

Dell'ambigua relazione tra *Physis* e *Nomos*. Karl Löwith dopo Max Weber

Edoardo La Ragione
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
e.laragione@studenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: On the ambiguous relationship between *Physis* and *Nomos*. Karl Löwith after Max Weber.

Abstract: The article is about the relationship between Karl Löwith and Max Weber, a fundamental figure in his early years. In particular, it focuses on Löwith's discussion of groundless relativism about the question of values in Weber and its political consequences. It is also related to the nihilistic decisionism of Schmitt's thought. In fact, both authors represent a form of political nihilism to which Löwith responds by rediscovering the principle of Nature. However, how the ethical and political question develops within Löwith's thought remains an open question.

Keywords: Nature, History, Nihilism, Ethics, Politics.

1. *Sopportare il destino dell'epoca. Karl Löwith tra Weber e Georg*

A chi non sia in grado di sopportare virilmente questo destino della nostra epoca si deve consigliare di fare piuttosto ritorno in silenzio, senza la consueta pubblicità del convertito, ma schiettamente e semplicemente, nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte.¹

Sono le parole con cui Max Weber, il 7 novembre 1917² nel quartiere Schwa-

¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922; tr. it. *La scienza come professione* in id. *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2018, p. 46.

² Sulla controversa questione circa la data effettiva in cui è stata tenuta la celebre conferenza weberiana si veda quanto scrive E. Massimilla: «Alcune ricerche condotte sui quotidiani bavaresi del periodo hanno definitivamente smentito la tesi, sostenuta tra gli altri da Marianne Weber e da Löwith, secondo cui Weber avrebbe pronunciato per la prima volta la sua conferenza nell'inverno 1918-19. Resta invece incerto se Weber abbia ripetuto tale conferenza poco

bing di Monaco, si accingeva a concludere la celebre conferenza sulla *Scienza come professione*, tenuta su richiesta del gruppo di studenti del *Freistudentischer Bund* bavarese. Nelle fila degli “studenti liberi”³ e in sala tra gli ascoltatori, vi era un giovane ventenne al primo semestre di università su cui le parole della conferenza ebbero, come avrebbe scritto più avanti, un effetto “sconvolgente” e di “liberazione”. Il giovane in questione, al primo anno di filosofia, era Karl Löwith.

Nel ricordo che ne stila a distanza di anni – in quel documento drammatico scritto durante l’esilio in Giappone come «bilancio a metà della vita»⁴, che è *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* – Löwith riporta come le parole di Weber furono le uniche capaci di toccare da vicino il cuore delle tensioni che si agitavano in quella «condizione di disgregazione generale di tutti gli assetti stabili, interni ed esterni, ai quali i nostri padri ancora credevano», unendo al rigore argomentativo «la rinuncia a qualsiasi soluzione a buon mercato»⁵. Davanti a quei giovani studenti in cerca di una bussola per orientarsi nell’inquietudine dell’epoca, egli strappava «tutti i veli al mondo dei desideri», eppure ognuno «finiva col sentire che al cuore di questo intelletto lucido c’era un senso di umanità profondissimo»⁶.

Da contraltare alla proverbiale compostezza tragica della figura di Max Weber, nella Monaco di quegli anni, vi erano i toni estremi del *Kulturpessimismus* che aleggiava intorno al circolo di Stefan George, «i cui membri si sentivano portatori di una luce nascosta alla massa comune»⁷ e che «nella cultura tedesca dei primi decenni del secolo rappresentava una sorta di polo d’attrazione opposto

prima del 28 gennaio 1919, che è la data in cui egli tenne la sua seconda conferenza per la “Lega degli studenti liberi”» in *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori Editore, Napoli 2000, nota 16 p. XII. Anche E. Donaggio riporta: «La data della conferenza sembra definitivamente accertata. La testimonianza di Löwith la colloca nell’inverno 1918-1919 [...] è dunque inesatta. Una verifica svolta dal gruppo di ricerca di W. Mommsen ha appurato che nel semestre invernale 1917-18 Löwith risultava già iscritto all’Università di Monaco. Inoltre, le lettere quasi quotidiane spedite dai genitori al figlio prigioniero vengono restituite al mittente a partire dal luglio 1917; infine, il diario di prigionia fa iniziare l’ultimo periodo di detenzione con la data “Como 28.VIII [1917]”. L’errore potrebbe trovare una giustificazione nel fatto che Löwith, a distanza di anni, abbia cercato una conferma al suo ricordo nella biografia di Marianne Weber che riporta effettivamente la data dell’inverno 1918», in *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, nota 20 pp. 147-148. Sul problema si veda W. Schluchter, *Einleitung* a M. Weber, *Gesamtausgabe*, vol. XVII, a cura di W. J. Mommsen e W. Schluchter in collaborazione con B. Morgenbrod, Tübingen 1992, in particolare pp. 43-46.

³ Per un’accurata ricostruzione storiografica del fenomeno della *Freie Studentschaft* e per la bibliografia in merito si veda la Postfazione di E. Massimilla dal titolo *Professione e gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul «Beruf»* ad A. Schwab, *Professione e gioventù*, Rubbettino, Catanzaro 2005, pp. 35-92.

⁴ R. Koselleck, *Prefazione* a *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1970; tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 7.

⁵ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 37.

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Schiavoni, *I doni dell’angelo. L’impervia solitudine di Stefan George*, in S. George, *Giorni e opere*, SE, Milano 2015, p. 87.

rispetto a Max Weber»⁸. Il giovane Löwith si trova immerso in questa temperie e, ad avvicinarlo al *Georg Kreis*, è in particolare l'amicizia con Percy Gotheim, figlio di una «famiglia di apprezzati intellettuali di Heidelberg» e adepto del circolo. Fu un'amicizia che durò solamente un anno e che fu segnata da «oscuri resistenze» che «impedivano una perfetta sintonia» tra i due. Löwith ne era rimasto affascinato fin da subito, ma la sua «lucidità critica» strideva con la «declamazione salmodiante delle poesie di George» da parte dell'amico. Löwith infatti non entrò mai nel cenacolo di George e di lì a poco preferì seguire la via filosofica di Heidegger, il quale però «in maniera completamente diversa esercitava un potere non meno dittatoriale sull'animo dei giovani»⁹.

Nella figura del poeta e in quella del filosofo di Meßkirch, dal quale pure si allontanò più avanti, egli vide la stessa «energia dittatoriale» dietro ad una «banalità difficile e una profondità vaticinosa, che rasenta il grottesco»¹⁰. Ciò che rendeva così magnetiche le figure dei due «maestri», è ravvisato da Löwith nel fatto che «in tempi di disgregazione esistono diversi tipi di “capi” che si assomigliano in una sola cosa: nella loro negazione radicale dello stato di cose esistente e nella decisione con cui indicano un sentiero che porta all'”unica cosa di cui c'è bisogno”»¹¹. Ma oltre a ciò, il fascino di figure di questo tipo risiede anche in un sotteso «*motivo religioso*, separato dal contesto della fede cristiana» che «proprio per questa sua indeterminazione rispetto ai legami di qualsiasi formulazione in dogmi», risulta «tanto più consono al sentire di coloro che non sono più cristiani credenti, ma pure vorrebbero esser religiosi»¹².

Löwith infatti andò progressivamente allontanandosi dalla «cripto-teologia» di Heidegger, allo stesso modo di come si era allontanato dal misticismo estetizzante di George. Il destino dell'epoca andava affrontato senza alcun «sacrificio dell'intelletto» e con sobrio realismo; l'atteggiamento spirituale che per primo aveva incontrato proprio in Weber, quel giorno in cui ascoltò la conferenza che, a distanza di quarant'anni, ancora portava impressa nella memoria e che gli fece capire per la prima volta «che cos'è un uomo importante»¹³.

2. Porre i propri fini su un fondamento infondato: il singolo weberiano e il capo carismatico

Ma per comprendere l'importanza di Weber per il pensiero di Löwith, oltre al motivo biografico, bisogna guardare innanzitutto al suo primo e più noto scritto tra i tre dedicati al sociologo tedesco: *Max Weber und Karl Marx* del

⁸ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, p. 17.

⁹ K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in id., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 193.

¹⁰ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart 1984; tr. it. *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, p. 153.

¹¹ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 193.

¹² K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 156.

¹³ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 195.

1932. Questo testo löwithiano, tra i «maggiormente apprezzati anche al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi»¹⁴ e che venne apprezzato fin da subito dallo stesso Heidegger, rappresenta una soglia tra una prima fase, ancora marcatamente segnata dalla riflessione fenomenologica, testimoniata in particolare da *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* del 1928, e una fase in cui, anche su ispirazione della pubblicazione nel 1927 degli scritti giovanili di Marx, l'analisi della dimensione dell'individuo si allarga a quello delle strutture sociali oggettive. Il saggio appare frutto di una tensione interna irrisolta e dalla conclusione indecisa, elementi dovuti al fatto che, a quel tempo, tanto «il relativismo esistenziale di Weber rispetto alla libera scelta di un valore supremo», quanto la «tesi marxista dell'uomo come ente di genere sociale il cui compito è di realizzare la tendenza generale della storia del mondo»¹⁵, apparivano a Löwith insostenibili.

Ciò che accomuna Marx e Weber agli occhi di Lowith è l'*idea di uomo* che sta alla base delle due diverse analisi del mondo moderno. *Sociologia borghese e marxismo* sono infatti i saperi che, da prospettive diverse, interpretano il «destino umano del mondo umano contemporaneo, la cui problematica è significativamente espressa dal "capitalismo"»¹⁶. Infatti per entrambi il capitalismo diventa l'ambito di indagine necessario per comprendere l'umanità moderna, perché in esso «è compreso l'uomo odierno nella sua totale umanità»¹⁷ perciò le due analisi riguardano «noi stessi nella nostra situazione storica particolare»¹⁸. Löwith dunque intende analizzare quello che è «il motivo antropologico fondamentale» implicito nelle analisi dei due autori, il quale consiste innanzitutto nell'«idea dell'uomo radicalmente secolarizzata». Il parallelo impostato da Löwith è tra l'analisi di Marx dell'*autoalienazione* umana nel processo di produzione capitalistica e quella di Weber del processo di *razionalizzazione* come spirito e destino dell'Occidente.

Alla base dell'analisi marxiana della condizione di autoalienazione che si esplica su più piani, da quello economico nella merce, a quello politico nella separazione tra cittadino privato e cittadino pubblico, a quello sociale incarnato dal proletariato, vi è la comune constatazione di un'umanità lacerata, divisa, non integra, dunque non ancora pienamente umana. Comune alle varie espressioni dell'autoalienazione c'è la constatazione di un mondo di produzioni umane oggettivate e resesi indipendenti dall'originario riferimento all'uomo. Il mondo capitalistico-borghese è un mondo alienato, perché ciò che è stato prodotto come mezzo per fini umani domina in modo autonomo, asservendo a sé l'originario soggetto umano. La merce diventa l'espressione

¹⁴ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 72.

¹⁵ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 195.

¹⁶ K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx* (1932), in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67; tr. it. di A. Künkler Giavotto, *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber e Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 3.

¹⁸ Ivi, p. 5.

economica di un mondo di cose che vengono scambiate indipendentemente dal riferimento al loro originario valore d'uso, istituendo una sfera di scambio indipendente. Sotto il profilo politico, l'alienazione si esplica invece nella separazione tra Stato e società borghese, dove il primo svolge il ruolo di un'astratta funzione burocratica, separata dalla vita concreta della comunità, e, reciprocamente, il *bourgeois* è individuo privato, identificato astrattamente con la sua professione, separato dalla sua dimensione comunitaria di cittadino. Nel proletariato però Marx vede la forza rivoluzionaria in grado di superare la "contraddizione borghese" in vista di un uomo e di una società finalmente integri, dove le astratte divisioni vengono integrate nell'universalità compiuta del comunismo.

La differenza più sostanziale con Weber sta nel fatto che Marx non si limita ad una *diagnosi* dell'autoalienazione della società capitalistico-borghese ma ne offre anche una *terapia*. Per Weber invece la razionalizzazione è il destino ineludibile della storia dell'Occidente. Egli però, è sì tragicamente disincantato rispetto alla possibilità di superare gli esiti nefasti della razionalizzazione, ma pensa anche ad una possibile libertà *all'interno* degli apparati reificati; una libertà però delegata solamente al singolo. In Weber non vi è l'idea di una possibile sovversione dello stato di cose; il capitalismo e la razionalizzazione sono un destino e, salvo nuovi profeti, salvo che l'"impossibile" si realizzi, non vi è alcuna prassi collettiva capace di superare le contraddizioni che mantengono l'uomo moderno all'interno della "gabbia d'acciaio". La questione diventa dunque per Weber come sia «*ancora possibile in generale*, di fronte a questo prevalere della tendenza alla burocratizzazione, salvare un *qualche* residuo di una libertà di movimento in *qualche* senso "individualistica"»¹⁹. Non si tratta come per Marx di pensare una sovversione dello *status quo*, ma di capire «che cosa noi dobbiamo *contrapporre* a questo meccanismo per tenere libero un briciolo di umanità da questa parcellizzazione dell'anima, da questo dominio egemone degli ideali di vita burocratici»²⁰. L'orizzonte della razionalizzazione è per Weber intrascendibile, ma all'individuo è data la possibilità di assumere di volta in volta la responsabilità del suo agire all'interno degli apparati, non pensandosi astrattamente libero, ma muovendosi all'interno di essi, calcolando il proprio agire in vista di una posizione di fini *propri*, che certo, non potranno evadere dalle strutture oggettive in cui sono costretti ad esplicarsi. Per Weber, infatti, l'individuo «non rappresenta un tutto indivisibile, sussistente *al di là*

¹⁹ M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München 1918, poi in *Gesammelte Politische Schriften*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 1988; tr. it. di L. Marino e G. Villa, *Introduzione* di W. J. Mommsen, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, Einaudi, Torino 1982, p. 95.

²⁰ M. Weber, *Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über «Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden»* in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ed. da M. Weber, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924; tr. it. di A. Carliolato e E. Fongaro, *Introduzione* di A. Bolaffi, *Sulla burocrazia*, in *Scritti politici*, Donzelli editore, Roma 1998, p. 33.

o *al di fuori* delle reali forme particolari di esistenza proprie della moderna umanità di specialisti, ma è invece un “uomo” soltanto se di volta in volta si impegna con tutto se stesso *nelle* sue rispettive singole funzioni»²¹.

L'agire del singolo però – e qui arriviamo al *punctum dolens* dell'analisi di Weber – porrà «i propri fini su un fondamento infondato».²² Il disincanto operato dal sapere scientifico moderno e dalla razionalizzazione hanno infatti eroso ogni possibilità di “aggancio” a valori e pregiudizi trascendenti, come invece rimanevano ancora impliciti nel metodo di Roscher e Knies²³, verso il quale Weber opera infatti, come si esprime Löwith, «una distruzione radicale delle “illusioni”»²⁴. L'“oggi” non permette più di mantenere impliciti presupposti di valore senza che questi non vengano sottoposti ad indagine rigorosa in modo da “disincantarne” anche il loro contenuto supposto valido in sé. L'“oggettività” scientifica non significa che dall'analisi scientifica rimangano fuori i valori perché di origine “soggettiva”, ma che, al contrario, anch'essi vengono oggettivati e analizzati come parte integrante dell'agire sociale – spesso implicito – dei soggetti in azione. L'orizzonte in cui si muove l'*ethos* della scienza è quello ormai totalmente *mondano*, dove non vi è più alcun fondamento metafisico a garantire la validità universale dei valori. Perciò la scienza non può dire *cosa fare*, che la scienza stessa abbia valore, la scienza non può dimostrarlo, essa può però chiarificare ciò che sottostà ad ogni decisione, mostrando con precisione quali sono i valori in gioco e *calcolando i mezzi* più opportuni a realizzare i fini preposti e le relative conseguenze. Ma per quali valori decidersi, rimane una scelta delegata al singolo, costretto ad orientarsi in un'epoca contrassegnata dall'«insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi possibili»²⁵.

Nella sfera propriamente politica, sarà il *capo carismatico* colui che assumerà su di sé la volontà e la responsabilità di decidere e di indicare i fini da perseguire all'interno delle maglie meccanizzate degli apparati burocratici. Nella situazione di possibile stallo delle democrazie moderne, ciò che Weber auspica per uscire dall'immobilismo della meccanizzazione, è una “democrazia cesaristica con apparato”, *Führerdemokratie mit “Maschine”*²⁶ poiché senza la figura di un capo, le democrazie rischiano di rimanere imbrigliate nel vuoto formalismo delle procedure burocratiche, in modo da non essere più in grado di porre alcun fine che

²¹ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 49.

²² Ivi, p. 50.

²³ A Roscher e K. Weber dedica il celebre saggio dal titolo *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* uscito in tre puntate sullo «Schmollers Jahrbuch» rispettivamente nel 1903, 1905 e 1906. Esso consta sostanzialmente di due parti, la prima *Roschers “historische Methode”* e la seconda *Knies und das Irrationalitätsprobleme*. Il testo è ora raccolto nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 1-145.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 41.

²⁶ M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 106.

vada oltre la sterile autoconservazione dello stato delle cose. Il capo invece, l'autentico *politico di vocazione*, è colui che sa unire la *fede in una causa* e la *responsabilità* di saper calcolare e indicare i mezzi adeguati e le possibili conseguenze dei fini che si vogliono perseguire.

Sono dunque l'eroismo del singolo e, nella sfera politica, quello del capo ad essere per Weber le figure in grado di incarnare il tempo del disincanto in modo "attivo". Ma questa eroica solitudine del singolo è tanto più radicale in quanto fondata sull'assenza di un ordine di valori considerato come universale e valido in sé; qua la differenza con Scheler, che infatti a Weber dedica uno scritto polemico attaccando proprio il carattere "nominalistico" del pensiero del sociologo di Erfurt, caratterizzato dall'idea per cui «i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può essere una via di conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*»²⁷. Ma se dunque il singolo è costretto a porre da sé la decisione sul valore, senza poter far affidamento su nessuna *gerarchia* di valori fondata su un ordine metafisico, allora la sua decisione sarà davvero un *atto fondato sul nulla*.

3. *Nichilismo politico: Weber e Schmitt*

Nel saggio del '32 questi elementi problematici e, soprattutto, le conseguenze politiche del pensiero weberiano, non vengono ancora approfonditi da Löwith. Infatti, come nota acutamente Franceschelli, la ricostruzione del pensiero weberiano fatta da Löwith in questo scritto è ancora «del tutto politicamente "sprovveduta"», poiché in essa «ancora non si avvertono i rischi anche politici impliciti nella teorizzazione della "libertà di movimento individualistica" e della necessità del "capo carismatico"»²⁸. Ma questa "indifferenza" rispetto ai risvolti politici delle idee weberiane non potrà durare molto, perché di lì a poco, quel clima culturale di "crisi di tutti gli assetti stabili", incarnato dalla stessa figura di Weber, darà i suoi amari frutti con l'ascesa del nazionalsocialismo nel '33; data che, oltre a segnare profondamente la vita di Löwith, è anche uno spartiacque nel suo cammino di pensatore. Infatti quando Löwith ritorna di nuovo ad occuparsi di Weber nel saggio del 1939 *Max Weber und seine Nachfolger*, avvertiamo che, di quell'indifferenza politica che ancora contraddistingueva il *Weber-Marx*, non vi è più traccia. I drammatici eventi che hanno segnato la Germania dal '33 in avanti, e che hanno costretto lo stesso Löwith a subirne drammaticamente le conseguenze, lo hanno costretto a fare

²⁷ M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Psicologia e sociologia del modo di pensare nominalistico*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, p. 146.

²⁸ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli editore, Roma 2008, p. 40.

i conti con quanto, nel saggio del '32, ancora veniva trascurato. E infatti nel saggio del '39 lo troviamo ad affermare esplicitamente che:

Weber è così diventato un battistrada del futuro politico della Germania, il che ovviamente non significa che anche lui avrebbe dovuto percorrere il cammino che egli aveva preparato agli altri. Egli ha spianato positivamente la via verso lo Stato autoritario e dittatoriale del Führer nella misura in cui in generale ha sostenuto l'irrazionale leaderismo "carismatico" e la "democrazia cesaristica con apparato" e negativamente, con la voluta mancanza di contenuti, con l'elemento formalistico del suo *ethos* politico la cui ultima istanza era solamente la esplicita opzione di una scelta di valore tra le altre, essendo indifferente quale.

Tra la sua tesi che solamente un "profeta" è in grado di dirci ciò che noi obiettivamente dobbiamo fare, [...] tra questa tesi totalmente individualistica e la completa subordinazione ad un meccanismo totale della manipolazione e alla volontà di un Führer dalla grande oratoria che dice alla massa ciò che essa deve credere e fare, c'è solo *un* passo.²⁹

Sono anni ad altissima intensità per Löwith, non solo dal punto di vista biografico ma anche sotto il profilo della maturazione filosofica. Tra il saggio del '32 e quello del '39 si collocano infatti il testo su Nietzsche del '35 e quello su Burckhardt del '36 ma, in particolare per quanto riguarda la nostra questione, è con *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*³⁰ del '35 che bisogna mettere in relazione la riflessione lowithiana su Weber. Questo testo, pubblicato sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala, e dietro al quale Schmitt sospettò si celasse Georg Lukács³¹, rappresenta l'altro polo della riflessione sul "nichilismo politico" della cultura tedesca che ha portato all'ascesa del nazionalsocialismo. Dietro al *pathos della decisione* che caratterizza il pensiero politico-giuridico di Schmitt, si cela la stessa assenza di un fondamento metafisico che contraddistingue anche il "politismo" dei valori weberiano. Il delegare l'istanza ultima dell'ordinamento politico alla *decisione sovrana*, fa da contraltare all'idea weberiana della necessità di un capo che ponga da sé i fini per uscire dall'impasse degli apparati burocratici. Come nota Bolaffi – che infatti intitola la sua traduzione dello scritto lowithiano, rispetto all'originale tedesco, proprio *Max Weber e Carl Schmitt* – in entrambi si riflette «l'idea di una malattia mortale, di un nichilismo strutturale e immanente alla complessificazione prodotta dal disincanto e dalla secolarizzazione del

²⁹ K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger* (1939), in *Sämtliche Schriften*, vol. V; tr. it. *Max Weber e Carl Schmitt*, in «Micromega», 2 (1987), p. 201.

³⁰ K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* (1935), in «Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», 9; tr. it. di A. M. Pozzan, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994.

³¹ «Successivamente venne Carl Schmitt, sul cui "decisionismo" io avevo pubblicato un saggio critico adoperando uno pseudonimo, dietro al quale egli supponeva si nascondesse Georg Lukács, senza sospettare che l'autore sarebbe stato tra i suoi ascoltatori ed era amico dell'italiano che aveva tradotto sia questa critica sia gli scritti politici di Schmitt», in K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 119. L'«italiano» a cui Löwith fa riferimento è Delio Cantimori.

Moderno cui contrapporre un'immagine enfaticizzata di Politico»³². La stessa distinzione schmittiana di *amico-nemico* è di fatto indifferente al contenuto dell'ostilità, poiché «non ha più nulla di specifico in sé ma passa e sorpassa tutte le distinzioni e le profonde somiglianze specifiche dell'essenza degli uomini» dato che 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*»³³.

E solo apparente è la “svolta” di Schmitt segnata da *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*³⁴ del 1934 verso un “pensiero ordinativo e formativo”, in realtà essa è

una semplice conseguenza dell'intrinseca vacuità della decisione, il fatto che questa all'occasione si lasci riempire di un contenuto dagli accadimenti e dai successi della politica, contenuto che rende inattuale il decisionismo in quanto tale e di conseguenza senza scopo» perciò «quando il *casus necessitatis* politico è di fatto eliminato da una decisione anche il decisionismo come fondamentale concetto politico è divenuto inutile».³⁵

Che insomma dal '34 il pensiero politico-giuridico di Schmitt si renda “positivo”, è in realtà solo una conseguenza del «nuovo ordinamento statale positivo dopo la decisione politica data dalla rivoluzione nazionalsocialista»³⁶. Esso è solo una conseguenza del fatto che la decisione sull'ordinamento politico è ormai stata presa e che perciò si tratta ora di inquadrarla all'interno di un pensiero giuridico che deve rendersi “ordinativo” e non più decisionistico. Dunque anche questa supposta svolta non è altro che un'ulteriore conferma del carattere occasionale del decisionismo schmittiano, pronto a valere *indifferentemente* per qualsiasi tipo di contenuto le contingenze politiche offrano.

4. La Natura oltre il nichilismo

Seppur il timbro utilizzato verso Weber rimanga sempre affettivamente connotato positivamente mentre verso Schmitt, comprensibilmente, le parole mostrino sempre un sotteso disprezzo, entrambi rappresentano per Löwith gli esiti nichilistici del pensiero politico moderno, caratterizzato dall'assenza di un fondamento su cui l'agire si possa orientare. Ma già nel Löwith degli anni '30, matura quella che sarà la sua grande risposta alla “sfide della modernità tra Dio e nulla”. Sono gli anni innanzitutto

³² A. Bolaffi, *La mortale ambiguità weberiana*, in K. Löwith, *Max Weber e Carl Schmitt*, cit., p. 195. Si veda anche quanto l'autore scrive in *Max Weber, o dell'ambiguità*, in A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità*, Donzelli editore, Roma 2002, pp. 187-208.

³³ K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., p. 142.

³⁴ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg; tr. it. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

³⁵ Ivi, p. 154.

³⁶ Ivi, p. 155.

della resa dei conti con Nietzsche e con il relativo “fascino degli estremi” che aveva caratterizzato gli anni della sua giovinezza e, in generale, di tutta la *Kriegsideologie*³⁷ di inizio secolo. Al “radicalismo astratto” di Nietzsche subentra l’adesione alla saggezza di Burckhardt, «vissuta come un’autentica “liberazione” da ogni radicalismo estremista – anche da quello a-politico – “incapace di mettere radici che nutrano”³⁸. Ma l’approdo a Burckhardt significa innanzitutto l’approdo ad una visione *sovra-storica* delle vicende umane, lontana dal «più ridicolo dei pregiudizi»³⁹ che vede un *progresso* per il meglio nei fatti della storia. È un Löwith che matura ciò che nel dopoguerra verrà elaborato con sempre più precisione, ovvero quello che possiamo definire un “pensiero della natura oltre la storia”⁴⁰, che culminerà con *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* pubblicato nel 1967.

Dopo la grande ricostruzione delle varie tappe della frattura epocale avvenuta con la crisi dell’hegelismo come ultimo compimento dell’epoca cristiano-borghese, e che ha in *Da Hegel a Nietzsche* del ’41 la sua sintesi, Löwith approda – meditando sulla scia, prima di Nietzsche e poi di Burckhardt – all’*idea di natura*, propria degli Antichi, intesa come quell’ordine immutabile che “nessuno degli dei né degli uomini fece” ma che da sempre è, e che trova forse la sua più chiara definizione nel frammento 30 di Eraclito. Ordine che va in frantumi con l’irrompere dell’idea di *creatio ex nihilo* propria della tradizione ebraica e cristiana, che rompe l’idea di un cosmo eterno e autosussistente, rendendo il mondo opera della *volontà* di Dio e l’uomo signore del creato, legato al *progetto di salvezza* che Dio ha verso di lui. È così che nasce anche il *senso della storia* come idea di un senso sotteso alle vicende umane poiché iscritte nella *storia della salvezza* che si estende dalla creazione fino all’Ultimo Giorno.

Le vicende umane non sono più dunque, come per l’Antico, semplici *pragmata* contingenti all’interno del sempre uguale ordine del cosmo, ma diventano eventi dotati di senso e rivolti al *futuro* perché iscritti all’interno di un progetto voluto da Dio che si disvelerà pienamente alla Fine dei Tempi. Questa idea nel Moderno si *secolarizza* e origina le filosofie del progresso, da Condorcet a Marx, dove l’attesa del regno oltremondano viene meno ma si traspone nell’attesa del regno *in terra*, ereditando l’implicito presupposto antropocentrico e l’idea del senso futurocentrico e progressivo della storia. Come ama ribadire Löwith, i Greci hanno “lasciato la storia agli storici” e non hanno mai elaborato una filosofia della storia come invece è accaduto per i Moderni. Aristotele, pur essendo stato il precettore di Alessandro, non avrebbe mai potuto vedere

³⁷ Per una ricostruzione accurata del “clima” della *Kriegsideologie* di inizio secolo, si veda il libro di D. Losurdo, *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

³⁸ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 35.

³⁹ J. Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen*; tr. it di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002, p. 239.

⁴⁰ Traendo l’espressione dal titolo del libro di M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Saonara 2012.

in lui lo “spirito del mondo”, come invece ha potuto vedere Hegel in Napoleone, «perché questo avrebbe implicato che il *logos* del cosmo eterno potesse penetrare nei fugaci *pragmata* della storia degli uomini mortali»⁴¹. La tradizione giudaico-cristiana invece *de-naturalizza* il mondo facendone un prodotto della volontà divina e, al posto dell'immediata *visibilità* del cosmo naturale, sposta il baricentro verso l'*invisibile* rapporto tra l'interiorità dell'anima e Dio. È il rapporto Uomo-Dio a diventare centrale, mettendo in secondo piano il rapporto Uomo-Cosmo centrale invece per gli Antichi. Il peso dato dalla tradizione ebraico-cristiana all'interiorità dell'anima in rapporto con Dio, nella modernità si secolarizza nelle *metafisiche della soggettività* da Cartesio ad Hegel, che in modi diversi e problematici, rimangono però in rapporto a Dio. Con la crisi dell'hegelismo invece – ultima tappa dell'“immanentizzazione” moderna, dove Dio e Mondo finiscono per coincidere – l'uomo moderno perde il riferimento a Dio e – avendo già perso il riferimento alla Natura con la perdita del Cosmo dovuta all'affermarsi della tradizione ebraico-cristiana, – rimane isolato e in balia di una soggettività che non ha più nessun riferimento fuori di sé. È questa la genesi del *nichilismo* moderno secondo Löwith. Avendo perso il Cosmo prima e Dio poi, la soggettività moderna fluttua nel nulla senza riferimenti. Ed è per questa via che si giunge al relativismo weberiano e al vuoto decisionismo schmittiano. Attraverso il recupero dell'idea di Natura, Löwith si sforza invece «di contrapporre una modernità, per dir così, “ri-naturalizzata”, vale a dire effettivamente emancipata non solo dalla tradizione giudaico-cristiana, ma anche dagli esiti nichilistici della secolarizzazione di tale tradizione»⁴².

4.1. *Insospettabile “storicismo” e “sofistica” nel carteggio con Strauss*

Ma di quale “natura” si tratta per Löwith? È in grado l'idea löwithiana di “natura” di indicarci una fuoriuscita dal relativismo “politeistico” di Weber e dal vuoto decisionismo schmittiano? Non vi è dubbio che, rispetto a costoro, Löwith ritrovi un fondamento *cosmologico* e che perciò, rispetto all'isolamento soggettivistico moderno, egli reinserisca l'uomo all'interno della totalità della natura, ovvero di quell'orizzonte della *physis* increata ed eterna, che fa da immutabile sfondo alle vicissitudini contingenti della storia. Se ci si domanda però cosa significhi, secondo Löwith, *vivere in conformità della natura*, cioè, come direbbero i Greci, *kata physin*, e se questa sia in grado di orientare l'agire rispetto ad un preciso ordine valoriale, troviamo diversi nodi problematici.

Se infatti prendiamo il carteggio con Strauss, il Löwith degli anni '30, in realtà, sembra rimanere all'interno del paradigma storicistico che renderebbe impossi-

⁴¹ K. Löwith, *Von Sinn der Geschichte*, in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel, Verlag GmbH, Stuttgart 1986; tr. it. di M. Bruni, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 89.

⁴² O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 55.

bile un “ritorno” alla natura e, oltre a ciò, anche laddove sembra sostenere che sia possibile vivere *kata physin*, l’idea di natura che emerge è caratterizzata in termini del tutto *a-morali*, e perciò senza che possa essere fondamento per alcuna gerarchia di valore che possa orientare in modo specifico l’agire.

Nella lettera dell’8 gennaio 1933 troviamo, in questo senso, affermazioni chiarissime. Löwith sostiene infatti che:

per l’uomo *tutto* è “mediato” storicamente e umanamente. Non si tratta di rifarsi alla “visione” dei Greci quale criterio assoluto, così come non è possibile continuare a sostenere la verità “eterna” del cristianesimo. E anche ammettendo che il sapere dei Greci fosse integro (presumo che dietro alla *sua* volontà di “integrità” vi sia un forte pregiudizio “morale”!) perché allora non prendere a modello anche il commercio di schiavi e la pederastia, che per loro erano del tutto naturali? 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”.⁴³

Prosegue inoltre affermando che la “storicità della ragione” è diventata per lui ovvia e che se si parla di una qualche “originarietà” per lui è quella che «coincide ampiamente con l’idea di Nietzsche di una “innocenza” dell’esistenza pura – *al di là* di senso e non senso» e che questa

innocenza non è né antica, né semplicemente anticristiana, quanto piuttosto la vera forma di quella amoralità moderna già molto diffusa, ma non ancora concettualizzata e compresa filosoficamente, che è incondizionatezza, naturalezza, indifferenza e perfino “livellamento”.⁴⁴

È anzi, proprio ora che «non si crede più in “nulla”» che «la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata»; ma «che cosa sia l’uomo naturale», afferma Löwith, «non lo so e non mi interessa affatto». La «vera virtù della filosofia» diventa perciò «l’imperturbabilità dell’indifferenza», quella “indifferenza radicale” «per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore»⁴⁵. Due anni dopo, in una lettera del 15 aprile del 1935 inviata da Roma, Löwith ribadisce, sulla stessa linea, di voler «approdare un giorno, verosimilmente – alla vecchia maniera tardo-antica (stoico-epicurea-scettica-cinica)» e che «la *natura stessa* di fatto eternamente eguale non si è mai regolata secondo ideali storici e umani»⁴⁶.

⁴³ *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in *Leo Strauss. Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes’s politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. S. 607-697, published by J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart 2001; tr. it. M. Rossini, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci editore, Roma 2012, p. 59.

⁴⁴ Ivi, p. 60.

⁴⁵ Ivi, p. 62.

⁴⁶ Ivi, pp. 112-113.

Sono parole forti, che certo vengono espresse in una cornice “privata” ma che non possono essere trascurate proprio per questo loro carattere di “sincerità”. Un certo nietzschianesimo in queste lettere appare ancora ardere sotto le braci. Certo, siamo nel '33-'35, siamo proprio negli anni del confronto diretto con Nietzsche dove l'approdo alla saggezza di Burchkardt non è ancora arrivato pienamente, seppur lo si possa intravedere nella lettera a Strauss del 13 luglio '35 in cui afferma che nella monografia, «oltre Nietzsche, ahimè, sarebbe dovuto andare il *capitolo conclusivo*»⁴⁷, il cui *leitmotiv* sarebbe dovuto essere appunto “modo e misura”.

Eppure, ciò che colpisce è che questi toni li troviamo pressoché immutati più di dieci anni dopo, quando il carteggio riprende dopo la lunga interruzione. In una lettera del 18 agosto 1946, scritta dall'esilio negli Stati Uniti, Löwith sostiene di nuovo che «la storia è ancorata all'uomo nell'uomo troppo profondamente perché [...] possa riuscire di ripristinare qualcosa di già esaurito nella tarda antichità» e che

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. Concorrerò con la sua tesi solo quando lei mi convincerà che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte daranno – uomo “semplice”! – risposte naturali alle sue domande innaturali [...] Instaurare un ordine perfetto – sia esso sociale-politico o nella morale privata – è sempre un qualcosa di affetto da innaturalità, già semplicemente *qua* ordinamento.⁴⁸

La risposta di Strauss non tarda ad arrivare:

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 alla descrizione della caverna (=esistenza storica) che, di conseguenza, non può essere più 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.⁴⁹

Per quanto riguarda invece l'opinione circa l'essere *contra naturam* della polis e di tutte le istituzioni storiche umane, Strauss nota come l'amico non stia facendo «altro che ripetere una tesi filosofica greca, la tesi dei cosiddetti “sofisti”»⁵⁰.

⁴⁷ Ivi, p. 122.

⁴⁸ Ivi, p. 140 e p. 142.

⁴⁹ Ivi, p. 144.

⁵⁰ Ivi, p. 147.

4.2. *Natura e umanità dell'uomo oltre storicismo e sofistica*

È dunque un Löwith, quello degli anni '40, ancora legato ad un paradigma prevalentemente sofisticato-scettico della natura, il quale, differentemente da Strauss, non gli permette di oltrepassare l'*amoralismo* etico e l'annessa *apolitia*. E però, come nota Bruni:

proprio a partire dal confronto con Strauss – come si evince, per esempio, dal saggio *Natura e umanità dell'uomo* – riuscì a superare le istanze storicistiche e «sofistiche» (netta distinzione tra *physis* e *nomos*) che caratterizzavano ancora la sua concezione della natura umana negli anni '40, facendosi promotore, come Strauss (coincidenza di *physis* e *nomos*), dell'attualità della concezione greca dell'uomo come animale razionale (*zoon echon logon*) e come animale politico (*zoon politikon*)⁵¹

Infatti il Löwith dei saggi della fine degli anni '50, in particolare di quelli raccolti in *Critica dell'esistenza storica*, appare marcatamente più “affermativo”. In questi scritti non solo sembra del tutto superato il limite storicistico alla possibilità di “ritornare alla natura”, ma troviamo anche l'idea di una *natura dell'uomo*, aprendo così lo spazio alla possibilità di un'etica fondata naturalisticamente.

La natura in questi saggi appare quell'orizzonte univoco espresso tanto dal frammento 30 di Eraclito e dalla *natura genitrix* di Lucrezio, quanto dal frammento su *La natura* di Goethe e dall'ultimo aforisma de *La volontà di potenza* di Nietzsche. La *physis* è qua definitivamente ritrovata, senza più quel limite storicistico, che, ancora nel '46, Strauss vedeva in Löwith e che fungeva da ostacolo alla possibilità di affermare un ritorno effettivo a “vedere” la natura al di là delle diverse interpretazioni e mondi storici. La natura non coincide con le interpretazioni che di essa si sono date storicamente; non esiste una “natura moderna”, ma solo una “scienza moderna della natura”. Allo stesso modo, «non esiste neppure una moderna natura umana, né un “uomo moderno”» ma solo «antropologie attuali ed antiquate»⁵². Così, una volta recuperato l'orizzonte cosmologico, Löwith può ora aprirsi anche alla questione della natura dell'uomo, perché non si può «delineare la natura dell'uomo senza una visione della natura in generale». Anche l'uomo dunque appare contraddistinto da un elemento duraturo che crea una continuità con gli uomini di tutte le epoche, al di là dei limiti storici. E infatti

⁵¹ M. Bruni, *Recensione a Leo Strauss, Karl Löwith, Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, in «Dialektik. Rivista telematica di filosofia», anno 14 (2012) <https://purl.org/mdd/marco-bruni-01>. Su questo punto concorda anche D. Manica che scrive infatti che «rispetto alle posizioni riscontrabili nelle lettere degli anni Trenta, qui la posizione di Löwith appare molto più vicina a quella di Strauss», *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI (2019), 3, p. 88.

⁵² K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. di A. L. Künkler Giavotto, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 249.

se l'uomo di oggi fosse interamente diverso da quello di ieri e da quello di duemila anni fa, non potremmo affatto comprendere gli uomini vissuti in tempi passati e in civiltà a noi estranee, né avere un vivo rapporto con le loro opere. E anche se noi ammettiamo che vi sia un mutamento storico nell'essere dell'uomo, dobbiamo riconoscere che ciò può accadere soltanto se in ogni cambiamento e mutamento l'uomo rimane essenzialmente identico, perché solo quanto permane può anche mutare⁵³

E, oltre alla definizione aristotelica di *zoon logon echon* e *zoon politikon*, è interessante che Löwith, per nominare la specificità dell'uomo, nomini la nozione di *humanitas*, sostantivo imparentato con quello di *urbanitas*, che «nel linguaggio della Roma antica implica tutti quei pregi dell'uomo che ancor oggi contraddistinguono il concetto inglese di *gentleman*» poiché

l'uomo è umano soltanto se è "gentle", cioè non rozzo e violento, ma civile e moderato, capace di frenare i suoi impulsi immediati. Il *gentleman* è magnanimo e schietto e insieme riservato. *Humanitas* è *mansuetudo* e *suavitas*. L'uomo umano è "colto" in un senso più stretto e in uno più ampio, non è ignorante e incolto. L'uomo profondamente colto non è rude e testardo, goffo e intollerante, ma elegante, gentile, cortese. Al tempo stesso è tanto sicuro di sé da conservare la pacatezza di fronte ad altri che sono e pensano altrimenti. Egli conosce l'arte del vivere. Il suo opposto è il barbaro, grossolano e ottuso, violento e brutale e quindi non un uomo in senso vero e proprio. Tale idea dell'uomo come *gentleman* compare altre volte nella storia e non soltanto nella tarda antichità romana. La ritroviamo in Aristotele e in Confucio, nel concetto cinese del Chün-Tzu e in quello greco di *μεγαλόψυχος*. Essa torna a vivere anche in tempi cristiani nell'ideale medievale della cavalleria e nel gentiluomo del Rinascimento.⁵⁴

Eppure questo ideale, nota Löwith, è andato scomparendo e, se ci si chiede il perché sia decaduto, verrebbe naturale pensare che si sia indebolito a causa della «massificazione, dell'irrozzimento e della volgarizzazione, propagatisi ovunque, di tutti i rapporti umani», ma il problema potrebbe innanzitutto risiedere nella sua "pretesa di autonomia", ovvero nel

tentativo dell'uomo di trarre da sé la misura della propria umanità, allontanandosi e spogliandosi al tempo stesso di tutto ciò in cui potrebbe trovare un sostegno e un fondamento. Allora l'umanità sarebbe divenuta precaria, avendo l'uomo perduto la sua stabilità nel tentativo di porsi interamente su se stesso.⁵⁵

Proprio quell'autonomia senza fondamento che contraddistingue il Moderno incarnato da Weber e Schmitt! Ciò che rende speciale questa pagina löwithiana è il suo voler testimoniare la possibilità di un'*etica universalmente umana*, che va – senza distinzioni! – da Aristotele e Confucio fino al cavaliere cristiano; tutti ac-

⁵³ K. Löwith, *Mensch und Geschichte* (1960), in *Kritik des geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, p. 214.

⁵⁴ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, pp. 257-258.

⁵⁵ *ivi*, p. 258.

comunati da un'ideale di *humanitas* fondato su un principio umano eterno, che l'uomo può trovare solo però solo se iscritto in una dimensione *fisico-metafisica* ulteriore rispetto all'isolamento nichilistico in cui versa il soggetto moderno.

Löwith dunque rispetto all'indifferenza "sofistica" e allo storicismo ancora più o meno latente degli anni '40, trova il fondamento per delineare una prospettiva all'interno della quale poter iscrivere la possibilità di fondare un'etica e uscire così dal nichilismo che contraddistingueva il pensiero di Weber e Schmitt. Per quanto riguarda la sfera politica, sembra ritrovare nel pensiero greco, in particolare in Aristotele, quella nozione di uomo come *animale politico*, dove l'essere-animale-politico rientra appieno nell'essenza propria dell'uomo. E per quanto riguarda l'essenza specifica dell'uomo è nella definizione di *animale razionale*, dove il compimento dell'uomo si trova nella possibilità della *vita teoretica*, che viene vista la sua specifica natura. Anche se Löwith però, non elaborerà mai un'etica, né tanto meno una politica e il suo atteggiamento rimarrà sempre contraddistinto da una *apolitica* radicale, di ascendenza più "ellenistica" che "classica".

4.3. *Physis e Nomos*

Ciò che sembra intravedersi nelle pagine di *Natura e umanità dell'uomo* del '57 e, in generale, degli scritti coevi che abbiamo ora preso in considerazione, sembra invece sfumare se confrontato con *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio e Nietzsche* del 1967. Questo testo, che precede il suo "testamento filosofico", il *Vale-ry* del '70, ci consente, come scrive Franceschelli, di «conoscere il retroterra filosofico in cui affondano le radici di quella stessa *congenialità*» con il filosofo francese.

In particolare, se prendiamo questo testo, è con il capitolo finale dedicato a Spinoza che ci dobbiamo confrontare perché – seppur sia sempre difficile distinguere in Löwith cosa sia "solo" una ricostruzione storico-filosofica, e cosa invece, nella stessa operazione, sia condiviso anche dall'autore – crediamo che, nel concludere l'opera con Spinoza, tra l'altro facendo saltare qualsiasi criterio meramente cronologico, Löwith esprima anche qualcosa del suo pensiero⁵⁶. Senza ripercorre per intero la ricostruzione del pensiero spinoziano ci vorremo soffermare su alcuni punti che riteniamo riaprano la questione "etica" in Löwith e insieme la stessa idea di natura.

Del pensiero spinoziano Löwith sottolinea più volte il carattere "immorale". Scrive infatti che «l'etica di Spinoza non risulta troppo lontana dall'immoralismo di Nietzsche e al di là del bene e del male»⁵⁷. Lo stesso capitolo si apre con la

⁵⁶ È quanto emerge dalle stesse parole di Löwith nella lettera di risposta alla recensione di A. Pajon a *Dio, uomo e mondo* del '67. Si veda K. Löwith, *Una lettera di Karl Löwith*, in «Il Pensiero», 1968, pp. 294-295.

⁵⁷ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche* (1967); tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2018, p. 172.

lettera di Nietzsche a Overbeck del 1881 dove si dichiara “pieno di meraviglia” per aver scoperto Spinoza e aver trovato in lui un “precursore”, accomunati dal negare, tra le altre, l’“assetto morale del mondo” e il “male”. Spinoza è infatti «il primo grande illuminista moderno»⁵⁸ in quanto «primo critico radicale della fede nella rivelazione e dell’intera tradizione biblica»⁵⁹. È colui che ritrova l’“innocenza” del Dio-Natura che «non persegue *nessuno scopo*»⁶⁰ e che «non prescrive all’uomo alcuna legge che potrebbe essere trasgredita»⁶¹ e che perciò «può approvare senza riserve la legge di natura per cui il più debole soccombe al più forte»⁶¹. La ferrea necessità non lascia spazio alla responsabilità e nemmeno alla possibilità di un “giudizio”; ogni ente è ciò che è, del tutto “al di là del bene e del male”. Löwith, a questo riguardo, cita una lettera di Spinoza davvero eloquente, in cui il filosofo olandese scrive:

se qualcuno si accorgesse che potrebbe vivere più a suo agio infisso in croce che a tavola, sarebbe il più stolto degli uomini se non si facesse crocifiggere. E così pure, chi vedesse chiaramente di poter godere di una vita migliore e più perfetta commettendo delitti piuttosto che praticando la virtù, sarebbe a sua volta uno stolto se non lo facesse: giacché i delitti, rispetto ad una natura umana pervertita a tal punto, sarebbero virtù.⁶²

Davanti a queste parole non si può trattenere l’impressione di una vicinanza di “questo” Löwith con quello pre-confronto con Strauss e pre-saggi degli anni ’50. Malgrado certo non sia direttamente Löwith a parlare ma Spinoza, non ci si può non chiedere come mai egli abbia voluto riportare proprio questa lettera, dove il carattere immorale della dottrina del filosofo olandese è espresso con così forte incisività anche nei “toni”. Lasciando da parte la questione su quale sia il “vero” Spinoza e rimanendo a Löwith, ci sembra di poter notare, in questo ultimo capitolo di *Dio, uomo e mondo*, un’esplicita volontà da parte dell’autore di sottolineare e far emergere questo carattere del pensiero spinoziano.

Questa scelta, a nostro avviso, riflette una tensione interna al pensiero di Löwith non pienamente risolta: quella, detta in termini classici, tra *physis* e *nomos*, termini attorno ai quali si gioca il grande scontro tra Platone e i Sofisti.

Fino agli anni ’50 Löwith sembra propendere per una visione sofistica della natura, proprio quella, come è stato più volte sottolineato, vicina alla concezione nietzschiana, dove *physis* e *nomos* si divaricano; i sofisti furono infatti coloro che «sottolinearono il valore sociale del diritto piuttosto che la sua oggettiva armonia con la natura dell’essere»⁶³. In questa prospettiva, la *physis*, di per sé, non offre

⁵⁸ *ivi*, p. 158.

⁵⁹ *ivi*, p. 159.

⁶⁰ *iv*, p. 165.

⁶¹ *ivi*, p. 173.

⁶² B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 151, Ep. XXIII.

⁶³ W. Jaeger, *Elogio del diritto*, in M. Cacciari, N. Irti, *Elogio del diritto*, La nave di Teseo, Milano 2019, p. 37.

alcuna indicazione etica o politica all'agire umano; etica e politica sono affari 'umani troppo umani' che nulla attengono con l'indifferente sorgere e perire della *physis*. E in questa linea si iscrive Löwith quando scrive a Strauss dell'"innaturalità della *polis*" e di qualsiasi ordinamento umano o quando afferma che concorderà con il suo interlocutore quando stelle, cielo, mare ecc. daranno risposta alle nostre "innaturali domande" circa le questioni etiche o politiche.

Dall'altra invece, i saggi degli anni '50 vanno nella direzione di un'armonia tra *physis* e *nomos*, postulando, attraverso l'ideale di *humanitas*, un'universale etica umana. Qui Löwith si avvicina invece alla posizione platonica davanti alle obiezioni della sofistica, e al pensiero greco arcaico. Platone infatti è colui che «nell'età di crescente soggettivismo in cui viveva, ristabilisce la originale idea greca che la giustizia sia l'espressione della norma inerente la stessa natura»⁶⁴. *Physis* è ordine che contiene in sé una legalità intrinseca a cui la legge positiva della città deve conformarsi per essere *giusta*. Non ogni legge è giusta ma solo quella che sa indicare ed essere conforme alla struttura dell'essere. Allo stesso modo l'individuo è virtuoso, se è giusto, se dunque ordina la propria anima secondo la sua più propria natura. La natura non come sfondo indifferente ma come ordine e armonia a cui l'anima e la città devono conformarsi.

Nell'ultimo capitolo su Spinoza di *Dio, uomo e mondo*, Löwith sembra invece ritornare di nuovo su una posizione sofistica, dove la natura "non prescrive nessun legge che l'uomo possa trasgredire" e verso cui perciò, l'agire diventa *indifferente*; se la propria anima protende verso il crimine è virtuoso agire in conformità della propria tendenza, poiché non vi è nessuna universale norma da perseguire per compiere l'essenza dell'uomo ma ognuno è *ciò che è*: piena immanenza al di là del bene e del male. In questa prospettiva la virtù non è l'esercizio razionale sulle passioni in conformità di un'idea di un'essenza propria dell'uomo, ma essa diventa semplicemente il perseguire il proprio utile incarnando la propria singolare natura al di là di una gerarchia di valore definita.

Noi non crediamo che quanto Löwith riporta su Spinoza sia la sua ultima parola sulla questione etica e normativa, ciò che a noi preme è però segnalare la tensione interna che agita il cammino del pensiero lowithiano, diviso tra le due posizioni in gioco *all'interno* della stessa prospettiva aperta dal pensiero della natura.

Se ritorniamo dunque alla nostra questione di partenza, ovvero al confronto con Weber in particolare e poi con Schmitt, riguardo alla questione del "politeismo dei valori" e al nichilismo politico, non vi è dubbio che Löwith riesca, rispetto a questi autori, a trarsi fuori dal nichilismo all'interno del quale il pensiero dei due si muove, attraverso la riscoperta della natura. Una volta guadagnata la natura, dopo la critica dell'antropoteologia ebraica e cristiana e delle sue varianti secolarizzate, il problema su come vada pensata la *physis* e il nostro rapporto

⁶⁴ Ivi, p. 39.

etico e politico con questa dimensione ritrovata, rimane un nodo non totalmente risolto. Su questo punto invece, per Franceschelli, non sembrano esserci dubbi, «la “plausibile” riproposizione löwithiana, sorretta da urbanità e scepsti, del fondamento fisico della storia umana, non si propone certo di assicurare un ancoraggio etico-normativo all'uomo del disincanto moderno»⁶⁵; il naturalismo löwithiano è «ben consapevole di non avere valori e fini naturali da fondare *in positivo*»⁶⁶. Dall'altra è certamente vero che, a partire dal pensiero di Löwith, l'elaborazione di un pensiero etico e politico, come ha fatto lo stesso Franceschelli⁶⁷, è di certo possibile. Löwith rimane però su un crinale: da una parte intravede la possibilità di un'affermazione etica e politica su fondamento naturale, dall'altra è animato da un sotteso elemento sofistico che fino all'ultimo non sembra definitivamente risolto. Certo, è da considerare anche che forse quell'affermazione non vi è stata perché pessimisticamente disincantato davanti alla “fatalità del progresso” e quindi alla possibilità di tradurla praticamente. Sarebbe allora per la contingenza storica che l'elaborazione di un'etica e di una politica non vi è stata, ma dovremmo pensare che *di principio* Löwith la considerasse possibile. Ed è di certo così se stiamo ai saggi degli anni '50 post confronto con Strauss, ma se, d'altra parte, consideriamo la fase anteriore e quella posteriore a questo periodo, testimoniata dal capitolo su Spinoza, la questione rimane aperta.

E in realtà è proprio con la sofistica che anche il pensiero di Weber e Schmitt andrebbe messo in relazione se consideriamo che

l'*autonomia*, il darsi una regola da sé stessi, è l'autentica eredità, che la Sofistica greca ha lasciato alle moderne concezioni del diritto. Nella grave e solenne parola il '*nomos*' si congiunge all'*autos*'; non più legge cosmica, che governi e ordini il tutto, ma norma dettata da uomini ad altri uomini. La volontà umana, l'*autos*', fa da sé il proprio mondo, il '*nomos*', non ricevendo il diritto dal di fuori, ma costituendolo in una sfera di assoluta indipendenza.⁶⁸

Non vi è dubbio dunque che, per queste ragioni, essi ripropongano, dal punto di vista etico e politico, proprio lo spirito della sofistica ma, aggiungiamo noi, diversamente dalla sofistica classica, esso è ulteriormente “aggravato” dal nichilismo cosmologico in cui il loro pensiero si muove, in modo che la loro decisione si stagli davvero sul nulla. In Löwith invece, il nulla moderno, figlio della denaturalizzazione cristiana prima, e dalla morte di Dio poi, viene pienamente superato

⁶⁵ O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018, p. XXXIII.

⁶⁶ Ivi, p. XXXIV.

⁶⁷ Si veda la ricerca fatta da O. Franceschelli per elaborare un'etica a partire dal “principio natura” a partire dal suo *Elogio della felicità possibile. Il principio natura e la saggezza della filosofia*, Donzelli, Roma 2014, e successivamente in *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, fino a *Nel tempo dei mali comuni. Per una pedagogia della sofferenza*, Donzelli, Roma 2021.

⁶⁸ N. Irti, *Destino di Nomos*, in M. Cacciari, N. Irti, *Elogio del diritto*, con un saggio di W. Jaeger, La nave di Teseo, Milano 2019, p. 118.

ritrovando l'orizzonte della natura. Ma la natura di Löwith, su questo aspetto, rimane sul crinale tra sofistica antica – dove il fondamento metafisico della *physis* rimane presupposto ma viene separato da *nomos* – e pensiero cosmologico arcaico e poi platonico, dove invece *physis* e *nomos* vengono pensati come indissolubilmente legati.

Nonostante ciò però, in Löwith, non solo se guardiamo alla sua opera ma anche alla sua vita, un'etica, nel senso di una postura esistenziale fondamentale, la possiamo rintracciare, ed è quella innanzitutto della *contemplazione*, del *bios theoretikos*⁶⁹, come forma di vita superiore ai *negotia* della vita sociale e politica, permeati solo dalle contingenze storiche del momento. Quella forma di vita, propria del filosofo come colui che sa porre lo sguardo sull'eterno al di là della storia e che non si lascia perciò prendere dal desiderio di “cambiare” il mondo, ma che sa sostare davanti ad esso, riconoscendone anche l'ineliminabile mistero⁷⁰.

⁶⁹ Sull'importanza della contemplazione in Löwith si veda quanto egli scrive in particolare in *Critica dell'esistenza storica*, pp. 341-359. Su questo punto hanno insistito inoltre sia O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., pp. 201-205, sia M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., pp. 101-109.

⁷⁰ «Il naturalismo ci mette al cospetto non tanto della Verità, quanto dell'*enigma* che il mondo rimane per noi», O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 206.