

Intorno al senso della storia. Affinità e divergenze tra Karl Löwith e Reinhart Koselleck

Gennaro Imbriano
(Università di Bologna)
gennaro.imbriano@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The sense of History: Similarities and divergences between Karl Löwith and Reinhart Koselleck.

Abstract: This essay aims to show the affinities and divergences between Karl Löwith's and Reinhart Koselleck's conceptions of history. It first outlines the Löwithian legacy in Koselleck's thought, with reference to the theory of secularization and the critique of the philosophy of history. It then lays out their respective conceptions of the genesis and nature of the modern world, and its relationship to antiquity and Christianity. Finally, it shows the divergences separating Löwith and Koselleck regarding their conceptions of the meaning of history. The thesis of the essay is that their differences derive from the fact that while Löwith proposes overcoming the philosophy of history through a recovery of the circular conception of Greek and proto-Christian thought, Koselleck identifies an alternative to historicism and the philosophy of history in the modern tradition of rationalistic thought.

Keywords: Löwith, Koselleck, History, Philosophy of History, Secularization, Modernity, Christianity.

In una lettera spedita a Carl Schmitt il 21 novembre 1953 Reinhart Koselleck, la cui tesi di dottorato sarebbe stata valutata di lì a poco da una commissione insediata a Heidelberg nella quale era presente anche Karl Löwith, appariva abbastanza fiducioso sul giudizio che quest'ultimo avrebbe dato al suo lavoro, giacché l'impianto generale di *Kritik und Krise* – questo il titolo della nota tesi dottorale koselleckiana – «non dovrebbe essere in alcun modo in contraddizione con la sua [*di Löwith*, NdA] scepri relativa alla filosofia della storia»¹. In effet-

¹ R. Koselleck a C. Schmitt, 21.11.1953, in R. Koselleck, C. Schmitt, *Der Briefwechsel 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

ti, le cose stavano proprio come Koselleck le descriveva nella sua missiva. Una delle tesi portanti del suo scritto consisteva precisamente nell'idea secondo la quale la moderna filosofia della storia, nata all'ombra dello Stato moderno, era da considerarsi il prodotto della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, della quale aveva ereditato – in forma mondanizzata – lo spirito profetico e millenaristico². Esattamente come Löwith in *Meaning in History*, infatti, Koselleck aveva tracciato la genealogia dell'illuminismo e della filosofia della storia riconducendo entrambe all'antecedente cristiano, il quale, opportunamente riconvertito in una concezione del progresso quale destino del processo storico, avrebbe operato – così Koselleck – come struttura concettuale di base per implementare le nuove utopie moderne³.

Nasceva con ciò – secondo la ricostruzione di *Critica e crisi*, destinata poi a essere ripresa anche nelle successive ipotesi formulate da Koselleck a proposito dell'evoluzione dei concetti fondamentali del lessico politico-sociale⁴ – la modernità, che proprio sulla scorta delle filosofie della storia secolarizzate era stata in grado di produrre quello scarto tra «spazio d'esperienza» e «orizzonte d'aspettativa» e quella «temporalizzazione» che avrebbero connotato, a partire dal diciottesimo secolo, l'autocoscienza filosofica e politica dell'uomo europeo⁵.

Proprio sulla scorta di questa diagnosi tanto Koselleck quanto Löwith militeranno profondamente e radicalmente contro la filosofia della storia. Nello specifico, la loro battaglia teorica sarà ingaggiata senza alcuna esitazione contro tutto ciò che viene considerato sua distorsione utopistica e attitudine profetizzante. Ma proprio qui, dove si registra una comune attitudine critica, si consuma al contempo una separazione: l'alternativa alla filosofia della storia segue, in Löwith e in Koselleck, due strade diverse, che indicano due differenti propensioni rispetto al tema della *storia*. Il primo, infatti, da un lato recupera un rapporto privilegiato con il mondo greco e, dall'altro, istituisce – sulla scorta di tale recupero – i lineamenti di una concezione filosofica che si pone l'obiettivo di fuoriuscire dalla progressione lineare imposta, a suo giudizio, dal cristianesimo e dallo storicismo (esito ultimo della filosofia mondanizzata della storia). Il dissidio koselleckiano con la filosofia della storia, invece, non tracima mai nel rifiuto *tout court* del pen-

² R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes*, tesi di dottorato, Phil. Fakultät, Universität Heidelberg 20.11.1954. La tesi sarà poi rivista e pubblicata nel 1959 con il titolo *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1959; ed. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.

³ K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University Chicago Press, 1949; trad. ted.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; ed. it. *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

⁴ Si veda in particolare R. Koselleck, *Einleitung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 1 (1972), pp. XIII-XXVII.

⁵ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; ed. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007.

siero storico. Se Löwith è alla ricerca della riscoperta della dimensione naturale della vita e circolare del pensiero – che non casualmente abbraccia il confronto serrato con gli antichi e con la filosofia orientale –, Koselleck si mostra prudente rispetto a ogni anacronismo e intende piuttosto riformare il pensiero storico, provando a orientarlo verso nuove, inesplorate direzioni. In buona sostanza, allora, è il senso della storia – ancora meglio: la liceità stessa di un pensare storico – il terreno originario, essenziale, sul quale Löwith e Koselleck si misurano, verificando la loro irriducibile distanza.

Scopo di questo contributo è quello di mostrare tale plastica opposizione, dopo avere ricostruito l'eredità löwithiana presente nel pensiero di Koselleck e, in secondo luogo, avere mostrato le rispettive concezioni del moderno. La nostra tesi è che la distonia di vedute tra i due autori derivi dalla specifica articolazione triadica che Löwith individua (e che Koselleck rimuove) tra mondo pagano, mondo cristiano e mondo moderno, all'interno della quale la modernità è intesa dal filosofo bavarese come età granitica, caratterizzata dalla filosofia del progresso, ponendosi in parte in continuità con il mondo cristiano (eredità dell'escatologia), ma istituendo d'altra parte, rispetto a quello, una concezione del progresso immanente alla "storia profana", del tutto assente nella tradizione cristiana. Koselleck, invece, non assume pienamente questa struttura triadica proposta da Löwith, giacché istituisce una opposizione tra antico e moderno nella quale il terzo termine sfuma, rendendo così del tutto anacronistico ogni tentativo di recuperare una attitudine naturalistica e circolare del tempo naturale. Ciò viene compensato, tuttavia, dal fatto che la stessa modernità è intesa da Koselleck nella sua natura doppia, e che dunque la critica della filosofia della storia può darsi in una prospettiva che resta moderna (dunque storica, e non incline alla nostalgia del tempo naturale della prospettiva pagana).

L'origine del mondo moderno

Così Koselleck sintetizza, in apertura di *Critica e crisi*, il nocciolo della sua tesi:

L'illuminismo sviluppò una sua tendenza autonoma che infine divenne parte delle condizioni politiche stesse. L'assolutismo condiziona la genesi dell'illuminismo: l'illuminismo condiziona la genesi della Rivoluzione Francese. Tra queste due tesi si muove, per dirla in breve, questo lavoro.⁶

Proprio «come la situazione politica di partenza dell'illuminismo si trova nel sistema assolutistico», allo stesso modo «quella dell'assolutismo si trova nelle guerre di religione»⁷, le quali determinano nell'Europa del Cinquecento uno scardinamento dell'ordine sociale e politico medievale. Lo Stato assolutisti-

⁶ R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., p. 11.

⁷ Ivi, pp. 17-18.

co, e la corrispondente «dottrina della ragion di Stato», si costituiscono come «risposta specifica» a questo mutato contesto sociale⁸. Nella sostanza, si trattò di assoggettare le pretese della coscienza religiosa a un'istanza politica *super partes*, ovvero di ricomporre il conflitto sociale sfociato da un ordine pluralistico ma irragionevole all'interno di un ordinamento nel quale «i principi si imposero al di sopra dei partiti religiosi», non riconoscendo «al di sopra di sé altra istanza che Dio»⁹.

A giudizio di Koselleck, la nuova condizione è interpretata al meglio dalla dottrina di Hobbes. «Hobbes ha inequivocabilmente sviluppato la sua dottrina dello Stato dalla situazione storica della guerra civile»¹⁰. Questa, prodotto della «pretesa all'esclusività dei partiti avversi»¹¹ e delle loro opinioni, le quali si fondano sulla «mera coscienza che, come dice Hobbes, presume di salire sul trono»¹², è metaforicamente rappresentata dal *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura, cui Hobbes fa seguire la fondazione dello stato civile mediante il contratto e la cessione della sovranità a un terzo, che stabilisce ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che è bene e ciò che è male, e lo fa sempre in relazione al dettame della ragione naturale, quello di garantire la pace ed evitare la guerra, così che «l'interesse pubblico dello Stato [...] ormai non è più di competenza della coscienza», la quale si trasforma «in morale privata»¹³.

Ora, ciò che particolarmente interessa in questa sede è la ricostruzione del passaggio successivo, che descrive il processo della genesi e dello sviluppo della filosofia della storia in seno allo Stato moderno. Sfruttando lo «spazio lasciato libero dallo Stato assolutistico per mettere fine alla guerra civile»¹⁴, l'illuminismo utilizza questo «insuperato residuo dello stato di natura» per lavorare «alla secolarizzazione della morale», cioè alla costruzione di una nuova morale naturale, certamente anti-religiosa ma anche anti-statale, «fondata sulla natura e sulla ragione», che progressivamente aspira ad affermarsi – proprio come prima aveva fatto la coscienza religiosa – come forza pubblica, stanca del suo confinamento nelle riserve del privato¹⁵. Così «lo spazio morale interno posto al di fuori dello Stato, e che rimase assicurato all'uomo in quanto “uomo”, significò un focolaio di disordine che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico»¹⁶, poiché nel suo seno l'alleanza tra ragione e assolutismo cominciava lentamente a essere indebolita da una nozione di giustizia che veniva considerando immorale la ragione di Stato.

La morale guadagna insomma una dimensione sociale e forgia così una «autocoscienza borghese», la cui prestazione si concreta – in termini pubblici e in-

⁸ Ivi, p. 19.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 25.

¹¹ Ivi, p. 29.

¹² Ivi, p. 30.

¹³ Ivi, p. 31.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ *Ibidem*.

ter-individualistici – «nel costante alternarsi di critica intellettuale e di censura morale», cioè nell'esercizio della divisione del mondo «nei regni del bene e del male, o del vero e del falso»¹⁷. L'elemento di congiunzione decisivo tra la critica morale e la critica politica è la filosofia della storia. È sul suo sfondo, infatti, che la relazione inasprimento-mascheramento opera concretamente: perché la critica possa essere al tempo stesso inasprita e, quanto alle sue finalità politiche, mantenuta segreta, mascherata, è necessario che essa sia filosoficamente garantita dalla fede nel progresso. «Illuminismo politico e segreto erano due facce della stessa medaglia, che fu coniata nell'officina della filosofia della storia»¹⁸. Questa non intende più la storia sulla base della sua effettività, ma la pianifica in base a desiderata politici; non calcola più il futuro sulla base delle evidenze del passato, ma lo evoca sulla scorta di un'attesa fondata sull'utopia. In questo modo la critica si dota di un'assicurazione di carattere filosofico. La morale da sola non basta: adesso la sua rinnovata forza deriva da una certezza d'ordine superiore, che non solo ne garantisce la legittimità, ma ne assicura anche la vittoria finale. «Il corso guidato dell'azione segreta, consistente nel minare dall'interno lo Stato per sopprimerlo, vale a dire l'azione politica, fu proiettato in una linea temporale del futuro, e in modo da garantire, insieme con il fine della storia, anche la vittoria non violenta della morale»¹⁹.

Nell'ostentare la propria sicumera, la filosofia della storia trae la sua forza e la sua efficacia narrativa dalla potenza fideistica delle attese escatologiche e salvifiche proprie della religione, della quale essa non è che un prodotto derivato, avendo accolto «in ampia misura l'eredità della teologia» e configurandosi in sostanza come «escatologia cristiana nella sua mutata forma di progresso secolare»²⁰. Così gli «elementi derivati da una storia della salvezza» propri della religione «poterono essere assorbiti – per via della “secolarizzazione” – dall'autocoscienza morale trionfante»²¹ e «la filosofia del progresso fornì la certezza, non religiosa né razionale ma specificatamente propria della filosofia della storia, che la pianificazione indirettamente politica sarebbe stata realizzata»²².

Il fine della storia

Che la crisi sia il destino della critica significa, per Koselleck, che l'illuminismo infrange l'ordine della pace interna allo *ius publicum europaeum*, riabilita la teologia – secolarizzandola nell'utopia – e scatena una nuova guerra civile: la rottura

¹⁷ Ivi, p. 74.

¹⁸ R. Koselleck, *Adam Weishaupt und die Anfänge der Geschichtsphilosophie in Deutschland*, in «Tijdschrift voor de studie van de verlichting», 4 (1976), pp. 317-327, ora in Id., *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 273-285, qui p. 277.

¹⁹ R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., p. 177.

²⁰ Ivi, p. 175.

²¹ R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1954), cit., pp. 21-22.

²² R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., pp. 177-178.

dell'ordine politico della modernità – quell'ordine nato dalla pacificazione dei conflitti religiosi – coincide con l'esplosione della crisi, che è – al di là di quanto formulato dalle utopie illuministe – nient'altro che mera riedizione della guerra civile di religione. «La neutralizzazione della coscienza per opera della politica fornì un appoggio alla secolarizzazione della morale [*Verweltlichung der Moral*]»²³. È precisamente l'elemento teologico, che era stato neutralizzato dallo Stato, a riemergere dal suo isolamento, col che «verrà a ripetersi – in forma secolarizzata – l'antica tematica»: la critica è il risultato di quelle «dottrine morali» che, a ben guardare, sono «le autentiche eredi della religione»²⁴ e condurranno alla produzione della filosofia della storia. «La religione», scrive Koselleck, «fu trasformata nella fede filosofico-storica nel dispiegamento progressivo della morale»²⁵.

Questa concezione polemica della secolarizzazione ha più di un debito con la teoria proposta da Karl Löwith, il quale aveva insistito, alla fine degli anni Quaranta, sulla persistenza e l'efficacia del teologico nell'ambito della filosofia della storia: a suo giudizio, infatti, i concetti teologici trapassano – non senza resti – nell'apparato categoriale proprio della filosofia della storia, informandolo e determinandone, in forma secolarizzata, la logica interna. Löwith aveva infatti mostrato che «la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza», in quanto «trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico»²⁶. A suo giudizio, questo processo ha nel diciottesimo secolo un punto di precipitazione privilegiato, avendo la «filosofia della storia dell'illuminismo» secolarizzato «il concetto della divina provvidenza in quello della previsione umana del progresso»²⁷. Pur avendo sviluppato, in polemica con la teologia, «una idea di progresso anti-religiosa e anti-cristiana nei suoi presupposti come nelle sue conseguenze», la filosofia della storia, che «non crede più alla rivelazione di una perfezione assoluta», in quanto «i criteri di misura della fede secolare nel progresso possono essere molteplici e diversi come i fini terreni dell'uomo, ma essi sono tutti e decisamente secolari», finisce tuttavia per restare «una sorta di religione, derivata dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un *éschaton* indeterminato e immanente al posto di quello

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1954), cit., p. 45. Per una ricostruzione generale dei temi koselleckiani di *Critica e crisi* si rimanda a G. Imbriano, «Krise» und «Pathogenese» in Reinhart Kosellecks *Diagnose über die moderne Welt*, in «Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte», II (2013), 1, pp. 38-48; J. Edwards, *Critique and Crisis Today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics*, in «Contemporary Political Theory», 5 (2006), pp. 428-446; H. Jordheim, *Die Hypokrisie der Aufklärer – oder: War Wieland ein Lügner? Eine Untersuchung zu Kosellecks Kritik und Krise*, in J. Kurunmäki, K. Palonen (a cura di), *Zeit, Geschichte, Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2003, pp. 35-54; J. Habermas, *Verrufen Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie*, in «Merkur», 14 (1960), pp. 468-477.

²⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 21-22.

²⁷ Ivi, p. 123.

determinato e trascendente»²⁸. Praticando la secolarizzazione del contenuto teologico della dottrina della provvidenza in polemica contro la tradizione religiosa, rivendicando, cioè, la possibilità di una spiegazione dei fatti storici immanente a essi (e segnatamente la possibilità di rintracciarvi la persistenza del progresso), la filosofia della storia riproduce su un nuovo piano – anche se contro le sue intenzioni – la promessa escatologica, configurandosi come «il tardo ma ancor valido prodotto della teoria biblica della salvezza»²⁹.

Questa diagnosi rappresenta il vero punto di riferimento di Koselleck nel dibattito sulla natura e sul portato della secolarizzazione, avendo egli sostenuto precisamente la tesi secondo la quale la moderna filosofia della storia non sarebbe altro che la traduzione all'interno di una prospettiva mondana dell'attesa cristiana della fine dei tempi³⁰. Negli anni di Heidelberg Koselleck ha la possibilità di seguire direttamente le lezioni di Löwith e di fare la sua conoscenza³¹, tanto che egli sarà, come detto, il suo secondo relatore per la discussione della tesi di dottorato. Del resto, l'apporto fondamentale dell'impostazione löwithiana a *Critica e crisi* sarà confermata dallo stesso Koselleck in una intervista del 2003, nella quale ricostruisce i suoi anni di Heidelberg: «Di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* di Löwith ho tradotto tutte le note e gli ultimi tre capitoli. In questo lavoro ho investito un trimestre, e devo dire che raramente ho imparato così tanto in tre mesi come è accaduto con questa traduzione»³², confermando, a riprova ulteriore delle

²⁸ Ivi, pp. 135-136.

²⁹ Ivi, p. 83. Sul pensiero di Karl Löwith si vedano, per una prima introduzione: E. Donaggio, *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004; A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana, 1997; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 1997; W. Ries, *Karl Löwith*, Stuttgart, Metzler, 1992.

³⁰ Si rimanda, per una preliminare introduzione alle problematiche legate al tema della secolarizzazione, a: H. Lübke, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965; ed. it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, il Mulino, 1970; G. Marrao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Per ciò che concerne il contributo löwithiano al tema della secolarizzazione, si vedano 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; Id., *Messianism and Secularization: The Political Ambiguity of Karl Löwith's Reflection on History*, in G. Shahar, F. Steilen (a cura di), *Karl Löwith: Welt, Geschichte, Deutung*, Göttingen, Wallstein, 2019, pp. 37-50; G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

³¹ Sull'importanza di Löwith per la formazione di Koselleck e sulla sua presenza in *Kritik und Krise* si rimanda anzitutto a: N. Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2012, pp. 21-23 e 52-57; Id., *Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff*, in C. Dutt, R. Laube (a cura di), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, pp. 236-255; H. Joas, *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*, in H. Joas, P. Vogt (a cura di), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

³² *Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettling und Bernd Ulrich*, in «Mittelweg», 36, 2 (2003), pp. 62-82, qui p. 77. Lo scritto di Löwith fu tradotto in tedesco nel 1953 da Hanno Kesting, che si avvale dell'aiuto dell'amico Koselleck. Cfr. anche *Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper*, in «Neue politische Literatur», 51 (1998), pp. 187-205, in particolare p. 187.

evidenze testuali presenti in *Kritik und Krise*, il suo debito intellettuale. Un debito che, in effetti, non può essere revocato in dubbio nemmeno dal fatto che una fonte altrettanto privilegiata di Koselleck in questi decisivi anni di formazione – anche sul tema della secolarizzazione – fu Carl Schmitt³³. Il fatto che quest'ultimo e Löwith proponessero, come noto, due versioni differenti (e in parte tra loro antitetiche) della teoria della secolarizzazione³⁴, non toglie che Koselleck seppe, in effetti, armonizzarle nel suo sistema, usando quella schmittiana per dar conto della genesi teologico-politica dello Stato e quella löwithiana per spiegare, invece, l'origine della moderna filosofia della storia³⁵.

La frattura moderna

Malgrado queste innegabili convergenze, l'apparente linearità della connessione intellettuale tra Löwith e Koselleck va, a questo punto, problematizzata, giacché emerge, a una più attenta indagine, che la pur innegabile comunanza nella lettura del percorso lineare che conduce alla genealogia del moderno rivela, a un punto determinato, alcune radicali distinzioni. Il discorso concerne in prima battuta proprio la linearità di questo processo genetico, che in verità è complicato dai due autori in direzioni differenti, tali da lasciare emergere una significativa alterità quanto ai risultati finali delle rispettive indagini. Si tratterà dunque, adesso, di approfondire la prospettiva di Löwith, per poi tornare a Koselleck.

Non solo in *Meaning in History*, ma anche nei suoi scritti dedicati alla ricostruzione della storia della filosofia dell'Ottocento e alla vicenda del «nichilismo europeo»³⁶, Löwith svolge le sue indagini mostrando che il passaggio alla

³³ Si rimanda, sul punto, a T. Pankakoski, *Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's Challenge*, in «History and Theory», 52 (2013), pp. 214-245; N. Olsen, *Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the Foundations of History and Politics*, in «History of European Ideas», 37 (2011), pp. 197-208; T. Pankakoski, *Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts*, in «Political Theory», 38 (2010), pp. 749-779; J.-F. Missfelder, *Die Gegenkraft und ihre Geschichte. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 58 (2006), pp. 310-336; D. van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

³⁴ Cfr. S. Griffioen, *Contested Modernity. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate*, Diss., University of Groningen, 2020; J.P. Kroll, *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Loewith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Diss., Princeton University, 2010; G. Imbriano, *Il destino della modernità. Carl Schmitt e Karl Löwith sul problema della secolarizzazione*, in «Filosofia Politica», 2 (2022), pp. 253-272.

³⁵ Per una più precisa discussione di questo ultimo punto mi permetto di rimandare al mio *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 51-69.

³⁶ Ci riferiamo in particolare a *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. II, Stuttgart, Metzler, 1983; ed. it. *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Laterza, Roma-Bari, 1999 e in *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IV, 1988; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.

moderna filosofia della storia è leggibile non solo nel senso della continuità, ma anche rintracciando elementi di frattura interni allo sviluppo del pensiero moderno. Queste linee di frattura sono, schematicamente, almeno due. La prima riguarda la sconnessione che pure si registra tra cristianesimo e moderna filosofia della storia, fino a questo momento presentati nella loro lineare continuità. La seconda, invece, concerne la dialettica interna alla filosofia della storia, che nel diciannovesimo secolo lascia intravedere, secondo Löwith, l'avvento di una crisi decisionistica che condurrà l'umanità europea verso un destino nichilistico.

Partiamo dal primo elemento. È senz'altro vero, come visto, che a giudizio di Löwith il cristianesimo sopravvivrebbe, in forma secolarizzata, nella filosofia della storia. Ma è altrettanto vero che sussiste tra questi due elementi, secondo il nostro autore, una alterità decisiva, che non va sottaciuta. Solo la filosofia introduce veramente e pienamente l'idea che la storia sottostia a un progresso. Ciò non vale – non ancora – per il cristianesimo.

Questa comprensione teologica della storia dell'umanità non può essere tradotta in termini di storia secolare, né può essere elaborata filosoficamente. Le istituzioni e i rivolgimenti della storia secolare sono effimeri dinanzi alla realtà ultima della speranza e dell'attesa cristiana. Nessun progresso terreno può mai approssimarsi al fine cristiano, poiché esso è la redenzione dal peccato e dalla morte, ai quali la storia del mondo rimane soggetta.³⁷

Agostino, ad esempio, separa radicalmente la storia profana (nella quale non si registra alcun progresso) dalla storia sacra. «La fede di Agostino non ha bisogno di alcuna elaborazione storica, poiché il processo storico in quanto tale non può produrre né assorbire il mistero centrale dell'incarnazione di Dio»³⁸. Il progresso è questione propria della storia sacra, non di quella profana, nella quale anzi nulla di radicalmente nuovo può avvenire dopo la venuta del Cristo.

L'asserzione che la nostra coscienza storica moderna abbia la sua origine nel pensiero biblico, in quanto presuppone la prospettiva escatologica verso un compimento futuro, richiede tuttavia un'ulteriore precisazione. Occorre distinguere tra una fonte storica e le sue possibili conseguenze. [...] Il tempo dopo Cristo è cristiano solamente in quanto è l'ultima età. [...] Se noi dunque affermiamo che la coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo, intendiamo soltanto dire che l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro, originariamente trascendente e più tardi immanente all'esistenza storica. [...] Se intendiamo il cristianesimo nel senso del Nuovo Testamento e la storia nel nostro senso moderno, cioè come un processo progressivo di azioni umane e come uno svolgimento secolare, allora una "storia cristiana" è un controsenso.³⁹

³⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 217.

³⁸ Ivi, p. 192.

³⁹ Ivi, p. 224.

In tal senso la cristianità mantiene, per paradossale che possa apparire, una connessione strutturale con il mondo antico, giacché la fede gioca lo stesso ruolo che il fato assume nel mondo greco.

Per quanto il paganesimo antico si distingua dal cristianesimo, essi concordano tuttavia nella profonda venerazione del destino ovvero della provvidenza, e nella volontà di sottomissione ad essi. La moderna fede secolare nella progressiva possibilità di dominare il mondo sarebbe apparsa una bestemmia ad entrambi. Né il cristianesimo né l'antichità erano profani e progressivi come siamo noi oggi.⁴⁰

In questo senso per Löwith si tratta di istituire una differenziazione tra tre momenti (mondo pagano, mondo cristiano, mondo moderno), in virtù della quale continuità e fratture si alternano, conferendo al moderno una specificità – nichilistica e distruttiva, come vedremo – del tutto propria. E veniamo qui al secondo elemento che va evidenziato. Lo svolgimento della modernità filosofico-storica è a sua volta un processo che conosce, al suo interno, accelerazioni e fratture, che rendono i suoi momenti successive articolazioni sempre più problematiche dell'egemonia della nuova soggettività storica. Se in Hegel, infatti, la secolarizzazione non aveva ancora avuto accesso a una dimensione pratico-decisionistica, ciò avverrà successivamente, dapprima in Marx e in Kierkegaard, poi in Nietzsche, giacché nelle loro filosofie il momento della decisione prevale su quello della teoria. Riconoscendo il fatto che «la mediazione hegeliana tra la ragione e la realtà era priva di realtà», Marx e Kierkegaard

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. [...] Marx ha contrapposto alla bancarotta di questo “mondo invecchiato” la massa del proletariato, Kierkegaard l'esistenza isolata di fronte a Dio.⁴¹

Dal canto suo Nietzsche, proprio come tutti «gli altri successori radicali di Hegel», che «hanno fatto della negazione della realtà esistente il principio del loro pensiero», oppone all'hegelismo una filosofia attivistica che qualificherà in senso ulteriormente radicale il passaggio verso il decisionismo, che se in Marx e in Kierkegaard è fondato su una sostanza (economica o religiosa), con Nietzsche comincia a essere istituito dalla pura volontà (fondata sul nulla)⁴². Tutto ciò produce, in seno al pensiero del diciannovesimo secolo, quella «frattura rivoluzionaria» che, accentuando il carattere pratico del pensiero, qualificherà l'esistenza storica votandola totalmente alla prassi. In questo modo, tuttavia, verrà unicamente accelerata l'insorgenza della crisi, perché la rottura della “serietà” hegeliana della speculazione filosofica, esemplarmente precipi-

⁴⁰ Ivi, p. 227.

⁴¹ Id., *Il nichilismo europeo*, cit., p. 42.

⁴² Ivi, p. 44.

tata nell'imperativo marxiano di trasformare «l'arma della critica» nella «critica delle armi»⁴³, destina il pensiero della storia a una nichilistica propensione verso la decisione anticipatrice, che spinge l'esistenza storica verso la sua dimensione esclusivamente pratica e, dunque, nichilistica, in quanto ispirata dall'attesa millenaristica.

Facendo così proprio il principio di Hegel, Marx poteva dire di rimproverare a Hegel non la sua affermazione teoretica della realtà della ragione ma la sua mancata realizzazione pratica. Invece di criticare teoricamente in nome della ragione l'intera realtà esistente e di trasformarla praticamente, Hegel accettò la storia politica e religiosa come razionale in sé.⁴⁴

Rispetto a questo scenario, le cui conseguenze più disastrose si registreranno nel Novecento (Löwith non esita, infatti, a istituire una certa relazione tra questa frattura e gli esiti più infausti della vicenda storica della Germania⁴⁵), si tratta per il nostro autore di praticare l'unica possibile alternativa: rompere con la filosofia del progresso e, più in generale, con una forma dell'esistenza connotata dal dominio della storia. Si pone allora la necessità di riattingere alla temporalità circolare propria del mondo greco, capace di offrire una fuoriuscita dal dominio della soggettività e del progresso – oltre che della tecnica – in favore di una considerazione dell'esistenza naturale dell'essere umano⁴⁶. Si tratta allora di concepire l'essere umano – proprio come avviene nel mondo greco – in quanto parte del cosmo naturale, dell'eterna autoproduzione della natura sganciata dal *telos* e dal progresso. Rispetto alla presunzione moderna,

i greci erano più modesti. Non si cimentarono nell'approfondire il significato ultimo della storia universale. Essi erano presi dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo naturale, e la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituiva anche il modello della loro comprensione della storia. Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale di riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed immutabilità. [...] I greci ricercarono in ultima analisi il *logos* del *cosmos*, non già il *Signore* della *storia*. [...] Per i pensatori greci una "filosofia della storia" sarebbe stata un controsenso.⁴⁷

⁴³ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in K. Marx – F. Engels, *Opere complete*, 50 voll., Roma/Napoli, Editori Riuniti/La Città del Sole, 1972 sgg., vol. III, pp. 190-204, qui p. 197.

⁴⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 71.

⁴⁵ Ad es. in *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, cit., vol. VIII, 1981, pp. 32-71; ed. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 125-166.

⁴⁶ Sul tema della storia e del rapporto con la natura rimandiamo a G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milano, Unicopli, 1996 e a M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012.

⁴⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 24-5.

Tempo della natura e tempo della storia

Rispetto a questo esito della prospettiva di Löwith, Koselleck giunge a prognosi differenti, intanto perché diverso è l'approfondimento che egli fa della configurazione epocale del moderno. Se è vero, da un lato, che l'esito filosofico-storico della modernità non è mai messo in questione da Koselleck, e che la sua accelerazione è per lui altrettanto nichilistica, è altresì vero che a giudizio di Koselleck essa non può tuttavia trovare in un terzo elemento (il cristianesimo, o il mondo greco) il suo altro da sé, né tantomeno è possibile rifugiarsi in un recupero idilliaco del tempo della natura, oramai inevitabilmente superato dal farsi della storia. È questo il punto che separa, inevitabilmente, Koselleck da Löwith.

Quale alternativa, dunque, rispetto alla filosofia della storia? Per rispondere a questa domanda occorre partire dal fatto che il mondo moderno conosce, secondo Koselleck, una sua dialettica interna, che si tratta ora di mettere in luce. Esso non è segnato solo dalla filosofia della storia, ma anche da una tensione opposta, da un contro-movimento, che consiste nel pensiero politico-razionalistico della prima modernità, contro cui l'illuminismo si era scagliato per costruire la sua nuova filosofia. Questa distinzione interna al tempo moderno – che Koselleck, a differenza di Löwith, esalta – si riferisce proprio al fatto che, rispetto all'apertura dell'orizzonte utopico e filosofico-storico della tarda modernità, esiste una modalità del pensiero che è propriamente moderna ma che non è connessa all'escatologia, poiché insiste sulla ripetibilità delle storie, teorizzata sulla scorta di una sostanziale uniformità tra passato e futuro. Tale propensione del pensiero mostra un certo legame con la cristianità, che Löwith, pur mettendo in evidenza, espunge erroneamente dallo spirito della modernità:

La ripetibilità propria di questo modo di esperire la storia legava nuovamente il futuro pronosticato al passato. In questo modo anche la distanza tra la coscienza politica del tempo, propria degli inizi dell'età moderna, e l'escatologia cristiana si rivelava certamente minore di quanto avrebbe potuto apparire a prima vista. *Sub specie aeternitatis* non si poteva più verificare nulla di nuovo, sia che il futuro venisse visto attraverso la fede del credente, sia che venisse calcolato con fredda obiettività. Un politico poteva diventare più bravo o più cauto; ma la storia non lo portava mai in regioni del futuro né nuove né ignote. La trasformazione del futuro profetizzato in un futuro pronosticabile non aveva ancora lacerato, in linea di principio, l'orizzonte delle aspettative cristiane. È esattamente questo che collega al medioevo la repubblica dei principi, anche là dove questa non si considera più cristiana.⁴⁸

È solo con la filosofia del progresso del diciottesimo secolo che questo stato di cose si trasforma. È solo essa che, infatti, «stacca l'inizio dell'età moderna dal proprio passato e che schiude, con un nuovo futuro, anche i nostri tempi moderni»⁴⁹. Se la prognosi, infatti, è legata a una «struttura temporale che può venir intesa

⁴⁸ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 24-25.

⁴⁹ Ivi, p. 25.

come statica mobilità», la filosofia del progresso «schiude ora un futuro che travalica lo spazio tradizionale del tempo e dell'esperienza (pronosticabile, naturale) e che in tal modo, con la propria dinamica, provoca prognosi nuove, trans-naturali e a lungo termine»⁵⁰: solo ora il tempo statico è rimosso e, con esso, il legame che imprigiona il futuro al passato. Rispetto a questo salto, il moderno pensiero politico – segnatamente il contrattualismo hobbesiano – rappresenta una differente opzione, che Koselleck rivendica come decisiva e radicale alternativa alla filosofia della storia: egli individua, in altri termini, due momenti in seno allo sviluppo della modernità, uno segnato dallo svuotamento del *topos* escatologico dell'attesa della fine del mondo, l'altro dall'illuminismo politico⁵¹.

Ora, ciò che rileva ai fini del nostro tema è che questa natura doppia del moderno consente di dire a Koselleck che l'alternativa alla filosofia della storia non va rintracciata, come vorrebbe Löwith, nelle pieghe di un ritorno (di per sé impossibile) alla temporalità originaria del mondo greco, perché è la stessa modernità a poter fornire – senza dover ricorrere a improbabili anacronismi – un pensiero della storia che non scade in storicismo. Ciò è confermato dal fatto che Koselleck, pur riconoscendo (con Löwith) che la storia al singolare è un prodotto tipico della filosofia della storia, non trae da ciò la necessità (che invece Löwith assume) di ripensare le singole storie al di fuori della coercizione della singolarità: è ai suoi occhi possibile, in altri termini, configurare un pensiero della storia (al singolare) estraneo alla tradizione illuministica. Il che vuol dire, per dirla in altri termini, restare moderni senza cedere all'escatologia, accedere a una teoria unitaria dell'agire storico senza sfociare nello storicismo, rivendicando la modernità di Hobbes contro quella illuministica.

La differenza originaria tra i due autori tocca qui il punto essenziale. Mentre Löwith aspira al ripristino di una filosofia che riconduca la storicità dell'uomo alla sua naturalità, e che dunque – sulla scorta del modello greco – depotenzi il tentativo di interpretare unitariamente i fenomeni storici, non riportando le singole storie sul terreno di una interpretazione unitaria, Koselleck continua a ricercare una fondazione (trascendentale) dell'agire storico, e dunque della storiografia, alla quale, a detta di Koselleck, «manca una teoria, e soprattutto una teoria che la distingua dalle teorie delle restanti scienze sociali: una teoria dei tempi storici [*Theorie der historischen Zeiten*]», all'interno della quale non sia «la storia a seguire la cronologia, ma la cronologia a seguire la storia»⁵².

Il punto decisivo, qui, consiste nel fatto che «in ogni caso abbiamo bisogno di una teoria dei tempi storici se vogliamo chiarire il rapporto della “storia in sé” con le infinite storie al plurale [*Geschichten im Plural*]»⁵³. L'esigenza che muo-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Riprendo qui alcune considerazioni sulle quali ho insistito particolarmente, fin dal titolo, ne *Le due modernità*, cit.

⁵² R. Koselleck, *Wozu noch Historie?*, in «Historische Zeitschrift», 212, 1971, pp. 1-18, poi in *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, cit., pp. 32-51, qui p. 48.

⁵³ Ivi, p. 49.

ve Koselleck, allora, è questa: non si tratta di superare la crisi della storiografia proponendo un ritorno alla separazione tra le singole storie, poiché una risposta di questo tipo, producendo un ulteriore avvvitamento su se stesso del relativismo storicistico, non sarebbe altro che un approfondimento della crisi della storiografia. L'errore dello storicismo si supera, secondo Koselleck, attraverso lo svolgimento del «rapporto della "storia in sé" con le infinite storie al plurale», non mediante la loro separazione:

la differenza epocale tra la «storia in sé» [*Geschichte an sich*] – lo spazio d'esperienza dello storicismo – e le storie [*Historien*] di vecchio stile, le quali venivano esperite sotto presupposti mitici, teologici o d'altro tipo, può essere superato solo se noi ci interroghiamo sulle strutture temporali, che hanno la facoltà di essere caratteristiche al tempo stesso della storia al singolare [*der Geschichte im Singular*] e delle storie al plurale [*den Geschichten im Plural*].⁵⁴

Se il presupposto storicistico dell'unità progressiva della storia è filosofico-storico, quelli premoderni non ne rappresentano certo un superamento, essendo addirittura «mitici» o «teologici». La sfida per Koselleck diventa allora quella di connettere le storie al plurale dentro un piano storico comune, ancorché liberato dalla sua accezione storicistica. In altri termini, vale la pena di problematizzare le «strutture temporali» solo perché esse sono caratteristiche sia «della storia al singolare» sia «delle storie al plurale». Ne deriva che il congedo da un unico tempo storico non è inteso come congedo dalla cronologia *tout court*, cioè dalla presupposizione di un tempo cronologico comune a tutte le singole storie. La tematizzazione delle «strutture temporali [*Zeitstrukturen*]», infatti, consente di «ordinare l'intero campo della ricerca storica [...] senza che si debba restare ancorati alla triade cronologica»⁵⁵: essa va integrata e superata, non abolita.

Il senso della storia

Siamo così giunti al punto focale, che ci consente di evidenziare che il terreno che separa l'attitudine di Koselleck da quella di Löwith riguarda, in ultima analisi, il senso complessivo della storia e la sua comprensibilità. L'opposizione – comune – alla filosofia della storia, infatti, conduce a un esito differente quanto all'individuazione delle alternative da proporre. Löwith suggerisce un superamento della filosofia della storia che comporta un rifiuto radicale dell'esistenza storica, segnata, a suo dire, da un'irriducibile sottovalutazione della dimensione ciclica della temporalità e della natura dell'uomo, che precede la storia ed è davvero essenziale. La spirale della storia e dell'esistenza storica, che la modernità

⁵⁴ Ivi, p. 50.

⁵⁵ *Ibidem*.

ha condotto a esiti improvvidi, va arrestata, e va ripensato un modo di stare al mondo che rivaluti, mettendolo al centro, l'esistenza dell'uomo nella natura. Si tratta di riconciliare, dopo la frattura moderna, lo spazio che connette individuo e cosmo, e di farlo tanto contro le derive nichilistiche della filosofia della storia quanto contro le sue apparenti critiche (come è, ad esempio, quella di Heidegger), che non sono in grado di sganciarsi dall'esistenza storica proprio perché vedono in essa il destino della costituzione umana⁵⁶.

Dall'altro lato si pone Koselleck, che reputa del tutto anacronistico, se non utopistico, il ritorno alla temporalità della natura, giacché la dimensione della temporalità storica è costitutiva e, al dunque, ineliminabile. Si tratta allora di recuperare l'autentica vocazione moderna alla mediazione e alla politica, oltre che al pensiero razionalistico, in modo da salvaguardare forme della vita e della convivenza capaci di opporre un freno razionalistico alle derive della temporalizzazione e dell'accelerazione della tecnica⁵⁷.

La storia si riferisce alle condizioni di un possibile futuro che non possono essere derivate solo dalla somma dei singoli eventi. Ma negli eventi studiati si delineano strutture che insieme condizionano e limitano lo spazio d'azione del futuro. Così la storiografia indica i confini di una possibile diversità del nostro futuro, senza perciò poter rinunciare alle condizioni strutturali di una possibile ripetibilità. In altre parole, una critica giustificata alla autoassicurazione volontaristica dei pianificatori di un futuro utopico è possibile solo se la storia come *magistra vitae* non derivi i suoi insegnamenti unicamente dalle storie, ma anche delle strutture di movimento della nostra storia.⁵⁸

Nulla di più distante da quanto espresso da Löwith nella sua critica dell'«esistenza storica», affetta dal «pregiudizio» che «uomo equivalga a storia», pregiudizio che Löwith rigetta radicalmente⁵⁹. Se ciò appare, agli occhi di Koselleck, l'anacronistico tentativo di ristabilire un orizzonte mitico, rappresenta per Löwith, al contrario, il luogo essenziale in cui il pensiero riscopre la sua autentica missione, dopo l'ubriacatura del moderno, dalla quale evidentemente anche la posizione koselleckiana, seguendo il discorso di Löwith, non sarebbe immune.

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,

⁵⁶ Così, ad esempio, Löwith ne *Il senso della storia*, in Id., *Saggi sulla storia*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 57-72, in part. 70-71. Cfr. M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1989.

⁵⁷ G. Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt a.M-New York, Campus, 2018.

⁵⁸ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., p. 134.

⁵⁹ K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; ed. it. *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, p. 209.

Gennaro Imbriano

dice un famoso detto buddistico di Zen, i monti e i fiumi sembrano essere semplicemente monti e fiumi e null'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 ad essere il semplice monte e il fiume ridiventerà il semplice fiume. In questo riconoscimento finale dell'essere-così-e-non-altrimenti il mondo e l'uomo si rivelano in modo originario e definitivo.⁶⁰

⁶⁰ Ivi, p. 283.