura, ciò che comunemente si chiama spirito e che rende l'uomo capace di trasformare radicalmente il suo ambiente, è una 'potenza di trasformazione', rispetto alla quale la natura animale conserva solo sé stessa, così

---

<sup>1023</sup> Ivi, p. 311 [tr. it., cit., pp. 94-95].

<sup>1024</sup> Ivi, p. 312 [tr. it., cit., p. 95].

come il corpo dell'uomo costantemente si rinnova da sé». <sup>1025</sup> Difficile non scorgere in queste considerazioni la concezione antropologica löwithiana, sempre rimasta legata all'idea che lo spirito, che pure contraddistingue l'uomo dalla natura, sia in realtà esso stesso qualcosa di naturale. Con questa chiave di lettura Löwith tocca qui i temi dell'arte e della tecnica, prodotti spirituali per eccellenza, che sono per l'uomo quanto di più naturale e costitutivo. Così come il suicidio, tema ricorrente nelle pagine löwithiane, che nella sua negatività permette all'uomo di sottrarsi alla sua naturalità mediante un salto, appunto, di spirito, senza però trascenderne i limiti.

Pur avendo di necessità sorvolato su molti punti, ci pare di aver restituito qui i termini più significativi del confronto, almeno relativamente alle questioni di cui ci stiamo specificamente occupando. Non ci soffermeremo quindi nemmeno sul tema della critica della storia e della storiografia, che, per quanto interessante – soprattutto tenendo conto di certe considerazioni relative agli sviluppi tecnici e sociali del dopoguerra –, non ci pare aggiunga qualcosa di significativo rispetto a quanto esaminato nelle precedenti opere löwithiane. <sup>1026</sup> Vogliamo però sottolineare un ultimo elemento di interesse, a nostro avviso particolarmente utile per comprendere, in definitiva, la posizione di Löwith. Si tratta dell'ultima pagina del capitolo III, quello che maggiormente abbiamo discusso, relativo appunto alla *Riflessione sulla totalità degli enti*, in cui Löwith introduce un riferimento al pensiero giapponese. Nello stesso luogo, secondo un binomio forse bizzarro, ma ormai consolidato nell'opera löwithiana, vi è un tacito – ma neanche poi tanto – rimando ad Aristotele.

Un unico confine anche lo spirito scettico di Valéry non è mai stato capace di varcare, ovvero il confine della sua dimensione europea dettata dal caso. La sua scepisi nei confronti del linguaggio e della conoscenza rimane legata a ciò ch'essa pone in discussione: il linguaggio e il pensiero. Effettivamente, il suo pensiero è sì andato «fino in fondo», scoprendo quanto c'è di «sorprendente» in tutto l'esistente ed in ciò che noi stessi siamo, e rivelando così allo sguardo quanto di «stupefacente» è celato nell'abituale e nel noto. Ma da tutto questo non ha guadagnato la saggezza orientale che non è saggezza [*sagesse*] nel senso di sapere [*savoir*], dal momento che questa, immergendosi nella totalità dell'essere o del nulla, si lascia alle spalle il linguaggio ed il pensiero. L'intera filosofia ed antifilosofia europee sono arrivate al massimo fino allo «sforzo», ovvero fino all'essere in cammino verso la saggezza, se non fino alla scepisi razionale. L'ideale di Valéry di una «purezza»

---

<sup>1025</sup> Ivi, p. 313 [tr. it., cit., p. 97].

<sup>1026</sup> Pagine molto istruttive relativamente al problema della storia nel *Paul Valéry* sono senz'altro quelle di Gabetta, cfr. G. GABETTA, *La scepisi verso la storia. Sul "Valéry" di Löwith*, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 39-50.

libera da ogni accidentale effettualità, libera dal suo disordine e della sua mescolanza, talvolta si avvicina – è vero – al puro nulla della meditazione orientale. Ma in quanto spirito europeo e *homme de lettres* che vuole essenzialmente pensare ed esprimere ciò che ha pensato, Valéry può «solo a metà» e «con una gamba sola» collocarsi al di fuori di ciò che costituisce l’immutata effettualità del mondo e di sé stesso – ed ancor meno può abbandonarsi alla totalità di ciò che è così com’è, e lasciarlo essere, rinunciando ad ogni voler sapere e ad ogni poter sapere, volere e potere, i quali costituiscono «i verbi ausiliari del verbo fondamentale *faire*». <sup>1027</sup>

Attraverso il confronto con l’oriente, Löwith restituisce finalmente anche quelli che sono i limiti del pensiero di Valéry, sciogliendo quell’ambiguità interpretativa che era maggiormente emersa nel discorso relativo all’Io puro ed empirico. Come era stato anticipato, il poeta francese non riesce a svincolarsi fino in fondo dalla metafisica della soggettività, che è ciò che «costituisce l’immutata effettualità del mondo», e riesce ancora meno ad «abbandonarsi alla totalità di ciò che è così com’è, e lasciarlo essere». Chiarendo il significato delle ultime righe, è come se Löwith volesse dirci che anche Valéry, nonostante la rara capacità di “stupirsi” delle cose, non riesca poi pienamente a uscire dalla logica volontaristica moderna e dunque dalla filosofia del «*faire*». <sup>1028</sup>

### 3.3 – Considerazioni conclusive: limiti e possibilità dell’«ethos della teoria»

Arrivati a questo punto della nostra analisi, dopo aver ricostruito tutto l’*iter* del pensiero löwithiano dai primi scritti giovanili fino alle ultime acquisizioni – ovviamente secondo il filo conduttore che abbiamo privilegiato e senza alcuna pretesa di esaustività –, ci apprestiamo a tirare le somme della nostra ricerca. In particolare, in queste pagine conclusive intendiamo mettere a fuoco i limiti e le possibilità della proposta teoretica löwithiana, che a nostro giudizio

---

<sup>1027</sup> K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 334 [tr. it., cit., p. 118].

<sup>1028</sup> Come precisa Barbara Scapolo, «a Löwith preme sottolineare le ricadute dell’instabilità e della sproporzione cui Valéry è condotto attraverso un egotismo assoluto che ‘penetra’ e ‘si impone necessariamente’ ovunque, per certi versi misurando difficoltà del tutto simili a quelle incontrate dall’idealismo trascendentale, da Kant a Husserl». B. SCAPOLO, *Approssimare l’accidentale*, in K. LÖWITH, *Paul Valéry*, cit., p. 207.



può riassumersi nella formula di «ethos della teoria». Perché ciò possa avvenire, la nostra discussione avverrà contestualmente allo sforzo di ordinare in modo rigoroso gli elementi propri di quella che può a tutti gli effetti definirsi una filosofia löwithiana. Si tratterà dunque di raccogliere e accostare i tanti passi disseminati nelle opere löwithiane, molti dei quali già incontrati nel nostro percorso, in cui egli lascia emergere le proprie posizioni speculative. Approfitteremo inoltre di questa occasione per esprimere – sempre confrontandoci con la lettera löwithiana – le nostre personali proposte interpretative, nella speranza di porci in dialogo costruttivo con la letteratura critica passata e presente.

Ciò che ci interessa maggiormente discutere, evidentemente, sono i termini del naturalismo cosmologico löwithiano. In quanto punto di approdo ultimo di tutto il suo *Denkweg*, tale sfuggibile e opaco concetto racchiude in sé tanto la componente distruttiva – la critica della filosofia della storia e dello storicismo –, che si conserva qui in negativo come condizione di possibilità di una prospettiva altra rispetto a quella onto-teologica, quanto, evidentemente, lo slancio propositivo. Una prima sezione delle nostre conclusioni sarà pertanto interamente dedicata a restituire in forma coerente quella che abbiamo già definito l'ontologia di Karl Löwith, cioè la sua concezione del mondo e della natura, che tenteremo di far emergere dal confronto di Löwith con i suoi modelli di riferimento: il pensiero classico – Aristotele e lo stoicismo in particolare –, Spinoza e Goethe. Una seconda e ultima sezione, invece, riguarderà più propriamente il problema che si potrebbe definire, non senza una certa approssimazione, gnoseologico. Scetticismo e fenomenologia saranno pertanto qui i termini fondamentali. Tenteremo qui in particolare di vagliare la possibilità, a più riprese accennata nel corso del nostro studio, secondo cui l'ultimo Löwith, non potendo assumere pienamente nessuno dei paradigmi teorici da lui privilegiati – la cosmologia classica e lo spinozismo per ragioni di distanza storica, il naturalismo giapponese per motivi di distanza culturale – recuperi una certa fenomenologia di carattere non-trascendentale.

### 3.3.1 – Iside non ha veli: l'ontologia naturalista di Karl Löwith

Il mito di Prometeo, da una parte, e quello di Orfeo, dall'altra, costituiscono i modelli paradigmatici sotto cui sussumere i diversi atteggiamenti che nella storia l'uomo ha adottato

nei confronti della natura. Nel suo celebre *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Pierre Hadot ha saputo magistralmente illustrare i tratti distintivi di ciascuno di questi due atteggiamenti senza cedere a facili manicheismi. Egli chiariva infatti: «Contrapponendo l'atteggiamento prometeico all'atteggiamento orfico, non intendo tuttavia contrapporre qualcosa di buono a qualcosa di cattivo. Voglio solo attirare l'attenzione, con l'ausilio dei miti greci, su due orientamenti possibili nel rapporto tra l'uomo e la natura – orientamenti che sono entrambi necessari, che non per forza si escludono a vicenda, e che spesso, anzi, ritroviamo mescolati».<sup>1029</sup>

Se tuttavia ci si chiedesse, sulla scorta di Hadot, in quali di questi paradigmi si possa collocare Löwith, si dovrebbe convenire che la sua posizione non si attagli in ultima istanza a nessuno dei due riferimenti archetipici. Come spesso ci è infatti accaduto di sottolineare, tratto caratteristico della filosofia di Löwith – e degli autori che predilige – è la ricerca costante di una libertà di pensiero in grado di svincolarlo da qualsivoglia scuola o paradigma, impedendo così all'interprete di ricondurre la sua posizione a una corrente precisa. Naturalmente questo caso non fa eccezione: Löwith si pone nei confronti di entrambi i modelli in modo originale. Rispetto all'uomo prometeico, Löwith si esprime esplicitamente in *Das Verhängnis des Fortschritts*. Più ancora di Ruggero Bacone e di Cristoforo Colombo, i quali ancora consideravano la scienza un mezzo al servizio di Dio, «Uomo prometeico»<sup>1030</sup> per eccellenza è Francesco Bacone. Egli aveva come motto: «*scientia et potentia in idem coincidunt*, sapere e potere vanno di pari passo, quanto più si sa, tanto più si progredisce nel dominio della natura».<sup>1031</sup> Afferma Löwith che «con tale motto Bacone ci dà la chiave per l'interpretazione dello sviluppo moderno fino a oggi. La scienza è solo in parte teorico-speculativa e Bacone cercava che divenisse sempre più pratico-operativa allo scopo della utilità *for the kingdom of man*. L'uomo dovrebbe costringere la natura a trasformarsi per mezzo della scienza allo scopo di mutare il mondo nel senso di un progressivo miglioramento».<sup>1032</sup>

Se questa descrizione dell'uomo prometeico è relativamente pacifica, Löwith sostiene tuttavia che in certo modo una figura come quella di Bacone sia più prometeica dello stesso Prometeo. L'uomo moderno – a differenza di quello greco – non ha infatti più alcun timore nei confronti della natura, al punto che «non si può neppure dire che l'atteggiamento della moderna scienza naturale nei confronti della natura sia un sacrilegio», poiché «un sacrilegio

---

<sup>1029</sup> P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, tr. it a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, p. 95.

<sup>1030</sup> K. LÖWITH, *Das Verhängnis des Fortschritts*, cit., p. 403 [tr. it., cit., p. 160].

<sup>1031</sup> Ivi, p. 404 [tr. it., cit., p. 161].

<sup>1032</sup> *Ibidem* [ibidem].

presupporrebbe che il mondo della natura, il cosmo fisico, fosse qualcosa di più che umano, di sacro, di divino, e non soltanto un sistema di rapporti di *quanta* di energia che si può rappresentare con equazioni matematiche». <sup>1033</sup> Si capisce dunque che il bersaglio polemico di Löwith, ancora una volta, non è Prometeo in sé, ma il Prometeo moderno, cioè l'uomo che non ha paura alcuna di far uso del fuoco.

La questione è se ci sia per noi ancora un'altra istanza che possa limitare il progresso in sé smisurato o se è inevitabile che *l'uomo faccia tutto ciò che può fare*. <sup>1034</sup> C'è ancora una misura della libertà per tutto e per nulla? In questo punto decisivo il pensiero moderno postcristiano, che non è più credente nel senso biblico del termine, ma che ritiene ancora che il mondo sia stato creato per l'uomo, si separa dal pensiero dei greci, quale è stato espresso nel mito di Prometeo. Se si esamina il mito di Prometeo si possono trarre molti insegnamenti; l'uomo riceve i doni di Prometeo – e sono i doni dell'uomo in quanto tale, che lo distinguono dagli dèi e dalle bestie – e insieme il rischio che comportano. Una nuda esaltazione del potere tecnico non si è mai avuta in Grecia. <sup>1035</sup>

Il mito di Prometeo, dunque, preso in sé stesso e al di là delle sue possibili interpretazioni, ci restituisce pienamente l'idea della concezione sacra che i Greci avevano della natura. Essi accolgono la tecnica insieme con i suoi rischi, cioè con la consapevolezza che potrebbe anche condurli alla rovina, a differenza dell'uomo moderno che non ha più né un Dio del quale temere il giudizio, né un mondo verso il quale provare reverenza.

I Greci hanno espiato nel culto di Prometeo il rapimento del fuoco celeste compiuto nel mito prometeico, perché avevano un sentimento profondo del fatto che questo furto del fuoco avrebbe dotato l'uomo di una potenza che deve essere arginata perché non porti gli uomini alla rovina. In questo mito si annuncia un sacro timore di fronte a ogni intervento

---

<sup>1033</sup> Ivi, p. 410 [tr. it., cit., pp. 168-169].

<sup>1034</sup> Ci pare qui di trovare un richiamo a Günther Anders. Del resto, il discorso löwithiano verte su temi centrali di *Die Antiquiertheit des Menschen*, quali evidentemente il mito di Prometeo e della sua «vergogna», ma anche il tema – ineludibile dopo Hiroshima e Nagasaki – della possibilità da parte dell'uomo di autodistruggersi mediante la tecnica. Inoltre, per quanto Löwith non lo citi mai esplicitamente, ci pare del tutto inverosimile che non avesse letto Anders. Poiché tuttavia sviluppare un confronto tra i due autori sarebbe qui impossibile, rimandiamo al recente studio di Agostino Cera, il quale, mettendo al centro della sezione dedicata a Löwith proprio il tema dell'*ethos* della teoria, si rivela estremamente utile ai nostri fini. Cfr. A. CERA, *La cruda realtà. Il «principio di speranza» in Karl Löwith e Günther Anders*, in *Crudeltà. Sonde filosofiche nell'esistenza*, a cura di M. Russo, Aracne, Roma 2020, pp. 21-47.

<sup>1035</sup> K. LÖWITH, *Das Verhängnis des Fortschritts*, cit., pp. 408-409 [tr. it., cit., pp. 167-168].

nelle forze della natura, nel cosmo fisico, che i Greci sentivano come qualcosa di divino ed eterno, a differenza di ciò che è opera artificiale dell'uomo mortale.<sup>1036</sup>

Rispetto al mito di Prometeo dunque, come dicevamo, la posizione di Löwith resta a metà strada. Per quanto sembri del tutto lecito da pensare, affermare che egli condanni l'atteggiamento prometeico *tout court* non renderebbe giustizia alla complessità del suo pensiero. Certo, assume una posizione dichiaratamente contraria a quell'atteggiamento che pretende di far confessare alla natura i suoi segreti mediante la tortura – metafora qui della sperimentazione scientifica –, ma a venire condannato non è in realtà l'uso della tecnica o della sperimentazione in sé, quanto piuttosto l'idea che possa esercitarsi senza alcun limite e verso un progresso infinito. Come è stato ampiamente detto, del resto, Löwith crede che la tecnica sia parte costitutiva dell'essere umano, della sua stessa *naturalità*. In apertura di questo stesso saggio sulla fatalità del progresso scriveva infatti: «Ogni artefatto è tanto naturale per l'uomo quanto i procedimenti automatici della vita organica; infatti l'uomo non può vivere da uomo senza coltivare il mondo che lo circonda, e con ciò sé stesso. La differenza tra la modificazione più elementare della natura, operata con strumenti primitivi, e la più moderna produzione tecnica è grande quanto si vuole, ma non è una differenza di principio: infatti *il progredire oltre la natura e il distaccarsene, questo progresso appartiene fin dall'inizio alla natura dell'uomo*».<sup>1037</sup> Il problema non ha a che fare dunque con la tecnica come tale, ma con il riferimento metafisico all'interno del quale la si comprende. Di nuovo, la critica di Löwith è rivolta alla tradizione moderna che, secolarizzando la dottrina cristiana del dualismo tra natura e spirito, ha finito per perdere del tutto l'idea stoica del vivere *kata physin* in favore di uno smisurato antropocentrismo.<sup>1038</sup>

La posizione di Löwith rispetto al mito di Prometeo dunque, al netto di queste sfumature, è relativamente chiara.<sup>1039</sup> Più complessa è la situazione nel caso del paradigma orfico. Se infatti l'atteggiamento prometeico è caratterizzato da una disposizione violenta nei confronti della natura, «l'atteggiamento orfico è ispirato viceversa dal rispetto per il mistero e dal

---

<sup>1036</sup> Ivi, p. 409 [tr. it., it., p. 168].

<sup>1037</sup> Ivi, p. 394 [tr. it. cit., p. 148].

<sup>1038</sup> Interessante il discorso introdotto da Tidona, volto a far reagire il proposito löwithiano di ricomprendere l'uomo come *homo natura* – anziché *imago dei* – con il tema dell'intersoggettività: «Delineare l'umanesimo di Löwith nella sua interezza significherebbe dunque trovare una modalità di integrazione dell'*homo natura* con la sua *antropologia-del-con*, quest'ultima delineata e mai più ripresa nel suo scritto di abilitazione». G. TIDONA, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L'umanesimo cosmologico di Karl Löwith*, cit., p. 69.

<sup>1039</sup> Per approfondire ulteriormente la questione, un prezioso confronto è quello offerto da Marco Bruni tra Löwith e Jonas. Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., pp. 123-141.

disinteresse».<sup>1040</sup> Sulla scorta di Robert Lenoble – riferimento molto presente nell’opera –, Hadot parla qui di «‘fisica della contemplazione’, sorta di ricerca disinteressata, contrapposta a una ‘fisica dello sfruttamento’, che tende invece, con metodi tecnici, a strappare alla Natura i suoi segreti per scopi puramente utilitari».<sup>1041</sup> Propria di quest’altro modello di rapporto uomo-mondo, è dunque per Hadot «una fisica che si limita alla percezione, per così dire, ingenua della natura, utilizzando solo il ragionamento, l’immaginazione, il discorso e l’attività artistica. È questa soprattutto la fisica filosofica, quella del *Timeo* di Platone, di Aristotele, degli epicurei, degli stoici, o quella degli astronomi, come Tolomeo, che diverrà in seguito, in epoca moderna e romantica, filosofia della natura».<sup>1042</sup> In prima battuta, è evidente, questo tipo di atteggiamento è quello a cui un autore come Löwith sembra maggiormente vicino. Non intendiamo in effetti negare questo punto, bensì problematizzarlo. Se infatti nel caso di Prometeo Löwith ha esplicitamente dichiarato la propria posizione, nel caso di Orfeo ciò non è avvenuto, e pertanto dobbiamo sviluppare il nostro ragionamento sulla base di alcuni indizi da lui disseminati nelle proprie opere.

Per quanto la «fisica della contemplazione» sembri a tutti gli effetti in linea con la concezione löwithiana, a impedire l’identificazione del suo atteggiamento con quello orfico sono a nostro avviso vari elementi. In primo luogo, secondo la caratterizzazione di Hadot, coloro che seguono l’atteggiamento orfico criticano i prometeici da un punto di vista morale. Essi non usano violenza o astuzia nei confronti della natura sia perché ritengono l’indagine naturale, come in generale il voler sapere troppo, «una forma di intemperanza»,<sup>1043</sup> sia perché rifiutano l’amore per il lusso e l’edonismo. Si capisce dunque che su questo Löwith ha poco in comune con il modello orfico. Egli, infatti, non può certo definirsi un moralista, al contrario. In Löwith vi è certamente, e su questo *Leitmotiv* abbiamo condotto la nostra ricerca, la rivendicazione di un *ethos*, che è quello della teoria e dello scetticismo, preferibile – per i tanti motivi detti – a quello della prassi, ma ciò non assume mai i tratti del moralismo prescrittivo. Detto altrimenti, per quanto Löwith possa personalmente preferire la sobrietà, di fatto egli non critica in alcun luogo la ricerca del piacere. Il piano dei suoi argomenti è squisitamente teoretico.

Un altro aspetto che separa Löwith dall’atteggiamento orfico può ravvisarsi in una certa deriva che l’eccesso di timore reverenziale nei confronti della natura ha prodotto nella storia.

---

<sup>1040</sup> P. HADOT, *Il velo di Iside*, cit., p. 94

<sup>1041</sup> Ivi, p. 93.

<sup>1042</sup> *Ibidem*.

<sup>1043</sup> Ivi, p. 135.

Si tratta di uno sviluppo che conduce dal timore verso la conoscenza dei misteri della *physis* all'antropocentrismo e al disprezzo del mondo. In questa direzione vanno per Hadot alcune interpretazioni del *Timeo* di Platone: «Anche l'idea di un Dio creatore, così come la vediamo emergere nel *Timeo*, poteva indurre a rispettare con scrupolo il segreto divino della fabbricazione dell'universo, rinunciando a formulare ipotesi sulla produzione dei fenomeni naturali. Filone di Alessandria, ebreo e platonico, parla del 'limite del sapere' e consiglia all'uomo di conoscere sé stesso, anziché fantasticare di conoscere l'origine del mondo. Non si può essere talmente orgogliosi da pretendere di conoscere questo segreto divino, come quei presunti saggi che non si vantano solo di sapere che cos'è ogni essere, ma addirittura sostengono da spaccioni di conoscerne le cause [...], Molto meglio cercare di conoscere sé stessi. Qualche secolo più tardi Agostino condannerà la curiosità come 'concupiscenza degli occhi' e come bisogno di fare sempre nuove esperienze, quand'anche penose». <sup>1044</sup> Se quanto detto finora a proposito di Löwith è chiaro, sarà sufficiente considerare il modo in cui Filone d'Alessandria interpreta il motto delfico per cogliere come, almeno rispetto a questa deriva, Löwith non possa affatto ricondursi a tale atteggiamento.

A questo punto, allora, è bene rivelare quello che è a nostro avviso il motivo principale per cui Löwith non può essere identificato né con l'atteggiamento prometeico, né con quello orfico, così da provare a delineare positivamente la sua posizione. Alla base di tutto c'è il fatto che questi due paradigmi discendono entrambi dall'assunzione della massima eraclitea (frammento 123 DK), per cui «La natura ama nascondersi [*physis kryptesthai philei*]». Ora, nonostante Eraclito sia a tutti gli effetti uno dei principali riferimenti di Löwith – abbiamo già parlato della centralità da lui attribuita al frammento 30 e 31 DK –, tale massima non viene da Löwith mai discussa esplicitamente, almeno a nostra conoscenza. L'unico luogo in cui si potrebbe supporre un riferimento implicito a questa massima, è per depotenziarne la portata. Si tratta di un passo contenuto in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in cui Löwith, appunto parlando di Heidegger, afferma che per il suo maestro «si può apprendere meglio da Sofocle o da tre parole di Eraclito piuttosto che dalle lezioni di Aristotele». <sup>1045</sup> Non si può sapere con certezza se le tre parole di Eraclito cui Löwith fa riferimento siano esattamente *physis kryptesthai philei*, per quanto, a sostegno di questa tesi, si potrebbe dire che Heidegger ha effettivamente dato molto peso a questo frammento. In ogni caso, se Löwith si riferisse a questo frammento, si dovrebbe dedurre che per lui «tre parole» non fanno un trattato, e che pertanto sarebbe quantomeno azzardato accordare a questo frammento troppo valore. Qualora invece non si riferisse a questo

---

<sup>1044</sup> Ivi, p. 136.

<sup>1045</sup> K. LÖWITH, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, cit., p. 130 [tr. it., cit., p. 9].

frammento, le indicazioni a disposizione, come abbiamo provato ad argomentare finora, lasciano comunque intendere che la natura per Löwith abbia tutt'altra costituzione. Per Löwith non tende affatto a nascondersi: Iside non ha veli.

Se si cerca all'interno del testo di Hadot un riferimento per questo tipo di concezione della natura, cui Löwith possa essere avvicinato, niente affatto sorprendentemente si trova Goethe. Rivolgendosi «al fisico» – e prendendo come bersaglio specifico una poesia di Von Haller in cui egli alludeva a una differenza tra esterno e interno nella natura – Goethe rispondeva in versi:

La natura dona tutto con generosità e benevolenza.

Essa non ha nocciolo

né scorza.

È tutto in una volta.<sup>1046</sup>

Scrivono infatti Hadot che Goethe «rimprovera in generale agli sperimentatori di voler scoprire, con mezzi violenti e meccanici, qualcosa che si cela dietro i fenomeni, dietro l'apparenza delle cose. [...] Ma se cercano qualcosa dietro quello che ritengono un velo è solo perché non capiscono che tutto è davanti agli occhi, che la forma naturale o mitica da loro contemplata ha in sé stessa la propria ragion d'essere e non c'è bisogno di comprenderla con qualcosa di diverso: il velo è sui loro occhi, non su Iside. Per vedere Iside, basta guardare. Iside si mostra senza veli. È tutta intera nello splendore della sua apparenza».<sup>1047</sup> La vicinanza tra Goethe e Löwith è qui davvero impressionante. Anche per Löwith il velo non è della natura, ma sugli occhi dell'uomo, il quale, auto-confinandosi nel proprio mondo storico, ha perso la capacità di *guardare*, anche ingenuamente, alla natura nella sua datità autonoma. Ancora Hadot afferma che «per Goethe, l'unico strumento in grado di farci conoscere la natura sono i sensi dell'uomo, la percezione guidata dalla ragione e, soprattutto, la percezione estetica della natura».<sup>1048</sup>

Questa idea goethiana per cui l'accesso alla natura è possibile solo mediante i sensi era ben nota a Löwith, il quale più volte la riprende esplicitamente. In *Gott, Mensch und Welt*, ad esempio, troviamo un passo in cui egli afferma:

---

<sup>1046</sup> «Alles giebt sie reichlich und gern;/ Natur hat weder Kern/ Noch Schale,/ Alles ist sie mit einemmale». J. W. GOETHE, *Allerdings (Dem Physiker)*, in J. W. GOETHE, *Berliner Ausgabe. Poetische Werke, Bd. 1*, Berlin 1960, pp. 555-556. La traduzione usata è quella contenuta nell'edizione italiana del testo di Hadot, che, per ragioni di chiarezza espositiva, abbiamo preferito a quella classica di Benedetto Croce.

<sup>1047</sup> P. HADOT, *Il velo di Iside*, cit., p. 248-249.

<sup>1048</sup> Ivi, p. 250.

La lotta di Goethe contro Newton non era né un'incomprensione né un modo di comprendere la luce e i colori a cui fosse possibile affiancare quello proprio dell'ottica della fisica, era piuttosto un estremo tentativo di salvare la «testimonianza dei sensi» e i fenomeni poiché solo in questi viene alla luce anche ciò che è essenziale. Se qualcuno, come fa tutta la fisica moderna, non confida più nella testimonianza dei sensi, ma cerca dietro i fenomeni ciò che è essenziale, allora costui dà luogo soltanto ad una troppo umana incongruenza allorché parla ancora di luce e oscurità o di cielo e terra, scorge costellazioni nel cielo e conferisce al quotidiano levarsi del sole una priorità rispetto ad altri sistemi solari – per tacere di quando parla di una coordinazione e integrazione dell'uomo nell'«armonia» di una imperscrutabile turbolenza.<sup>1049</sup>

Löwith può identificarsi senza riserve con la posizione goethiana, secondo la quale nella natura non vi è differenza alcuna tra interno ed esterno. È per questo motivo che essa è accessibile tramite i sensi, poiché nei «fenomeni», e solo in questi, «viene alla luce anche ciò che è essenziale», oltre di essi non c'è nulla. Da un punto di vista ontologico, queste considerazioni ci permettono di riprendere un tema che ha attraversato la nostra ricerca come un fiume carsico. Si tratta del rapporto tra essenza ed esistenza. Per comprendere la centralità di questo problema, basti pensare che per Löwith la possibilità stessa del nichilismo dipende dal fatto che l'approdo ultimo – si potrebbe dire secolarizzato – della concezione scolastica del rapporto tra essenza (necessaria) ed esistenza (contingente) è rappresentato dall'esistenzialismo. Lungi dall'aver superato la prospettiva cristiana, l'esistenzialismo si è limitato, prendendo alla lettera l'annuncio nietzschiano della «morte di Dio», a pensare il dualismo senza fondamento trascendente. L'essenza viene così assorbita interamente dall'esistenza, e il nulla che ne resta, lo spazio vuoto che lascia, è paradossalmente così presente da generare nausea.

Se questo è chiaro, si tratta ora di comprendere quale sia il riferimento positivo cui Löwith si rifà per reimpostare correttamente i termini del rapporto. Un testo löwithiano che da questo punto di vista può essere illuminante è certamente *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, sul quale ci siamo già soffermati nella nostra ricerca e che ora è bene riprendere.

In questo scritto, Löwith lascia trasparire la propria volontà di recuperare la posizione aristotelica, almeno secondo la lettura da lui proposta, sul tema del rapporto tra essenza ed esistenza.<sup>1050</sup> Riferendosi a *Metafisica VI*, Löwith restituisce un'interpretazione dell'ontologia

---

<sup>1049</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., pp. 13-14 [tr. it., cit., pp. 14-15].

<sup>1050</sup> Giova a tal proposito ribadire che in questa sede non abbiamo modo di discutere la bontà delle interpretazioni löwithiane, che si tratti di Aristotele o degli altri autori da lui presi in esame. Ricordiamo, del resto, che Löwith – anche in contrasto con quanto da lui affermato sull'ermeneutica – molto spesso si “serve” di determinate prospettive, escludendone altre, al fine di guadagnare argomenti a favore delle proprie posizioni.



aristotelica per cui essenza [*ousia*] ed esistenza – *che* qualcosa sia – procedono «l'una insieme con l'altra»,<sup>1051</sup> e che entrambe «sono manifeste 'allo stesso tipo di pensiero' [*the same kind of thinking*]»<sup>1052</sup>. Ad Aristotele, spiega Löwith, non interessa in nessun modo «la mera fattualità dell'esistenza in generale, o la contingenza dell'esistenza umana in particolare». A lui interessa l'«esistenza essenziale, perché 'quiddità' [*whatness*] e 'ecceità' [*thatness*] sono inseparabili e nessuna precede l'altra».<sup>1053</sup> Certo, continua Löwith, «Aristotele afferma che l'*ousia* o essenza è una sostanza reale, ma solo perché la definisce in opposizione a Platone; il suo concetto di essere è esser-qualcosa, e, nel suo significato pieno, è l'essere di qualcosa che ha la ragione o il fondamento della sua esistenza in sé stesso».<sup>1054</sup> Si tratta a nostro avviso di un'interpretazione fortemente immanentista, secondo la quale in Aristotele non si trova un'essenza separata dall'esistenza, ma le due dimensioni coesistono nella totalità delle singole cose, le quali a loro volta partecipano dell'unica *physis*. Pertanto, Aristotele esclude sì dalla propria analisi ciò che è accidentale, concentrandosi su ciò che è necessario, ma, si badi, l'«accidentale» che Aristotele ha in mente non è principalmente l'accidentalità di un'intera esistenza in quanto tale, ma solo l'accidente particolare che può appartenere a qualcosa che già essenzialmente esiste».<sup>1055</sup> Detto altrimenti, Aristotele non concepisce in nessun modo la contingenza dell'esistenza umana come oggetto d'analisi. Anche quando si riferisce all'accidentale, egli non intende l'accidentalità *tout court*, ma ciò che *può o non può* essere di una determinata cosa che esiste essenzialmente. L'indagine sul necessario si interroga su *cosa* sia Socrate. *Che* sia vecchio o giovane, fermo o in movimento, ecc., è invece ciò che è accidentale, ma il fatto che Socrate – o qualunque individuo determinato – avrebbe potuto anche non essere non entra affatto nella sua sfera d'interesse.

Questo punto è più chiaro nel saggio *Schöpfung und Existenz*, anch'esso già esaminato, in cui Löwith afferma che «Per Aristotele la questione del 'principio' ultimo di ogni essere, in quanto esso puramente è, non era una follia e non era neanche negata ad ottenere una risposta, ma le si poteva rispondere con una sapienza teoretica altissima. Egli però non ha posto questo problema nel senso postcristiano moderno, ma al contrario, non ha preso in alcuna considerazione il suo presupposto: la contingenza di ogni esistente, perché qualsiasi filosofia seria potrebbe interessarsi soltanto a ciò che è 'sempre' così come è, o, se non sempre, come è

<sup>1051</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 114.

<sup>1052</sup> *Ibidem*. Löwith purtroppo non indica il testo inglese – o eventualmente tedesco – da cui prende la traduzione dei passi aristotelici che cita. Si potrebbe anche pensare che si tratti di sue traduzioni. In ogni caso, riteniamo che si stia qui riferendo a *Metafisica VI (E), I, 17-18*, secondo l'edizione greca del testo stabilita da W. D. Ross.

<sup>1053</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 114.

<sup>1054</sup> *Ibidem*.

<sup>1055</sup> *Ibidem*.

per lo più e di regola. [...] Il pensiero naturale e la concezione cosmologica di Aristotele non si sarebbero mai posto il quesito e l'interrogativo se l'esistenza dell'uomo e di ogni altro essere non potesse esser in conclusione che un mero caso o una creazione arbitraria, e dunque qualcosa che potrebbe, egualmente bene, anche non essere, così che si possa domandare perché un essere ci sia *non* ci sia». <sup>1056</sup> E poi ancora, più avanti nello stesso testo.

Quel che Aristotele ci mostra sono i principi immanenti di un qualcosa già esistente ma non un *principium* nel senso di un cominciamento assoluto. Aristotele, come Platone, si interessa poco al problema dell'esistenza come tale poiché il suo stupore filosofico non si rivolge verso il miracolo della creazione, ma alla meraviglia dell'essere in quanto esso già è, potenzialmente o attualmente. Dunque in rapporto al problema greco dell'essere, il salto da Tommaso a Sartre è relativamente modesto. Per Sartre, è vero, quel che c'è di meraviglioso nell'esistenza, l'*ipsum esse*, è una assurdità nauseabonda; per Tommaso esso è il segno visibile di quella bontà e perfezione che è inclusa nell'atto della creazione, ma per quanto questa e quella esperienza differiscano in sentimento e contenuto, tuttavia concordano in *una* cosa: entrambe non solo distinguono, come già fece Aristotele, il *quod est* e il *quid est* riguardo alla loro determinabilità e comprensibilità, ma per tutt'e due l'*ipsum esse* o *quod est* è la categoria che ha priorità decisiva, in contrapposto al *quid est*. Quali che siano gli aspetti platonici e aristotelici del pensiero di Tommaso, egli però pensa innanzi tutto come un cristiano credente, e pertanto credente nell'esistenza di fatto di Dio e della sua creazione. L'esistenza non è soltanto per Sartre, ma già per Tommaso, qualcosa che *accidit* irripetibilmente. <sup>1057</sup>

Si tratta di considerazioni fondamentali, perché il tentativo di Löwith è a nostro avviso di riproporre, anche se si dovrà ancora vedere *come*, un'ontologia fondata sul vedere anziché sul credere. La distinzione tra *quid est* e *quod est* chiaramente resta, ma nei termini in cui essa è pensata da Aristotele. Si pensi appunto al citato passo di *Gott, Mensch und Welt* in cui Löwith affermava che nei fenomeni «viene alla luce anche ciò che è essenziale». In questo naturalismo ontologico, l'essenza non è assorbita nell'esistenza come nel caso dell'esistenzialismo, piuttosto essa è immanente alle cose stesse, le quali sono poi passibili di variazioni contingenti, ma pur sempre espressione di un'unica, eterna e necessaria *physis*. «Che cosa sarebbe infatti la natura, se essa non fosse l'*unica* natura di *ogni ente*, la cui forza produttrice fa nascere da sé e

---

<sup>1056</sup> K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz*, cit., pp. 267-268 [tr. it., cit., pp. 85-86].

<sup>1057</sup> Ivi, p. 272 [tr. it., cit., pp. 92-93].

poi perire tutto ciò che è, in generale, e quindi anche l'uomo?».<sup>1058</sup> Ancora in *Natur und Humanität des Menschen*, questo punto, sebbene con un *focus* antropologico, veniva chiarito inequivocabilmente:

E dal momento che l'aver riconosciuto che la natura da sé stessa fa emergere e sorgere tutto l'essere vivente, per ritrarlo nuovamente in sé e farlo perire, non rappresenta soltanto una visione [*Ansicht*] greca tra le altre, quanto piuttosto la vera intuizione [*Einsicht*] dei Greci, noi parleremo nel seguito della «natura» dell'uomo e non dell'«essenza» dell'essere dell'uomo, sebbene questi due concetti, in relazione alla natura o all'essenza di qualcosa, nel linguaggio filosofico vengano per lo più confusi l'uno con l'altro. La natura *in quanto tale* non si lascia surrogare da alcuna «essenza».<sup>1059</sup>

Concludiamo queste brevi note sul naturalismo löwithiano con un riferimento al pensiero giapponese, altro importante protagonista, insieme a quello classico, della riflessione di Karl Löwith. Riprendiamo qui alcune considerazioni che erano già emerse nel corso della nostra ricerca, integrandole però con un saggio, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, al quale avevamo solamente accennato. Questo scritto risulta particolarmente prezioso perché, a differenza degli altri luoghi in cui Löwith si confronta con il Giappone, viene composto alla fine degli anni '50, quando egli è già da molto tempo tornato in Germania e ha avuto modo di far reagire la propria esperienza giapponese con le acquisizioni ultime della propria filosofia cosmologica. Non a caso, infatti, il saggio si apre con dichiarazione precisa, volta a inquadrare il discorso löwithiano nella cornice di una riflessione che ha per oggetto primo e ultimo la questione metafisica: «la differenza astratta tra Oriente e Occidente riguarda la concreta comprensione di Dio, del mondo e dell'uomo nel loro complesso. Alla base di questa triade tradizionale sta, in modo ormai inavvertito, l'intuizione del mondo propria della storia biblica della creazione, essa vuole che il mondo sia stato creato da Dio una solta volta e come cosa transeunte, e che soltanto l'uomo sia a immagine del suo creatore. Tutt'altro è però il senso di questa distinzione se il divino non è la via della terra ma la via (*tao*) del cielo (*t'ien*), se il cielo e la terra (*t'ien-ti*) sono l'origine di tutte le creature, e la terra è abitata dall'uomo mortale: nell'antico pensiero cinese, così come in Grecia, la giusta e la legittima disposizione del mondo umano si immagina conforme all'ordine incrollabile del mondo celeste».<sup>1060</sup> Löwith precisa in vari luoghi che, evidentemente, Oriente e Occidente non si possono ricondurre semplicemente

---

<sup>1058</sup> K. LÖWITH, *Zu Heideggers Seinsfrage*, cit., p. 280 [tr. it., cit., p. 78].

<sup>1059</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., pp. 265-266 [tr. it., cit., p. 249].

<sup>1060</sup> K. LÖWITH, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, cit., p. 571 [tr. it., cit., p. 55].

a Giappone e Germania, e che anzi vi sono più differenze tra Giappone, Cina e India di quante se ne possano anche solo pensare tra i vari paesi europei. Il punto, va da sé, è la presenza del cristianesimo. Come si capisce da queste righe d'apertura, infatti, il Giappone è preso da Löwith a modello perché è rimasto a lungo estraneo all'influenza del cristianesimo: «Chi viene dall'Europa e dai libri di scuola sa che in Grecia e a Roma una religione pagana aveva modellato la vita pubblica, con stupore risconterà in Giappone lo stesso paganesimo spontaneo, con la sua sacralizzazione delle cose naturali e quotidiane, come un cristianesimo non fosse mai esistito». <sup>1061</sup>

Riprendiamo ora il discorso sul rapporto tra essenza ed esistenza alla luce di questa vicinanza tra il paganesimo classico e il naturalismo giapponese. In particolare, si pensi alla massima zen, tante volte citata da Löwith e altrettante volte riportata nel nostro studio, secondo cui «Prima di praticare lo Zen, le montagne sono semplicemente montagne e i fiumi semplicemente fiumi, e nient'altro. Dopo aver raggiunto, tuttavia, una certa intuizione [*insight*], le montagne cessano di essere “nient'altro” che montagne e i fiumi di essere “nient'altro” che fiumi. Infine, però, se si è entrati completamente, attraverso uno sforzo supremo, nella verità e nella pace della mente, le montagne diventano di nuovo montagne e i fiumi di nuovo fiumi». In questa massima, proprio in quanto espressione di una saggezza estranea alla dottrina della *creatio ex nihilo*, emerge una concezione ontologica analoga a quella classica e a quella goethiana. Löwith non a caso la commenta così: «Questa affermazione della “talità” [*thusness or suchness*] delle cose è il risultato finale della meditazione Zen. Questa pura esperienza sembra essere quasi identica all'esperienza sensibile, ma la sua finalità irriducibile è molto differente». <sup>1062</sup> L'essenza delle cose appare insieme con i fenomeni, e tuttavia vi è bisogno di uno sguardo particolare – quello che nel caso dello zen si acquisisce con anni di addestramento spirituale e fisico – per coglierla:

Per il modo di sentire giapponese lo sfondo metafisico non si allontana dalle cose che sono visibili in primo piano. Esso è del tutto presente nelle cose più insignificanti, e se una frase, con un paradosso, una pittura, con un paio di pennellate, o una poesia in poche sillabe, lasciano trapelare quello sfondo, ecco che si fa esperienza del primo accordo della risonanza di qualcosa: «il nulla orientale», essenziale e indeterminato. La cultura giapponese non si ispira né all'ideale cinese di un comportamento conforme all'ordine dell'universo, né a un eros platonico o a una fede oltremondana, e ancora meno alla volontà e al desiderio soggettivo di sapere. <sup>1063</sup>

---

<sup>1061</sup> Ivi, pp. 579-580 [tr. it., cit., p. 65].

<sup>1062</sup> K. LÖWITH, *The Japanese Mind*, cit., p. 566.

<sup>1063</sup> K. LÖWITH, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, cit., p. 582 [tr. it., cit., p. 69].

Vi è in queste considerazioni un richiamo all'*ethos* della teoria, che esprime qui, con formula greca, una meditazione niente affatto estranea alla cultura zen. Anche per il giapponese, il riconoscimento della talità delle cose passa per un *ethos* meditativo il cui esito è antitetico all'attitudine appropriativa caratteristica del mondo europeo. Non a caso – riprendiamo qui una considerazione già anticipata che adesso dovrebbe risultare più chiara –, per Löwith la posta in gioco dell'occidentalizzazione del Giappone non si limita a una superficiale trasformazione di costumi. «Il prezzo che l'Oriente deve pagare per poter accogliere in sé il modo di pensare occidentale costerebbe di fatto il sacrificio sia della dottrina taoista che di quella confuciana, per la quale la vera attività consisterebbe in un 'non-fare' (cinese: *wu-wei*), o un lasciar-essere. D'altro canto, però, la fine dell'Occidente che porta a compimento sé stesso nella filosofia europea, ha un'espressione sintomatica nel fatto che Heidegger sposti l'accento dall'esserci inteso come una 'rivolta' e un '*poter essere*', alla '*Gelassenheit*' del '*lasciar essere*' [*sein-lassen*]; come tedesco ed europeo, egli però non può fare a meno di determinare anche questo come un atteggiamento attivo. L'abbandono dell'obbligo della volontà-a [...] che niente lascia essere, ma tutto prende e afferra, l'abbandono, in sostanza, della 'soggettività' oggettivante, corrisponde alla revoca della distinzione tra soggetto e oggetto nell'unità originaria dell'«essere-nel-mondo», che però non può fare a meno di determinare il mondo esistenzialmente come un mondo 'per', partendo dal soggetto che vuole, sebbene voglia sottomettersi all'ordine perentorio dell'essere». <sup>1064</sup>

Per Löwith è Hegel ad aver capito – nonostante le fonti di seconda mano che aveva a disposizione – nel modo più acuto la differenza tra il nulla orientale e l'essere occidentale, sebbene poi ne avesse tratto un giudizio direttamente opposto al proprio. La pienezza dell'essere occidentale è una totalità mediata, contiene il negativo come proprio motore. Di più, il negativo è per Hegel quell'«immane potenza» che permette al movimento dialettico di procedere continuamente, affermandosi e negandosi senza soluzione di continuità. Tutto il mondo occidentale segue questo ritmo dialettico: «lo spirito europeo è essenzialmente uno spirito 'interessato', uno spirito cioè che vuole, separa e distingue, che discorre e discute. Esso scompone il con-creto [*Kon-krete*], ciò che è concresciuto, nelle sue componenti astratte». <sup>1065</sup> Al contrario, lo spirito orientale «s'immerge immediatamente nella totalità dell'essere o nel 'nulla', vi si sprofonda, senza porsi di fronte al tutto onnipervasivo in modo logico per articolarlo, esplicitarlo, portarlo al linguaggio in modo dialogico o dialettico. [...] Questo impulso alla determinazione razionale attraverso la potenza negativa dell'intelletto, sembra

---

<sup>1064</sup> Ivi, p. 600 [tr. it., cit., p. 91].

<sup>1065</sup> *Ibidem* [tr. it., cit., p. 92].

mancare al pensiero orientale originario. In questa lacuna sta al tempo stesso il suo vantaggio e una sottile superiorità, che consiste nel riconoscere l'indeterminato e l'indeterminabile come tali, per assumerli proprio nella loro indeterminatezza a rappresentare il risultato e il fine adeguati di un sapere divenuto perfettamente sferico».<sup>1066</sup>

### 3.3.2 - Lo scetticismo per il razionale, la fenomenologia per il reale

In base a quanto analizzato finora, l'ontologia löwithiana si articola in un naturalismo che, ispirandosi a varie tradizioni di pensiero – nel paragrafo precedente abbiamo parlato di Aristotele, Goethe e del buddhismo zen, ma nel nostro studio abbiamo fatto riferimento anche allo stoicismo e a Spinoza –, riconosce nella *physis*, ben ordinata in un *kosmos*, l'unica cosa necessaria e, pertanto, oggetto privilegiato della filosofia. Tale *physis*, essendo l'uno e il tutto, oltre ad essere fondamento immanente di tutto ciò che esiste (*id quod substat*), contiene in sé stessa un *logos* di cui anche l'uomo partecipa, senza trascendere, appunto, la propria naturalità. La filosofia di Löwith è dunque un'ontologia, è bene ribadirlo, perché si interroga su cosa *sia* il *tutto*. Anche la sua antropologia, secondo la quale l'uomo – e con lui tutte le sue particolarità – è un prodotto di natura, muove da questa ontologia fondamentale.

Una volta individuati questi tratti caratteristici del naturalismo cosmologico löwithiano, tuttavia, si tratta ancora di comprendere in che modo questa conoscenza – Löwith l'avrebbe forse chiamata saggezza – sia accessibile all'uomo. Se dunque nel paragrafo precedente ci siamo posti la questione ontologica, è necessario ora affrontare quella gnoseologica. Premettiamo che questo è a nostro avviso lo scoglio più significativo per chiunque volesse impegnarsi seriamente nell'analisi della proposta teoretica löwithiana. Per come abbiamo impostato finora il lavoro, si tratta evidentemente di mettere a fuoco i termini dell'*ethos* della teoria, e capire in cosa consista concretamente, così da cercare di scorgere anche in che modo l'uomo contemporaneo possa aprirsi a tale *ethos*. Come abbiamo più volte sottolineato, Löwith

---

<sup>1066</sup> Ivi, pp. 600-601 [tr. it., cit., pp. 92-93].

ha sempre fatto riferimento ai propri modelli in termini indicativi, senza mai credere di poterli adottare senza riserve. Uno dei luoghi più espliciti in cui Löwith chiarisce questo punto è senz'altro la già citata lettera del 1968 ad Annagrazia Papone. L'autrice scriveva infatti nella sua recensione a *Gott, Mensch und Welt*, senza mascherare le proprie perplessità, che il ritorno alla natura proposto da Löwith «spesso si presenta in una forma mitologica e tale da implicare inoltre il rischio d'una vanificazione della specificità umana nell'orizzonte di una cosmica natura immutabile», aggiungendo in conclusione che «Il riferimento alla natura appare in questo caso più che altro un'ultima *ratio* contro un definitivo naufragio. Sembra, in conseguenza, che vi sia nella posizione di Löwith qualcosa come uno sforzo volontaristico assai più di quanto non vi si ritrovi il senso di una riscoperta. Quel che ci sembra, in altri termini, discutibile in Löwith è il suo continuare a ragionare in base all'alternativa teoretica tra visione 'classica' o 'cristiana' del mondo [...]»<sup>1067</sup>.

L'obiezione mossa da Papone è a ben vedere particolarmente acuta, per quanto Löwith si fosse già posto il problema. Basti pensare alla conclusione – già commentata in questa sede – del saggio *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, in cui Löwith appunto affermava, in quel caso riferendosi al decisionismo dell'esistenzialismo: «Se vi fosse in generale un'alternativa storica e teorica al moderno esistenzialismo, potrebbe essere soltanto una scelta tra la comprensione del mondo, e del posto dell'uomo in esso, come ordine naturale immutabile – cioè con gli occhi della contemplazione greca – o come creazione divina – cioè con gli occhi della fede ebraica e cristiana. Entrambe le scelte sarebbero convincenti, dal momento che non si può restare per sempre inchiodati sulla croce della contingenza, dell'assurdità e della spaesatezza totale. Ma scegliere tra l'uno e l'altro 'progetto', o *Weltentwurf* [progetto di mondo, in tedesco nel testo], significherebbe restare ancora in un atteggiamento esistenzialista e decisionista, dunque in contraddizione con la natura della visione del mondo scelta. Nessuna delle due è infatti un mero progetto dipendente dalla scelta e decisione umana»<sup>1068</sup>. Al di là di questo aspetto, tuttavia, è interessante notare come il principale fraintendimento di Papone – nel quale sono incorsi in realtà la maggior parte degli interpreti<sup>1069</sup> – dipenda dalla convinzione per cui secondo Löwith l'unica soluzione possibile per uscire dall'*impasse* moderna fosse il ritorno alla cosmoteologia greca, *sic et simpliciter*. È a tal proposito che Löwith chiarisce come il pensiero classico, e con questo gli altri modelli che

---

<sup>1067</sup> A. PAPONE, *Recensione a Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, in «Il pensiero», 12, 1967, pp. 221-225 (qui, pp. 224-225).

<sup>1068</sup> K. LÖWITH, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 122.

<sup>1069</sup> Lo stesso Habermas, in fin dei conti, ricadeva in questo fraintendimento. Cfr. J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, cit., p. 195 [tr. it., cit., p. 151-152].

prende a esempio, costituiscono per lui solo un indirizzo, senza davvero ritenere che possano tornare ancora a valere. Vale la pena di riportare la risposta di Löwith per intero:

Egregia signorina Papone,

ho ricevuto dall'editore Morano la Sua recensione del mio libro [*Gott, Mensch und Welt*] e La ringrazio per questo eccellente riassunto. Capisco bene le Sue questioni verso la fine, ma credo che, almeno in parte, ho dato una risposta nel capitolo su Spinoza che manca però nella traduzione italiana ed è solo contenuto nella edizione tedesca, uscita un anno dopo presso Vandenhoeck, Göttingen 1967.

Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo. Il mio riferimento alla *natura naturans* non è un'ultima *ratio* contro un definitivo naufragio evitabile con uno sforzo naturalistico ma la semplice conseguenza del fatto che siamo un prodotto del mondo – se non una creazione divina. Siamo esseri naturali nonostante *logos*, lingua, riflessione e trascendenza perché la natura ha in sé stessa un *logos* che non è mai identico con autocoscienza. *Questo* «naturalismo» non è una mitologia e non mi pare incerto ma piuttosto evidente. Ho cercato di esplicarlo anni fa in una conferenza a Urbino: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, uscita presso Kohlhammer 1966, in un volume di vari saggi. E siccome la mia critica della tradizione cristiana è essenzialmente distruttiva non può pretendere di esplicare il suo principio concretamente in modo positivo. In fondo io ripeto solo il «punto interrogativo» di Nietzsche [...] per ridefinire il *problema* della condizione umana come tale». <sup>1070</sup>

Il rimando al capitolo su Spinoza, a nostro avviso, ha la funzione di chiarire il fatto che per Löwith nessun riferimento del passato è davvero recuperabile. Come abbiamo già sottolineato, alla fine di quel capitolo egli scriveva che «Di fatto, noi non siamo né teisti né ateisti, perché non riusciamo appena a immaginarci le ragioni per cui la metafisica in generale è stata, così a lungo e così ostinatamente, teologia metafisica e ha ritenuto di dover pensare in ogni caso Dio e non solo la totalità del mondo, il cui essere senza Dio [*Gottlosigkeit*] per noi è evidente. Non possiamo più riproporre neppure il 'Dio-natura' di Goethe, senza diventare sospetti a noi stessi, e se di se stesso Goethe era in grado di dire che poteva tanto venerare il sole quanto adorare

---

<sup>1070</sup> K. LÖWITH, *SS IX*, p. 409.



Cristo, con altrettanta franchezza noi dobbiamo dirci che non possiamo fare né l'una né l'altra cosa, poiché l'antropoteologia biblica, l'alleanza privilegiata tra Dio e l'uomo, ci è diventata estranea esattamente come la più umana cosmoteologia dei Greci»<sup>1071</sup>.

Ancora su questa linea, vi è un ultimo passo che vorremmo portare a testimonianza della tesi per cui Löwith di fatto neghi la possibilità di risalire indietro nel tempo. Si tratta della conclusione della prima edizione di *Von Hegel zu Nietzsche*, che a partire dalla seconda edizione sarebbe stata definitivamente soppressa:

Tuttavia, non si può tornare indietro, a ritroso del tempo, né a Goethe né a nessun altro. Il tempo come tale è destinato al progresso; soltanto negli attimi in cui l'eternità appare [*erscheint*] come verità dell'essere, lo schema temporale del progresso e della decadenza può dimostrarsi un'illusione storica [*historischer Schein*].<sup>1072</sup>

Il linguaggio di questo passo è curiosamente heideggeriano – ed è forse questo il motivo per cui Löwith decise di tagliarlo –, ma la posizione è inequivocabile. Di più, contro la possibilità di «tornare indietro», Löwith afferma qui che l'eternità *appare*, si mostra cioè da sé stessa, ed è proprio su questo punto che vorremmo insistere.<sup>1073</sup>

Il nostro proposito è infatti quello di capire in che modo sia possibile per l'europeo contemporaneo – figlio del cristianesimo e intriso di modernità – uscire dalla *Menschenwelt* e riscoprire la *Welt* nella sua eterna immutabilità. Certo, Löwith afferma nella lettera a Papone che la sua è una critica «essenzialmente distruttiva», cosa che avrebbe pochi anni dopo (1969) ripetuto al giornale *Der Spiegel* in un'intervista in cui affermava appunto che il suo «interesse autentico è sempre stato di carattere critico, una 'distruzione' [*Destruktion*] – nel senso di Heidegger – di una tradizione non più in vita, una demolizione dei fondamenti».<sup>1074</sup> Eppure, fosse anche per sostanziare la critica, in molti altri luoghi si coglie una spinta propositiva che a nostro giudizio merita di essere presa sul serio. Tale spinta, che ha evidentemente come sfondo

---

<sup>1071</sup> K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt*, cit., pp. 192-193 [tr. it., (modificata) cit., p. 188].

<sup>1072</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, in *SS IV, Anhang*, p. 558 [tr. it. modificata, cit. A, p. 618].

<sup>1073</sup> Si tratta, in certo modo e sulla base di quanto detto finora, di provare a confrontarci in modo costruttivo con quella che è generalmente considerata la più grave «aporia» della filosofia löwithiana, ben sintetizzata da Covic, secondo il quale in Löwith «il 'rapporto' tra filosofia e mondo non è direttamente tematizzato e articolato concettualmente». A. ČOVIĆ, *Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur "natürlichen Welt"*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1, 1997, pp. 181-192 (qui, p. 184).

<sup>1074</sup> La versione originale dell'intervista si può trovare nel numero 43, anno 1969, del celebre settimanale «Der Spiegel». La traduzione a cui facciamo riferimento è a cura di A. Cera, *A che scopo la filosofia oggi? Conversazione dello «Spiegel» con il filosofo Karl Löwith*, in «Kainos», 6, 2011, pp. 11-20 (qui p. 18).

generale l'*ethos* della teoria contrapposto a quello della prassi, si condensa in una “filosofia del vedere” di cui scetticismo e fenomenologia costituiscono gli elementi cardine.

Se per lo scetticismo non ci sono dubbi, che Löwith recuperi una certa idea di fenomenologia è meno pacifico da affermare. La nostra proposta, come abbiamo già anticipato, è in realtà tesa a considerare questi due aspetti come facce di una stessa medaglia. Nello specifico, rispetto alla possibilità che Löwith riprenda degli strumenti di provenienza fenomenologica, ci rifacciamo, oltre che alla lettera stessa delle sue opere – su alcuni passi ci siamo già soffermati e su altri ci soffermeremo ora –, a una certa letteratura critica. Burckhardt Liebsch, già nella prima edizione della sua monografia, affermava:

Per quanto Löwith sia stato apparentemente poco influenzato dalla fenomenologia di Husserl sotto il rispetto metodologico, e per quanto abbia tentato di prendere le distanze dall'approccio di Heidegger per tutta la vita; si avvicina qui senza dubbio, a partire dal cuore stesso della propria questione, al proposito di una fenomenologia della percezione, tanto più che anch'essa ha a che fare con l'esperienza “terrena” del mondo.<sup>1075</sup>

Liebsch riprende di fatto quanto Habermas, già nel 1963, si lasciava sfuggire in un commento relativo al pensiero di Löwith. A proposito della difficoltà di principio – costantemente a rischio di sfociare in contraddizione – insita nel tentativo stesso di raffigurarsi il cosmo e la natura in termini di immediatezza, senza con questo rinunciare alla mediazione di una “buona” coscienza storica, Habermas infatti scriveva:

A rigore egli dovrebbe fare a meno, in virtù dell'immediatezza della visione cosmologica, di tutti gli artifici della mediazione storica che pure continua a impiegare con tanto virtuosismo. E, in effetti, non è ch'egli non cerchi di volgere anche uno sguardo ingenuo e affermativo sul mondo della «physis». Allora, *con il gesto deittico del fenomenologo esperto*, cerca di rappresentarsi il cosmo in una maniera immediata. Lo stesso sole di Omero splende anche su di noi. Anche se le nostre concezioni della natura si sono modificate, la natura in sé resta sempre quella che è. La visione greca della natura è l'unica che veramente intuisca come da essa ogni essere vivente nasca e fiorisca per poi in essa tornare a dissolversi.<sup>1076</sup>

---

<sup>1075</sup> B. LIEBSCH, *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, J. B. Metzler, Stuttgart-Berlin 2020, p. 99.

<sup>1076</sup> J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, cit., p. 203 [tr. it., cit., p. 159, corsivo nostro].

La questione emersa nello scambio con Papone qui ritorna, e tuttavia Habermas coglie bene, al netto della critica generale, il *focus* löwithiano. La natura è sempre la stessa, sono le interpretazioni che se ne danno a variare. Non si tratta dunque di tornare a Omero, ma di comprendere che nella storia si sono dati esempi di comprensione della natura più corretti di altri. Poiché tuttavia la natura era, è e sarà sempre la medesima, c'è bisogno che l'uomo adotti la corretta disposizione perché possa coglierne la "rivelazione". Con le parole stesse di Löwith: «Se, nonostante ciò, rimaniamo fedeli al concetto greco di filosofia, ritenendolo classico, non è per ripristinare una tappa trascorsa della storia, ma perché siamo persuasi che i Greci abbiano fatto una scoperta che – come ogni prima scoperta – rimane vera per sempre [...]».<sup>1077</sup>

Sebbene dunque sia Habermas che Liebsch abbiano colto il nesso che sussiste tra la filosofia löwithiana e la fenomenologia, soltanto in Italia, a nostro avviso, il problema è stato approfondito. Da una parte, lo si è visto, Cera ha posto l'accento sull'*ethos* teoretico e l'atteggiamento scettico, mentre, dall'altra, Marco Bruni ha insistito sul legame tra questo e la fenomenologia. Scrive infatti Bruni che «La *scepsi* di Löwith non è, dunque, come egli stesso ha spiegato, 'mania di dubbio' o il cartesiano 'dubbio metodologico', ma ricerca della verità, di quel permanente, solo a partire dal quale può darsi anche il mutamento».<sup>1078</sup> Questo concetto, che dovrebbe a questo punto risultare chiaro, conduce direttamente al problema fondamentale, al legame cioè tra l'atteggiamento teoretico e la verità. «È la verità, il 'vero sapere (*episteme*)', che è oggetto della *scepsi*, è l'invariante natura di tutte le cose, natura che si manifesta nella *theoria*, la quale 'è realmente una visione del mondo, ovvero una contemplazione di ciò che è visibile'. La contemplazione, avendo a che fare con ciò che è visibile, con ciò che si mostra, 'può essere dimostrata'»<sup>1079</sup>, a differenza della fede che è invece indimostrabile. È a tal proposito, dunque, che Bruni afferma:

Primo carattere fondamentale della verità è, quindi, l'evidenza fenomenologica. La verità è, innanzi tutto, il manifestarsi innegabile della natura che non ha bisogno di giustificazioni, perché presentandosi da sé. Il pensiero deve solo adeguarsi all'evidenza del dato naturale, un adeguarsi che è un vedere, un vero e proprio *theorein*. Secondo il nostro autore, infatti, poiché 'i sensi con cui percepiamo le cose del mondo sono a loro volta un prodotto della natura', si deve 'supporre fin dal principio che essi corrispondano a ciò che viene percepito'. Löwith, dunque, è voluto tornare alla concezione aristotelica della verità come corrispondenza – *adaequatio rei et intellectus* si sarebbe detto nel Medioevo –,

<sup>1077</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 314 [tr. it., (leggermente modificata), cit., p. 343].

<sup>1078</sup> M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 22.

<sup>1079</sup> *Ibidem*.

corrispondenza, poi, che è resa possibile proprio a partire dal fatto che i sensi sono un prodotto naturale e, quindi, fin dal principio adeguati alla conoscenza delle cose.<sup>1080</sup>

L'analisi di Bruni, che condividiamo pienamente, ci dà conferma del fatto che, in ultima istanza, l'*ethos* della teoria costituisce l'atteggiamento più nobile in quanto volto all'attività più alta, la ricerca della verità – superfluo aggiungere che Löwith riprende qui anche il significato etimologico del termine *filo-sofia*. La ricerca della verità costituisce dunque il medesimo centro di gravità intorno al quale orbitano a un tempo scetticismo e fenomenologia.<sup>1081</sup> Un ulteriore tassello lo aggiungiamo con le parole di Cera, che ha molto insistito sul legame che intercorre tra la *skepsis* e il *theorein*, esplicitando il nesso che, anche da un punto di vista semantico, ricollega i due termini all'ambito dell'esperienza sensibile:

scettico autentico può dirsi soltanto colui che ancora sa volgersi alla contemplazione (*Betrachtung*), intesa come l'esercizio più nobile cui possa dedicarsi l'essere umano e non come mera alienazione contrapposta alle (e per questo derivata dalle) esigenze pratiche. Quest'ultimo è semplicemente un *theorein* ancillare, corrotto dall'asservimento alla *praxis*, che finisce per chiedere conto di sé (anche a se stesso) sul solo piano degli effetti, dei risultati, dell'utilità (l'unico che rivesta un qualche valore pratico). La posizione löwithiana sembra suggerire l'esistenza di una duplice modalità del *theorein*: la pura (*rein*) teoria di contro alla mera (*bloß*) teoria, il "*theorein* contemplativo", quello originario, in opposizione al "*theorein* teoretico" (operativo, produttivo), quest'ultimo forma derivata e corrotta del primo, che ha luogo allorché esso si lascia aggogare al principio di prestazione, commisurando se stesso sulla propria capacità di produrre teorie. In fin dei conti, è bene ricordarlo, il sostantivo *skepsis* deriva dal verbo *skeptomai* (considerare). Lo *skeptikos*, in quanto colui che osserva, che considera, è quindi *ipso facto* un contemplatore. La *skepsis* è già sempre *theorein*.<sup>1082</sup>

Come si evince dunque dagli studi qui citati, la questione del rapporto tra scetticismo e fenomenologia costituisce un problema di rilievo nel complesso del pensiero löwithiano. Oltre ai luoghi richiamati da Bruni, presentiamo come testimonianza di ciò un passo tratto dallo scritto *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* in cui Löwith, a

---

<sup>1080</sup> Ivi, p. 23.

<sup>1081</sup> Non è un caso, del resto, se Löwith, proprio in una delle sue ultime pubblicazioni, riprendeva il tema del rapporto tra filosofia e storia, asserendo che la *verità* eccedesse la dimensione storica per definizione, e che di conseguenza appartenesse alla sfera della ricerca filosofica. Cfr. K. LÖWITH, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, in *SS II*, pp. 460-472.

<sup>1082</sup> A. CERA, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*, cit., p. 676).

proposito della critica avanzata da Cartesio prima e da Hegel poi della conoscenza sensibile, afferma:

Noi stessi ci troviamo, di fronte a Cartesio e Hegel, in un duplice imbarazzo, poiché né siamo intenzionati a diffidare dei sensi e della loro forza disvelatrice del mondo [*welteröffnenden Kraft*] in favore di una costruzione principalmente fisico-matematica; né siamo disposti a «procedere a testa in giù» con Hegel, confidando nel cammino, apparentemente necessario [*zwingend*], ma in verità solo convincente, della riflessione speculativa. Necessitante [*zwingend*] senza essere impositiva [*Zwang*], è solo l'evidenza, ciò che è immediatamente lampante. E poiché i sensi umani hanno la medesima origine di ciò che si mostra loro, è da presumere che essi, in ogni essere vivente, siano adeguati al fenomeno corrispondente [*entsprechende Erscheinung*].<sup>1083</sup>

Questo passo è estremamente utile ai nostri fini. Da una parte ci aiuta a comprendere la posizione di Löwith circa lo statuto della razionalità, che egli – come del resto era già emerso – non intende evidentemente abbandonare, per quanto non sia neanche disposto a «procedere a testa in giù»; dall'altra ci conferma che l'evidenza può essere considerata un criterio di conoscenza legittimo dal momento che i sensi, tramite cui appunto questo sapere si ottiene, *corrispondono* per natura al fenomeno che si mostra loro. Sembra dunque che lo scetticismo, inteso appunto come ricerca incessante della verità, venga esercitato da Löwith nei confronti della razionalità, là dove essa – Cartesio e Hegel ne sono gli esempi maggiori – avanza la pretesa di fondare la conoscenza in modo più sicuro dei sensi. Nei confronti della realtà stessa invece, che per Löwith dev'essere colta in quanto tale e nella sua autonoma datità, la nostra tesi è che recuperi una certa metodologia fenomenologica. Parafrasando il celebre chiasmo hegeliano, pare quasi che egli si serva dello scetticismo per ciò che è razionale e della fenomenologia per ciò che è reale.

Insistendo su questo secondo punto, infatti, sottolineiamo che il concetto di verità cui Löwith fa riferimento è, come afferma Bruni, quello dell'*adaequatio*, ma nei termini di una corrispondenza di ispirazione, appunto, fenomenologica. Ancora in *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, in riferimento a Feuerbach – altro suo riferimento privilegiato –, Löwith afferma infatti che la conoscenza sensibile è sì immediata, ma non in termini dialettici. Piuttosto che parlare di immediatezza, sarebbe meglio dire, con Husserl, «ciò che si mostra da sé»:

---

<sup>1083</sup> K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, cit., p. 212.

Quando Feuerbach insiste sull'«immediatezza» della natura e dell'esperienza sensibile del mondo, già la parola è fuorviante e concede troppo all'avversario. Come spesso accade, la lingua non dice qui ciò che si intende comunemente, cioè qualcosa di positivo e autonomo. Se l'immediato fosse soltanto il *non* o il *non ancora* del mediato, allora la dialettica avrebbe gioco facile; infatti anche l'immediato in senso hegeliano può esserci solo in ragione di un pensiero mediatore. La medesima insufficienza della lingua può rinvenirsi nelle parole «infinito», «incondizionato» e «incosciente [*unbewußt*]». Anziché parlare dell'immediato, sarebbe meglio indicare ciò che è qui inteso come ciò-che-si-mostra-da-sé [*Sich-selber-zeigende*], ciò-che-si-dà-direttamente [*Sich-direkt-gebende*] o, in riferimento a Husserl, indicare ciò come datità originaria [*originäre Selbstgegebenheit*].<sup>1084</sup>

Il riferimento a Husserl non è affatto casuale, e del resto il padre della fenomenologia – lo avevamo sottolineato –, rappresentava per Löwith, al netto delle divergenze teoriche su cui ora ci soffermeremo, un esempio concreto di *ethos* della teoria. Certo, negli anni in cui Löwith studiava a Friburgo il loro rapporto non raggiunse mai particolari livelli di intimità, ma il tragico destino comune di ritrovarsi ebrei in Germania durante il nazismo, in certo modo, li riavvicinò. Già nella lettera commemorativa pubblicata nella prima edizione di *Von Hegel bis Nietzsche* Löwith sosteneva di aver avuto da lui, in occasione della sua ultima visita a Friburgo, «l'impressione di una libertà dello spirito, assurta a saggezza e in grado di resistere alle potenze distruttive del tempo che tutto travolge»<sup>1085</sup>. Nel 1959, poi, riprendendo in parte quelle parole, aggiungeva, in riferimento a *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, che il carattere specifico della filosofia husserliana consisteva nel fatto che essa ambiva al «sapere», non solo al «comprendere»; «un carattere che, tuttavia, non è nemmeno concepibile senza la convinzione che alla *theoria* spetti il rango più alto»<sup>1086</sup>.

Husserl vede questa intenzione del metodo scientifico viva dalla filosofia greca fino a Kant; fino a che, con la filosofia romantica, soprattutto con Schelling e Hegel, essa è stata

<sup>1084</sup> K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, cit., p. 201.

<sup>1085</sup> K. LÖWITH, *SS IV, Anhang*, p. 541.

<sup>1086</sup> K. LÖWITH, *Eine Erinnerung an E. Husserl*, cit., p. 238. Come avevamo anticipato, anche Cristin individua da questo punto di vista una convergenza tra Löwith e Husserl: «se in un primo momento l'imporsi del rinnovamento fenomenologico ad opera dell'ontologia esistenziale aveva fornito a Löwith il supporto per un rifiuto dell'eidetica trascendentale, se anche la sua produzione matura, impegnata nel ripensamento dell'esperienza cosmologica degli albori della filosofia greca, si allontana dal procedere husserliano, il culmine della *dürftiger Zeit* non può non vedere un indiretto avvicinamento tra i due. Era nella struttura stessa degli avvenimenti, che si registrasse una convergenza *etica* fra due opzioni simmetricamente disposte [...]». R. CRISTIN, *Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, cit., p. 123. Cristin ci tiene a sottolineare la differenza che permane tra la nozione husserliana di teoria – più astratta e “teoreticista” – e quella löwithiana, che all'astrazione è sempre stata avversa. Ciò non toglie, tuttavia, che esse possano incontrarsi sul piano dell'*atteggiamento*.

indebolita e squalificata in modo pernicioso, dando luogo alla «filosofia della visione del mondo» dello storicismo. Con lo scopo di istituire, come fondamento scientifico di tutte le scienze, una fenomenologia delle forme di datità essenziali degli enti nella coscienza intenzionale [*eine Phänomenologie der wesenhaften Gegebenheitsweisen des Seinden im intentionalen Bewusstsein*], il trattato di Husserl si rivolge contro i due modi di pensare dominanti, da un lato contro il positivismo naturalistico, in cui l'intenzione della scientificità è sì viva, ma ristretta e frantesa in quanto naturalizza la coscienza, e dall'altro contro lo storicismo scettico, per il quale ogni filosofia è espressione di una certa situazione storica. Una tale idea di filosofia scientifica, tuttavia, sta e cade con l'*ethos* della *theoria*.<sup>1087</sup>

Husserl fu dunque per Löwith a tutti gli effetti un esempio di serietà scientifica, sebbene ricadesse – qui sta il problema – nella tradizione soggettivista moderna. Come è stato anticipato, è senz'altro la riduzione trascendentale a segnare la frattura insanabile tra i due. Se però si considera il «principio di tutti i principi», cioè «che ogni intuizione [*Anschauung*] originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell'«intuizione [*Intuition*]» (per così dire in carne e ossa [*leibhaften Wirklichkeit*]) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»<sup>1088</sup>, la posizione löwithiana sembra più che compatibile con quella husserliana. Anzi, sembra rifarsi pienamente a questo modello: «[...] non si può d'altronde contestare il fatto che esiste un'esperienza della *natura* di tutto l'essente e quindi anche dell'uomo, la quale si lascia dimostrare fenomenologicamente. [...] tutto ciò che è esiste per natura, e tale natura appare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo»<sup>1089</sup>.

Ad essere inaccettabile, per Löwith, non è l'auto-datità del mondo come fonte di conoscenza legittima, quanto piuttosto la *riduzione* di questo alla coscienza trascendentale. Ci sembra qui che Löwith operi come un rovesciamento dell'indagine husserliana, almeno sotto due aspetti parimenti importanti: anzitutto, a suscitare l'interesse dell'analisi filosofica non dev'essere l'uomo, ma il mondo stesso; in secondo luogo, l'atteggiamento naturale non dev'essere abbandonato in favore dell'atteggiamento trascendentale, ma il contrario. Ancora con Husserl, infatti, nell'atteggiamento naturale «io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Averne coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente [*unmittelbar*

---

<sup>1087</sup> K. LÖWITH, *Eine Erinnerung an E. Husserl*, cit., p. 239.

<sup>1088</sup> E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 52 [tr. it., cit., pp. 52-53].

<sup>1089</sup> K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, cit., p. 264 [tr. it., cit., p. 247]. Anche Fagniez recupera questo passo per affermare che si tratta di «un'attestazione 'fenomenologica' della natura». G. FAGNIEZ, *La contribution de Karl Löwith à l'anthropologie*, cit., p. 112.

*anschaulich*] dinanzi a me, e che ne ho esperienza»<sup>1090</sup>. La tesi generale di questo atteggiamento è che «io trovo la ‘realtà’, e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre*»<sup>1091</sup>. Se per Husserl questo atteggiamento è appunto spontaneo e ingenuo, per Löwith è invece precisamente ciò che si è perduto.<sup>1092</sup> L’uomo contemporaneo, infatti, rinchiuso nel proprio mondo storico, non ha più accesso alcuno alla realtà del mondo nella sua datità autonoma, e pertanto vi è bisogno di uno sguardo che sia capace di recuperare questo accesso, rompendo le maglie della *Menschenwelt*.<sup>1093</sup>

In linea con questo ribaltamento della dottrina husserliana – che in quanto prodotto della tradizione moderna, è al contempo ribaltamento di tutta quella linea di pensiero –, sta anche l’altro ribaltamento indicato, quello cioè dell’indirizzo dell’indagine filosofica. Scrive Löwith in *Welt und Menschenwelt*:

Proprie dell’uomo nel verso senso della parola sono l’andatura eretta e la circospezione [*Umblick*] resasi libera, che gli permette di raggiungere, con l’atteggiamento teoretico verso il mondo, la distanza da esso e da tutto ciò che vi si trova, dalla quale egli può provare stupore e meditare. In tale stupore meditativo appare misterioso ed estraneo quanto si credeva di conoscere da lungo tempo, e sempre pareva familiare. Ciascuno conosce il «mondo» nel quale ci si muove tutti i giorni, ma un giorno ci si domanda stupiti che cosa siano il mondo e l’uomo e che cosa significhi ritrovarsi uomo nel mondo. Il fenomeno [*Phänomen*] che prima di ogni altro suscita stupore non è naturalmente l’uomo che si stupisce, bensì il mondo stupefacente, perché lo sguardo si dirige naturalmente verso l’esterno e non su noi stessi, con un ripiegamento che presuppone ci si sia già volti a quello che noi stessi non siamo. Il tema primo ed originario della filosofia è la totalità di ciò che è per natura o mondo, e l’atteggiamento, nel quale questa totalità diventa accessibile al conoscere, è la teoria filosofica.<sup>1094</sup>

<sup>1090</sup> E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 57 [tr. it., cit., p. 61].

<sup>1091</sup> Ivi, p. 63 [tr. it., cit., p. 67].

<sup>1092</sup> Rimandiamo a tal proposito anche alla nostra discussione del riferimento a Fink presente in *Natur und Humanität des Menschen*. Cfr. *Supra*, § 3.2.1.

<sup>1093</sup> Anche J-C. Gens sostiene che vi sia questo rovesciamento, sebbene, nel suo saggio, si limiti a indicare la cosa, senza svilupparla: «Löwith in effetti rovescia [*prend en effet le contre-pied*] l’idea husserliana di una necessaria messa tra parentesi del mondo naturale e della celebre tesi, esposta in *Ideen II*, della ‘primarietà ontologica del mondo dello spirito sul mondo naturale’ [...]». J-C. GENS, *Karl Löwith: le cosmos, la mer et le chaos*, cit., p. 89. Donaggio, invece, afferma che «Löwith si attiene così a una comprensione scettica dell’*epoché*, che è fondamentalmente diversa da quella di Husserl. Non si tratta di un’astensione dal giudizio di natura propedeutica e metodologica, funzionale a ottenere, attraverso la riduzione all’Io trascendentale, un fondamento assoluto e certo della conoscenza. Si tratta piuttosto di un atteggiamento spirituale, di un esercizio continuo, del filosofare stesso». E. DONAGGIO, *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, cit., p. 47.

<sup>1094</sup> K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 315 [tr. it., (leggermente modificata), cit., p. 344]. Si noti, con Franceschelli, che questo rovesciamento dell’oggetto che suscita stupore (l’uomo, per Husserl, il mondo, per



Tenendo conto di quanto detto, il «mondo in cui ci si muove tutti i giorni» è per Löwith il mondo umano, così che l'*ethos* della teoria, assurgerebbe, almeno sotto il profilo formale, a corrispettivo di segno inverso di ciò che per Husserl è l'atteggiamento trascendentale.<sup>1095</sup> Vogliamo inoltre ricordare che il rapporto di Löwith con la dottrina husserliana, fin dalla giovinezza, aveva già preso – con le dovute proporzioni – questo indirizzo. In una lettera a Heidegger dell'agosto del 1927, cui abbiamo già fatto riferimento nelle prime pagine di questo studio, Löwith scriveva: «[...] nei confronti del Suo lavoro [di Heidegger] mi sento arrivato a un punto analogo a quello in cui a suo tempo i “monacensi” pervennero nei confronti dello sviluppo di Husserl in direzione della fenomenologia della costituzione – anche se spero di far propria questa svolta in modo meno ottuso dei “monacensi”!».<sup>1096</sup> Naturalmente il riferimento qui è a Heidegger, ma è bene ricordare che in quegli anni Löwith muoveva, *mutatis mutandis*, al proprio maestro la stessa accusa di trascendentalismo che rivolgeva a Husserl. Dunque, al di là del commento non propriamente elogiativo nei confronti del circolo di Monaco – del resto si tratta di una corrispondenza privata –, è decisivo notare qui come Löwith dichiarasse esplicitamente di voler «far propria» questa svolta, che non condanna affatto la fenomenologia intesa come filosofia scientifica nel senso di cui sopra, ma unicamente le sue derive trascendentaliste. Non ci pare pertanto avventato pensare a un possibile recupero, da parte di Löwith, di certe posizioni che aveva già in parte assunto in gioventù e che ora, adattate al problema cosmologico, potrebbero rivelarsi ai suoi occhi nuovamente utili. Secondo questa interpretazione, i luoghi che sono stati analizzati del *Paul Valéry* in cui Löwith si interroga sui due Io, quello puro e quello empirico, assumono un peso specifico significativo. La nostra idea infatti, come era emerso, è che egli si interroghi sulla possibilità di pensare la compresenza dei due atteggiamenti senza, da una parte, ricadere nel trascendentalismo, e dall'altra, dissolvere la

---

Löwith) non si limita a Husserl, ma si estende a tutta la tradizione trascendentale: «Qui la differenza tra l'antropologia cosmologicamente fondata di Löwith e quella kantiana fondata sulla disgregazione del cosmo si tocca con mano: mentre per Kant l'uomo rimaneva 'il più stupefacente di tutti gli enigmi' proprio perché *non* gli riusciva di concepirlo come generato dall'evoluzione naturale, per Löwith, al di là di ogni riduzionismo antropologico, è vero esattamente l'inverso: enigmatica e complessa è proprio l'*appartenenza* dell'uomo al mondo naturale» O. FRANCESCHELLI, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. XXXII.

<sup>1095</sup> Anche lo sguardo löwithiano, del resto, è quello di uno «spettatore disinteressato». A questa nota formula husserliana, non a caso, Löwith allude poco più avanti nel testo appena citato: «Lo stupore, intento ad osservare qualcosa, non si impegna istintivamente e neppure esistentivamente in essa, ma rimane in sé, come lo spettatore di uno spettacolo prende parte ad esso quale spettatore, senza peraltro sostenervi direttamente una parte». K. LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 318 [tr. it., cit., p. 347].

<sup>1096</sup> M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, cit., p. 140 [tr. it., cit., p. 203].

soggettività *tout court*.<sup>1097</sup> In Valéry, infatti, sulla base di un forte realismo gnoseologico e di un'idea di *physis* anti-moderna, è scongiurato tanto il rischio di una *Entweltlichung der Welt* quanto quello, diametralmente opposto, di una perdita totale della soggettività e del carattere specifico dell'essere umano. Che Löwith riesca tuttavia a offrire una soluzione chiara a questo problema, lo avevamo detto e lo ribadiamo, resta difficile da concedere.<sup>1098</sup>

Volendo dunque offrire un bilancio conclusivo dei limiti e della possibilità della filosofia di Karl Löwith dopo averne seguito lo sviluppo dalle primissime opere fino alle ultime, l'impressione è che essa resti in primo luogo un pensiero distruttivo. Da questo punto di vista, l'incontro con Heidegger rimane in assoluto il più significativo. Certo, lo sforzo löwithiano, si è visto, è quello di un'emancipazione dalla dottrina del maestro, ma si tratta di un parricidio riuscito solo in parte. L'idea che la metafisica occidentale e l'onto-teologia debbano essere ripensate nella loro interezza costituisce in assoluto il debito maggiore che egli contrae con la filosofia heideggeriana, per quanto tale insegnamento venga poi da Löwith sviluppato in una forma che, più che alternativa, si potrebbe definire chirale, prendendo in prestito il termine dalla chimica. Alla *Seinsfrage*, Löwith sostituisce la *Weltfrage*, alla temporalità e alla storia, la ricerca di un punto archimedeo eterno ma non trascendente, così come alla *praxis* la *theoria*. Rispetto a quest'ultimo punto, forse quello fondamentale, è difficile non notare che i due autori seguono traiettorie tanto lontane nei punti di approdo, quanto vicine nel punto di partenza. Che

---

<sup>1097</sup> Che il tema dell'accesso immediato al mondo sollevi un problema teoretico circa lo statuto della soggettività, viene rilevato anche da Fagniez: «[...] la questione del superamento dell'orizzonte storico può essere formulata anche come questione dell'accesso alla natura: esiste, come sostiene Löwith, una 'conoscenza della natura nella sua naturalità' indipendente dalla sua comprensione storica? In realtà, è possibile distinguere due aspetti del problema, uno propriamente storico o ermeneutico, e l'altro trascendentale o fenomenologico». G. FAGNIEZ, *Karl Löwith et la critique de l'existence historique*, cit., pp. 78-79. Rispetto a questo secondo punto, per Fagniez, piuttosto che attraverso un recupero della via fenomenologica, l'«impasse» löwithiana potrebbe superarsi percorrendo fino in fondo la strada di un riassorbimento della dimensione storica nella più ampia sfera naturale (il riferimento è anche, evidentemente, a quanto emerso nel carteggio con Leo Strauss). A nostro avviso, tuttavia, questa possibilità lascerebbe ancora aperto il problema che Fagniez definisce «ermeneutico», cioè il problema dell'accesso al mondo naturale in quanto tale.

<sup>1098</sup> È abbastanza sorprendente che egli non dialogasse, relativamente a tali questioni, con i propri contemporanei. Si pensi, ad esempio, a Merleau-Ponty, che Löwith non conosceva soltanto di nome, come testimonia una lettera del 14.12.1955 (inviata da Merleau-Ponty a Löwith), di cui abbiamo preso visione al *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach, dalla quale emerge che lo stesso Löwith aveva avanzato al collega francese una proposta di collaborazione per un progetto nietzschiano, di cui evidentemente non si sarebbe mai fatto nulla. È dunque inverosimile che egli ignorasse la *Phénoménologie de la perception* o in generale gli studi sulla cosmologia fenomenologica, eppure non vi è menzione del suo nome tra i testi löwithiani. Stesso discorso per Fink, per quanto sia noto che tra i due non corresse buon sangue, considerata la *querelle* con Husserl a proposito della riduzione trascendentale di cui si è detto. Un'assenza altrettanto curiosa è quella di Patočka, che pure si interrogava sul rapporto tra l'esperienza "ingenua" del mondo e la sua interpretazione matematica (per un'ottima ricognizione delle posizioni cosmologiche di questi autori cfr. M. RUSSO, *Il mondo. Profilo di un'idea*, cit., pp. 234-262). La nostra idea – ma si tratta di una pura supposizione – è che l'assenza di confronto con questi autori dipenda in buona misura dal temperamento schivo e solitario di Löwith, il quale – come Heidegger gli aveva insegnato – considerava la filosofia una strada da percorrere da soli. È certo, tuttavia, che da un punto di vista storico-filosofico la proposta löwithiana possa venire accostata a quella avanzata da questi autori, e che anzi il confronto possa senz'altro giovare a ulteriori progressi della ricerca sul tema.

Löwith avesse appreso la diffidenza per il trascendentalismo proprio da Heidegger, durante i suoi anni di studio friburghesi, è stato in questa sede ampiamente mostrato; l'uso che poi di questa lezione avrebbe fatto, all'inizio degli anni '20, neanche lo stesso Heidegger avrebbe potuto prevederlo. Se però si considera tutto il percorso, l'evoluzione löwithiana – che quel *theorein* avrebbe finito per rivalutare proprio a discapito della fatticità, senza mai tuttavia cedere alla tentazione di postulare un fondamento trascendentale – non risulta meno legittima di quella del suo maestro.

Le domande aperte restano tuttavia molte, almeno quante sono le strade che Löwith ha tentato di seguire, al di là di Heidegger. Nietzsche e Burckhardt, i primi maestri spirituali, Weber e Husserl, esempi viventi di un *ethos* al contempo distaccato e umano, e poi Aristotele, lo stoicismo e lo scetticismo, Spinoza, Goethe, Feuerbach, il buddhismo zen e infine Paul Valéry. Da tutti questi autori e da tutte queste correnti Löwith ha cercato di trarre qualcosa, che fosse il metodo, l'ontologia, il naturalismo o più semplicemente una fonte d'ispirazione, una luce da seguire *in dürftiger Zeit*. Se poi egli sia riuscito a combinare questi insegnamenti in un insieme coerente, è difficile da dire. Di sicuro, Löwith ebbe ben presto chiari – e a chiarirli contribuì evidentemente il 1933, anno che egli stesso, in uno dei suoi testi ad oggi più letti, lasciò che indicasse indelebilmente il prima e il dopo della sua vita – i propri bersagli polemici. L'ipocrisia di amici e colleghi, che gli voltarono le spalle prima ancora degli studenti, non rappresentava altro, per una mente filosofica raffinata come la sua, che l'espressione a un tempo più infima e palpabile del nichilismo riempito di vuote decisioni, poiché *ex nihilo nihil fit*. Non il nulla della volontà, ma la volontà di nulla è il motore della catastrofe, e così come Löwith aveva imparato con l'esperienza questa dura lezione, ancora nell'esperienza – nel *theorein* che è vista sensibile, e non astratta speculazione – egli ne cercava la soluzione. Se poi il naturalismo cosmologico possa davvero scardinare la gabbia del pensiero storico, se la meraviglia, in quell'equilibrio ossimorico di ingenuità e disincanto che solo Löwith poteva pensare di conciliare, possa vincere la nausea, questa è la sfida più importante che egli ha raccolto e che, *volens nolens*, ha lasciato in eredità a tutti coloro che lo hanno seguito. Sicuramente, si tratta di una delle poche cose in cui Karl Löwith ha sempre fermamente creduto.

## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI KARL LÖWITH

L'edizione di riferimento delle opere di Karl Löwith è *Sämtliche Schriften*, in 9 voll., J. B. Metzler, Stuttgart, 1981-1988. La raccolta, non esaustiva, è stata articolata dai curatori (K. Stichweh, M. B. de Launay, B. Lutz e H. Ritter) in ordine tematico. Riportiamo di seguito, per ciascun volume, soltanto i testi direttamente citati e, qualora ve ne siano, le relative traduzioni consultate.

Vol. I, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh, M. B. de Launay, 1981

- *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, 1962 [tr. it., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007].

- *Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen*, 1938 [tr. it., *L'unità e la diversità degli uomini*, a cura di G. Fazio, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1, 2013, pp. 190-204].

- *Natur und Humanität des Menschen*, 1957, 1960 [tr. it., *Natura e umanità dell'uomo*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967].

- *Welt und Menschenwelt*, 1960 [tr. it., *Mondo e mondo umano*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*, cit.].

- *Töten, Mord und Selbstmord: die Freiheit zum Tode*, 1966, 1969 [tr. it., *La libertà di fronte alla morte*, a cura di O. Franceschelli, in *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008].

Vol. II, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, a cura di B. Lutz, 1983

- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1949/1953 [ed. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 2010].
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1950.
- *Natur und Geschichte*, 1950 [tr. It., *Natura e storia*, a cura di A. M. Pozzan, in «Il Cannocchiale», 2, 1965, pp. 1-11].
- *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, 1952 [tr. it. parziale, *Storia e storicismo*, a cura di P. Chiodi, in Aa. Vv, *Il dibattito sullo storicismo*, a cura di F. Bianco, Il Mulino, Bologna 1978].
- *Marxismus und Geschichte*, 1958 [tr. it., *Marxismo e storia*, a cura di G. Fazio, in «Polemos», IV, n. 4-5, 2011, pp. 145-156].
- *Mensch und Geschichte*, 1960 [tr. it., *Uomo e storia*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*].
- *Vom Sinn der Geschichte*, 1961 [tr. it., *Sul senso della storia*, a cura di M. Bruni, Mimesis, Milano 2017].
- *Das Verhängnis des Fortschritts*, 1963 [tr. it., *La fatalità del progresso*, a cura di A. Mazzone e A. M. Pozzan, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985].
- *Besprechung des Buches Die Legimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, 1968 [tr. it, *Recensione del libro di Hans Blumenberg La legittimità dell'età moderna*, a cura di R. Cristin, in «Aut-aut», 222, 1987].
- *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 1969/1970.
- *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, 1940 [tr. it., *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli Laterza, Roma-Bari 1999].
- *Japan's Westernization and Moral Foundation*, 1942/1943 [ed. it. a cura di G. Carchia, *Occidentalizzazione del Giappone e fondamento etico*, in *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Messina 1995].
- *The Japanese Mind. A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer*, 1943 [tr. it., parziale, *La mente giapponese. Un quadro della mentalità che per dominare dobbiamo comprendere*, in *Scritti sul Giappone*, cit.].
- *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, 1960 [tr. it., *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in *Scritti sul Giappone*, cit.].

Vol. III, *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, a cura di B. Lutz, 1985

- *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, 1930 [tr. it., *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, a cura di U. Ugazio Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001].
- *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, 1930 [tr. it., *Linee fondamentali del passaggio della fenomenologia alla filosofia e loro rapporto con la teologia protestante*, a cura di U. Ugazio, in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, cit.].
- *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, 1933.
- *Wissen und Glaube*, 1954 [tr. it., *Sapere e fede*, a cura di C. de Roberto e H. Walde in *Storia e fede*, cit.].
- *Skepsis und Glaube*, 1951 [tr. it., *Skepsi e fede*, a cura di C. De Roberto e H. Walde in K. Löwith, *Storia e fede*, cit.].
- *Schöpfung und Existenz*, 1955 [tr. it., *Creazione ed esistenza*, a cura di C. de Roberto e H. Walde in *Storia e Fede*, cit.].
- *Rezension des Buches Humanism and Theology von W. Jaeger*, 1944.
- *Rezension des Buches Being and Some Philosophers von E. Gilson*, 1950.

Vol. IV, *Von Hegel zu Nietzsche*, a cura di B. Lutz, 1988.

- *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* 1950 (il testo contenuto nel volume è basato sulla seconda edizione, in appendice sono segnalate le variazioni rispetto alla prima, *Von Hegel bis Nietzsche*, 1950) [tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1949 (prima edizione), 1982 (seconda); tr. ing., *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought*, a cura di David. E. Green, Holt, Reinhart & Winston, New York 1964; tr. sp., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, a cura di E. Estiù, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968; tr. fr., *De Hegel à Nietzsche*, a cura di Rémi Laureillard, Gallimard, Paris 1969].

Vol. V, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*, a cura di B. Lutz, 1988.

- *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1928.

- *Theorie und Praxis als philosophisches Problem*, 1931.
- *Zwei Rezensionen von Herbert Marcuses Vernunft und Revolution*, 1941/1942 [tr. it. a cura di O. Franceschelli, *Dialogo su 'Ragione e rivoluzione'* in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1997, pp. 223-235].
- *Man's Self-alienation in the Early Writings of Marx*, 1954.
- *Ludwig Feuerbach*, 1960.
- *Hegels Aufhebung der cristlichen Religion*, 1962 [tr. it., *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, in *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Bari 1976].
- *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, 1966.
- *Max Weber und Karl Marx*, 1932 [tr. it., *Max Weber e Karl Marx*, a cura di A. Künkler-Giavotto, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Bari 1994].
- *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, 1964.

Vol. VI, *Nietzsche*, a cura di B. Lutz, 1987.

- *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, 1933.
- *Kierkegaard und Nietzsche*, 1933 [tr. it. *Kierkegaard e Nietzsche*, a cura di G. Dell'Eva, in «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1, 2008].
- *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1956, 1978 (il testo contenuto nel volume è basato sulla seconda edizione, in appendice sono segnalate le variazioni rispetto alla prima, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1935) [tr. it., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2010 (traduzione basata sulla seconda edizione)].
- *Nietzsche nach sechzig Jahren*, 1956/1960 [tr. it. *Friedrich Nietzsche, sessant'anni dopo*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, in, *Critica dell'esistenza storica*, cit.].
- *Rezension des Buches Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche von J. Stambaugh*, 1961.

Vol. VII, *Jacob Burckhardt*, a cura di H. Ritter, 1984.

- *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*, 1928.

- *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, 1936 [tr. it., *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2004].

Vol. VIII, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie in 20. Jahrhundert*, a cura di B. Lutz, 1984.

- *Existenzphilosophie*, 1932.

- *Die geistige Situation der Zeit*, 1933.

- *Der okkasionelle Dezsionismus von C. Schmitt*, 1935 [tr. it., *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, a cura di A. M. Pozzan, in *Marx, Weber, Schmitt*, cit.].

- *M. Heidegger und F. Rosenzweig ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, 1958 [tr. it., *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e Tempo'*, a cura di E. Greblo, M. Pelloni, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 76-102].

- *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, 1948.

- *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, 1953 [tr. it., *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006].

- *Eine Erinnerung an E. Husserl*, 1959.

- *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, 1969 [tr. it., *La questione heideggeriana dell'essere. La natura dell'uomo e il mondo della natura*, a cura di Franco Volpi, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998].

Vol. IX, *Gott, Mensch und Welt – G. B. Vico – Paul Valéry*, a cura di H. Ritter, 1986.

- *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, 1967 [tr. it., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2018].

- *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, in *SS IX*, p. 231 [tr. it., *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, a cura di G. Carchia e B. Scapolo, Ananke, Torino 2012 (si è tenuto conto anche della seguente traduzione: *Paul Valéry*, a cura di G. Carchia, Celuc, Milano 1986)].



OPERE E SCRITTI DI LÖWITH NON PRESENTI NELLE *SÄMTLICHE SCHRIFTEN*:

- , *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, a cura di K. Hölzer, VTA, Berlino 2019 [tr. it. parziale, *Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita*, a cura di O. Franceschelli in «MicroMega», 4, 1999, pp. 297-306].
  
- , *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei Masken Verlag, München 1928.
  
- , *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, a cura di K. Stichweh e U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach 2001.
  
- , *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986 [tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, a cura di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988].
  
- , *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», I, 3, 1942, p. 53-77.
  
- , *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago 1949.
  
- , *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 4, 1960.
  
- , *Die Hegelsche Linke*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 [tr. it., *La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1966].
  
- , *Wozu heute noch Philosophie?*, in «Der Spiegel», 1969 [tr. it., *A che scopo la filosofia oggi? Conversazione dello «Spiegel» con il filosofo Karl Löwith*, a cura di A. Cera, in «Kainos», 6, 2011, pp. 11-20].

CARTEGGI:

HEIDEGGER, M., LÖWITH, K., *Briefwechsel 1919-1973*, a cura di A. Denker e H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2017 [tr. it., *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, ETS, Pisa 2017].

STRAUSS, L., LÖWITH, K., *Korrespondenz*, in STRAUSS, L., *Gesammelte Schriften, Bd. 3*, a cura di H. e W. Meier, Metzler, Stuttgart, 2001 [tr. it., *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di M. Rossini Carocci, Roma 2012].

LÖWITH, K., VOEGELIN, E., *Briefwechsel*, a cura di P. J. Opitz, in «Sinn und Form», 6, 2007 [tr. it. parziale a cura di G. Fazio, *Dialogo sulla fine della storia*, in «Micromega», 8, 2010].

I manoscritti inediti appartenenti a Karl Löwith sono stati consultati presso i seguenti archivi:

- Archivio della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici-Fondazione Roma Sapienza, Roma.
- Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar.
- Archivio Franco Lombardi (archivio privato, per la consultazione del quale si ringrazia la disponibilità e l'aiuto di Luca Lombardi).

OPERE DI ALTRI AUTORI

AGOSTINO, *De civitate dei contra paganos, I*, a cura di B. Dombart e A. Kalb, B.G. Teubneri, Stuttgart-Leipzig, 1928, p. 464 [tr. it., *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 518].

-, *De trinitate, X, 14* [tr. it. *La Trinità, X, 14*, a cura di G. Beschin, Città nuova editrice, Roma 1998].

ALEXANDRINUS, C., *Die Teppiche (Stromateis)*, a cura di F. Overbeck, Schwabe & Co., Basel 1936.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

BLUMENBERG, H., *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 [tr. it. a cura di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992].

BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte, B. I*, hrsg. von J. Oeri, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1910 [tr. it. a cura di M. A. Magrini, *Storia della civiltà greca, Vol. I*, Sansoni, Firenze 1974].

-, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von J. Oeri, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1910 [tr. it., a cura di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002].

BURY, J., *The Idea of Progress*, MacMillan, Oxford 1920.

CASSIRER, T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.

CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ-Verlag, Zürich 1962, pp. 132-133 [tr. it., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 171-172].

DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960.

ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Marx-Engels Werke, Bd. 21 (MEW)*, cit. [tr. it., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Editori riuniti, Roma 1976].

FEUERBACH, L., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Sämtliche Werke, II*, hrsg von W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart, Fromann 1959 [tr. it., a cura di C. Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, Laterza, Bari 1965].

FICHTE, J. G., *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in *Gesamtausgabe Werke, I, 5*, hrsg von R. Lauth und H. Gliwitzky, F. Fromann Verlag, Stuttgart 1977 [tr. it. a cura di G. Moretto, *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989].

FINK, E., *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in «Actas del primer Congreso nacional de filosofía. Publ. al cuidado de Luis Juan Guerreo», Mendoza, Argentina, 1949, pp. 733-741.

-, *Karl Löwith e la fenomenologia. Lettera del 23 gennaio 1937* [tr. it. a cura di R. Cristin, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 103-105].

-, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 [tr. it. a cura di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, a cura di Marsilio, Venezia 1995].

GADAMER, H-G., *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977 [tr. it. a cura di G. Moretto, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980].

-, *Ich und Du (Karl Löwith)*, in *Gesammelte Werke, Bd. 4*, J. Mohr, Tübingen 1987.

GOETHE, J. W., *Allerdings (Dem Physiker)*, in J. W. Goethe, *Berliner Ausgabe. Poetische Werke, Bd. 1*, Berlin 1960.

- HABERMAS, J., *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Berlin 1987 [tr. it., a cura di L. Ceppa, *K. Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini, Milano 2000].
- HADOT, P., *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, tr. it a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006.
- HEGEL, G. W. F., *Über das Wesen des philosophischen Kritik*, in *Gesammelte Werke, Bd. IV*, hrsg von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968.
- , *Wissenschaft der Logik*, in *Werke, Bd. 5*, hrsg von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 [tr. it. a cura di C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004].
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 [tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001].
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, in corso, *Vol. 2*, a cura di F-W. von Herrmann, 1977 [tr. it., *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1995].
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, cit., *Vol. 4*, a cura di F-W. von Herrmann, 1981 [tr. it., *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2017].
- , *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege, Gesamtausgabe*, cit., *Vol. 5*, a cura di F-W. von Herrmann, 1977 [tr. it. *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, a cura di V. Cicero in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, 2002].
- , *Was ist Metaphysik?*, In *Wegmarken, Gesamtausgabe*, cit., *Vol. 9*, a cura di F-W. von Herrmann, 1976 [tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994,].
- , *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, cit., *Vol. 9*, a cura di F-W. von Herrmann, 1976 [tr. it., *Dell'essenza del fondamento in Segnavia*, cit.].

- , *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, cit., Vol. 14, a cura di F-W. von Herrmann, 2007 [tr. it., *Il mio sentiero nella fenomenologia*, in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1999]
  
- , *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, cit., Voll. 56/57, a cura di Bernd Hiembüchel, 1987 [tr. it., *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Auletta Guida, Napoli 1993].
  
- , *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, cit., Vol. 58, a cura di H-H. Gander, 1993 [tr. it., *Problemi fondamentali della fenomenologia (19/20)*, a cura di Ferdinando C. Menga, Quodlibet, Macerata 2017].
  
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Gesamtausgabe*, cit., Vol. 59, a cura di C. Strube, 1993 [tr. it., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa Quodlibet, Macerata 2012].
  
- , *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, cit., Vol. 60, a cura di M. Jung, T. Regehly, C. Strube, 1995 [tr. it., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi Adelphi, Milano 2003].
  
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, in *Gesamtausgabe*, cit., Vol. 61, a cura di W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, 1985 [tr. it., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990].
  
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe*, cit., Vol. 62, a cura di G. Neumann, 2005 [tr. it., parziale, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di G. P. Cammarota e V. Vitiello, in «Filosofia e Teologia», 3, 1990, pp. 496-532].
  
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, cit., Vol. 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, 1988 [tr. it., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di G. Auletta Guida, Napoli 1992].

-, *Der Begriff der Zeit*, in *Gesamtsausgabe*, cit., Vol. 64, a cura di F-W. von Herrmann, 2004 [tr. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2006].

HORKHEIMER, M., *Briefwechsel 1913-1936*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, hrsg von G. Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995.

HUSSERL, E., *Pariser Vorträge*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hrsg von S. Strasser, Nijhoff, Haag 1950, pp. 32-33 [tr. it., *Le conferenze di Parigi, Meditazioni cartesiane*, a cura di D. d'Angelo, Bompiani, Milano 2020].

-, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band V*, hrsg. von M. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1971.

-, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band III/1*, hrsg. von K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 [tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol. I*, Einaudi, Torino 2002].

-, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in *Husserliana, Gesammelte Werke, Band III/2*, hrsg. von K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag 1976.

-, *Brief an K. Löwith (22.02.1937)*, in SS VIII, pp. 236-237 [tr. it. a cura di R. Cristin, *Lettera a Löwith*, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 106-107].

JACOBI, F. H., *Über den transzendenten Idealismus in Werke*, Vol. 2, a cura di F. Roth und F. Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

-, *Jacobi an Fichte*, in *Werke*, Vol. 3, 1968, cit. [tr. it., *Lettera a Fichte*, a cura di A. Acerbi, La scuola di Pitagora, Napoli 2017].

JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953 [tr. it., *La teologia dei primi pensatori greci*, a cura di E. Pocar, La nuova Italia, Firenze 1967].

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956 [tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007].

-, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg von J. Kopper, Reclam Verlag, Stuttgart, 1986 [tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004].

-, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, Hamburg 1994 [tr. it. a cura di Rosario Assunto, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980].

KRANZ, W., *Kosmos, Bd. II*, Archiv für Begriffsgeschichte, Bouvier Verlag, Bonn, 1958.

MARCUSE, H., *Review to Von Hegel bis Nietzsche*, in «The philosophical Review», 51, n. 6, 1942, pp. 630-633.

-, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of "Social Theory"*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1955 [tr. it., a cura di A. Izzo, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966].

MARX, K., *Das Kapital, Bd. I*, in *Marx-Engels Werke, Bd. 23 (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin 1962 [tr. it., *Il Capitale*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968].

-, *Zur Judenfrage*, in *Marx-Engels Werke (MEW) vol. I*, cit.

NĀGĀRJUNA, *Madhyamakakārikā. Stanze del cammino di mezzo*, in *Testi Buddhisti in sanscrito*, a cura di R. Gnoli, UTET, Torino 1983.

NIETZSCHE, F., *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Bd. III/V*, hrsg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1984.

-, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII/III*, cit., p. 166 [tr. it., *Opere, Vol. VIII, tomo III*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1974, p. 163].

-, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, cit., Bd. V/2 [tr. it. cit., *Opere, Vol. V, tomo II*, p. 223].



NISHIDA, K., *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, in «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften», Nr. 19, 1939.

PLATONE, *Teeteto*, ed it. a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011.

PLINIO, *Storia naturale*, a cura di A. Barchiesi, G. Ranucci, Einaudi, Torino 1982.

RAUSCHNING, H., *Die Revolution des Nihilismus*, Europa Verlag, Zürich-New York, 1938 [tr. it., *La rivoluzione del nichilismo*, a cura di C. Cases e M. Cialfi, Mondadori, Milano 1947].

ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk*, in *Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher, I.2*, hrsg. von R. Rosenzweig, Nijhoff, Dordrecht, 1984.

-, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften, II*, cit. [tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2008].

SANTAYANA, G., *Ultimate Religion*, in *Septimana Spinozana*, Curis Societatis Spinozanae Edita, M. Nijhoff, Den Haag 1933, pp. 105-115.

SARTRE, J-P., *L'êtr e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1943 [tr. it., a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*. Il Saggiatore, Milano 2008].

-, *La nausée*, Gallimard, Paris 1972, [tr. it a cura di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 1990].

SCHMITT, C., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, München 1932 [tr. it., a cura di G. Miglio e P. Schiera, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni*, in *Le categorie del 'politico'*, cit.].

-, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2015 [tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Il mulino, Bologna 1972].

SCHULZ, W., *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8, 3, 1954, pp. 336-352.

SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Toscani, Laterza, Bari 1926.

SPINOZA, B., *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1953.

-, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1995.

STRAUSS, L., *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», 3, 13, 1946.

-, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart/Weimar 2001 [tr. it., a cura di M. Palma, *Note su Carl Schmitt, «Il concetto di politico»*, in *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019].

TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, A. Franke AG. Verlag, Bern 1947 [ed. it. a cura di E. Stimilli, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019].

RATZINGER, J., *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini editore, Firenze 1991.

VALÉRY, P., *Une vue de Descartes*, in *Œuvres, Tome I*, Gallimard, Paris 1957.

WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesamtausgabe, Bd. 17*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992 [ed. it. a cura di L. Pellicani, *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997].

WOLFSON, H. A., *Spinoza's Definition of Substance and Mode*, in «Chronicon Spinozanum», I, 1921.

ZWEIG, S., *Die Welt von Gestern, Erinnerungen eines Europäers*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1994 [tr. it., a cura di L. Paladino, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Garzanti, Milano 2014].

ALTINI, C., *Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, prefazione a STRAUSS, L., LÖWITH, K., *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, cit.

BALDARI, F., *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in «*European Journal of Japanese Philosophy*», 4, 2019, pp. 105-130.

BARASH, J. A., *The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in «*History and Theory*», 37, 1998, pp. 69-82.

-, *Messianism and Secularization: The Political Ambiguity of Karl Löwith's Reflection on History*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, a cura di G. Shahar e F. Steilen, «*Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*», 47, 2019, pp. 37-50.

BARONE, S., *Amor mundi. Karl Löwith oltre l'eredità teologica*, Marcianum Press, Venezia 2022.

BAUMEISTER, T., *Il pensiero di Karl Löwith tra distruzione e superamento del nichilismo*, in «*Rivista di filosofia*», 2, 1999.

BIANCO, F., *Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger*, in «*Colloquium philosophicum*» 3 (1998), pp. 145-162.

BORGHESI, L., *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, Studium Edizioni, Roma 2021.

BRUNI, M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato, Padova 2012.

CALABI, L., *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008.

CARACCILO, A., *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997.

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

-, *Esistenza teoretica e virtù della scepsti. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato, M. T. Catena, N. Russo, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231.

-, *Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber*, in «La cultura», 2, 2013, pp. 251-281.

-, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in «Etica & Politica/ Ethics & Politics», XV, 1, 2013, pp. 506-554.

-, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Giannini Editore, Napoli, 2013.

-, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*, in *Vie della Fenomenologia nella Post-Modernità: confronto con la fenomenologia della vita di Anna-Teresa Tymieniecka*, a cura di D. Verducci Aracne, Roma 2014, pp. 665-681.

-, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in «Estetica. Studi e ricerche», 8, n. 2, 2018, pp. 283-308.

-, *Anthropology of relation. Karl Löwith's Mitanthropologie and the Principle of Disappointability*, in «Relations. Ontology and Philosophy of Religion», a cura di D. Bertini e D. Migliorini, Mimesis, Milano 2018, pp. 73-90.

-, *Mitmensch contra Dasein. Karl Löwiths anthropologische Kritik an der Daseinsanalytik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 66, 4, 2018, pp. 488–506.

- , *La cruda realtà. Il «principio di-sperazione» in Karl Löwith e Günther Anders*, in *Crudeltà. Sonde filosofiche nell'esistenza*, a cura di M. Russo, Aracne, Roma 2020, pp. 21-47.
- COLOMBO, G., *Atarassia e quietismo borghese. La teoria metafisico-fisica di Karl Löwith*, in «Sociologia. Rivista di scienze sociali», XI, n. 2-3, 1977, pp. 193-226.
- CORATTI, A., *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Mimesis, Milano 2012.
- ČOVIĆ, A., *Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur "natürlichen Welt"*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1, 1997, pp. 181-192 (qui, p. 184).
- CRISTIN, R., *Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in «Aut-aut», 222, 1987.
- DABAG, M., *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum 1989.
- DONAGGIO, E., *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, 2001, pp. 37-48.
- , *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.
- FAGNIEZ, G., *La contribution de Karl Löwith à l'anthropologie*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23, 2015, pp. 98-115.
- , *Karl Löwith et la critique de l'existence historique*, in «Archives de philosophie», 83, 2020, p. 67-83.
- FAZIO, G., *Presentazione di Dialogo sulla fine della storia*, cit., pp. 205-210.
- , *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano 2015.

-, *L'occasionalismo della decisione sovrana e i diritti imprescrittibili dell'uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, in *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019.

FRANCESCHELLI, O., *La 'dignità della filosofia'*, in *Dialogo su Ragione e rivoluzione*, cit., pp. 223-227.

-, *Presentazione*, in *Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita*, cit., pp., 297-300

-, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008.

-, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. VII-XXXVIII.

GABETTA, G., *La scepsi verso la storia. Sul "Valéry" di Löwith*, in «Aut-aut», 222, 1987, pp. 39-50.

GALLI, C., *Prefazione a K. LÖWITH, Il nichilismo europeo*, cit., pp. VII-XXVIII.

GENS, J-C., *Karl Löwith: le cosmos, la mer et le chaos*, in «Archives de philosophie», 83, 2020, pp. 85-100.

GORDON, P. E., *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, in «Journal of the History of Ideas», 80, I, 2019, pp. 147-170.

JOLLIVET, S., *Zurück zu den Quellen des Nihilismus: Von der kritischen Genealogie zur Rekonstruktion*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, cit., pp. 51-64.

KERVÉGAN, J. F., *Ambivalenz der 'Säkularisation': Die Löwith-Schmitt-Blumenberg Kontroverse und ihr Hintergrund*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, cit., pp. 23-36.

KOŁTAN, J., *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

- LIEBSCH, B., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, J. B. Metzler, Stuttgart-Berlin 2020.
- MANCA, D., *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XXI, 2019, 3, pp. 59-92.
- MARIANI, M., *Quale teologia della storia? Un confronto tra Löwith e Cullmann, con contrappunto di Moltmann*, in «Annali di studi religiosi», 14, 2013, pp. 25-44.
- MAZZA, A. M., *L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del "solipsismo idealistico" al recupero della dimensione relazionale*, in «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», 1, 2016.
- MAZZARELLA, E., *Esistenza storica e virtù della terra. Karl Löwith e Martin Heidegger*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia» 23 (1982), pp. 133-151.
- MESSINESE, L., *Le stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino, Morcelliana*, Brescia 2013.
- ORECCHIO, F., *Dio, uomo e mondo: Hermann Cohen e Karl Löwith*, in «Archivio di Filosofia», LXXXVIII, 1, 2020.
- OTABE, T., *Karl Löwith und japanische Denken, das in zwei Stockwerken lebt*, in «JTLA», 36, 2011.
- PAPONE, A., *Recensione a Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, in «Il pensiero», 12, 1967, pp. 221-225.
- PIEVATOLO, M. C., *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.
- RAMPOLDI, M., *Considerazioni su Karl Löwith. Vita e Opere*, Epubli, Berlino 2014.

RIES, W., *Karl Löwith*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992.

ROSSINI, M., *Karl Löwith e la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla Menschenfrage*, Armando Editore, Roma 2009.

SASSO, G., *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Guida, Napoli, 1985.

SCHENKENBERGER, J., *Vom Versuch, sich in die Luft zu stellen. Die Anthropologie Karl Löwths im Spannungsfeld von Weber, Buber, Schmitt und Valéry*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2018.

SCHWENKTER, W., *Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 2, 76, 1994.

STEVENS, B., *Karl Löwith et le nihilism japonaise*, in «Revue Philosophique de Louvain», 92, 4, 1994. pp. 508-545.

STIMILLI, E., *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, a cura di G. L. Potestà, Viella, Roma 2005, pp. 237-252.

TIDONA, G., *Über die Grenzen der Phänomenologie und unterwegs zur Dialogik : Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen : Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, a cura di G. Tidona, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2013.

-, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L'umanismo cosmologico di Karl Löwith*, in *La questione dell'umanismo oggi*, a cura di A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 55-72.

-, *Introduzione*, in M. HEIDEGGER, K. LÖWITH, *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, ETS, Pisa 2017.

TORBIDONI, J., *Secularization, a valid category? A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of modernity*, in «Tabano», 16, 2020, pp. 53-69.



TRINCIA, F. S., *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in «La cultura», 1, 32, 1994, pp. 83-110.

TRÜPER, H., *Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History*, in «History and Theory», 53, 2014, pp. 45-68.

UGAZIO, U., *Nota introduttiva*, in K. LÖWITH, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, cura di U. Ugazio, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.

WALLACE, R. M., *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in «New German Critique», 22, 1981, pp. 63-79.

WEINMAYR, E., *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur: Überlegungen zum Zusammenhang von Selbstsein und Fremderfahrung*, in «Philosophisches Jahrbuch», 100, 1, 1993, pp. 1-21.

ZANARDO, A., *Heidegger e il naturalismo di Karl Löwith*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 24, 1969, pp. 312-324.

ZAVARONI, F., *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, in «Annuario filosofico», 18, 2002, pp. 221-259.

#### LETTERATURA CRITICA VARIA

BANCALARI, S., *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova 1999.

BESOLI, S., GUIDETTI L., (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

- BONTEMPI, M., *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- BRECHT, A., *Erich Hula. Some Remarks on the Man and his Work*, in «Social Research», 38, 2, 1971.
- CARBONE, G., *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2017.
- CASPER, B., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von P-L. Coriando, Dunker & Humblot, Berlin 1999.
- , *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009.
- CATAPANO, M., *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Adolf M. Hakkert Publishing, Amsterdam 2018.
- CESA, C., *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- CICCHINI, E., GISONDI G., (a cura di), *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.
- CIMMINO, L., *La "teologia politica" di Carl Schmitt e il problema della normatività*, in «Filosofia politica», I, 2003, Il Mulino, pp. 85-105.
- CRISTIN, R., *Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928)*, in *Heidegger und Husserl*, hrsg. von R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B. 2012.
- DENKER, A., ZABOROWSKI, H., (a cura di), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumente*, in *Heidegger-Jahrbuch, 4*, K. Albert Verlag, Freiburg 2009.

- ESPOSITO, C., *Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger*, in «*Bollettino filosofico*», 35 (2020), pp. 180-197.
- FRANCHI, L., *Temi, problemi ed eredità dell'ontologia di Spinoza*, in «*La Cultura*», LIX, 2, 2021, pp. 261-283.
- , *Spinoza tra Parmenide e Aristotele*, in «*La Cultura*», LX, 1, 2022, pp. 41-55.
- HOPKINS, B. C., *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1993.
- KEANE, N., *Dasein and World: Heidegger's Reconceiving of the Transcendental After Husserl*, in «*Journal of Transcendental Philosophy*» 2 (2020), pp. 265-287.
- KIESEL, TH., SHEEHAN, TH., *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-27*, Northwestern Univ. Press, Evanston 2007.
- LIIJOI, F., *La «moralità» del politico. Leo Strauss interprete di Carl Schmitt*, in «*Iride*», 31, 83, 2018, pp. 13-27.
- MAGRIN, S., *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Bibliopolis, Napoli 2003.
- MARASSI, M., *L'“indicazione formale” (formale Anzeige) della comprensione*, in «*Bollettino filosofico*», 35, 2020.
- ORECCHIO, F., *Sinnlichkeit e Gattung. Il confronto di Feuerbach con la filosofia hegeliana*, in *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di G. Sicolo, G. Andreozzi, S. Gristina, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 107-134.
- RUSSO, M., *Il mondo. Profilo di un'idea*, Mimesis, Milano, 2017.
- SHEEHAN, TH., PALMER, R. E., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.

SPINELLI, E., *L'antico intrecciarsi degli scetticismi*, in *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro e E. Spinelli, Carocci, Roma, 2007.

STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

TERZI, R., *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «*Epekeina. International Journal of Ontology, History and Critics*» 2 (2013), pp. 83-114.

THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1977.

THIES, E. (a cura di), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976.

VENIER, V., *Epoché. Husserl e lo scetticismo*, in «*Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience*», 14, 2019.

VON HERRMANN, F-W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997.