

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas



VALERIA AULETTA

WELT, NATUR E KOSMOS NELLE GESAMMELTE ABHANDLUNGEN DI KARL LÖWITH

ABSTRACT: In 1960 Karl Löwith publishes the *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, a multiform work that consists of several previously published contributions. Starting from the analysis of the word *Welt* in this work, it will be identified the fundamental issues addressed by the philosophy of Karl Löwith following the common thread that binds his writings and focusing the programmatic direction towards which his philosophy tends. From the analysis three fundamental meanings related to the word *Welt* will emerge: in reference to history, anthropology and nature. Getting into the details of these three meanings will show how the concept of 'world in general' for the philosopher is inextricably linked to that of the world of nature and how other meanings depend on it.

SOMMARIO: Nel 1960 Karl Löwith pubblica le *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, opera multiforme che si compone di diversi contributi già precedentemente apparsi. A partire dall'analisi della parola *Welt* nell'opera in questione saranno individuati i nodi fondamentali affrontati dalla filosofia di Karl Löwith seguendo il filo conduttore che lega i suoi scritti e focalizzando l'indirizzo programmatico verso cui la sua filosofia tende. Dall'analisi emergeranno tre significati fondamentali correlati alla parola *Welt*: in riferimento alla storia, all'antropologia e alla natura. Entrando nel dettaglio di queste tre accezioni si mostrerà come il concetto di 'mondo in generale' per il filosofo sia indissolubilmente legato a quello di mondo della natura e come gli altri significati dipendano da quest'ultimo.

KEYWORDS: Karl Löwith; Critique of Historical Existence; World; Cosmology; Nature

ARTICLES - LPh 7, 2019

ISSN 2283-7833

<http://lexicon.cnr.it/>

1. Introduzione

Quando nel 1952 Karl Löwith, dopo un esilio di quasi vent'anni dovuto alle leggi razziali, torna in Germania per insegnare filosofia all'università di Heidelberg, stabilire nuovamente un confronto con il mondo accademico tedesco si trasforma in uno stimolo a elaborare una rilettura del suo tortuoso percorso filosofico.¹ Le opere che appartengono a quest'ultima fase della produzione dell'autore, e che ricoprono l'arco del ventennio precedente alla sua morte nel 1973, posseggono infatti la caratteristica comune di una lucida visione retrospettiva e programmatica sul suo stesso lavoro. Un'importante testimonianza di questo è contenuta nel *Curriculum vitae*² redatto dall'autore nel 1959 in occasione della sua presentazione all'Heidelberger Akademie der Wissenschaften. In questo breve testo Löwith passa infatti in rassegna la sua carriera filosofica enunciandone le caratteristiche fondamentali nella prospettiva di renderne conto. Sulla stessa linea di continuità vengono ricondotti dall'autore la sua iniziazione filosofica all'interno della fenomenologia di Husserl, il suo avvicinamento alla filosofia heideggeriana, il suo studio di Marx e del mondo capitalistico-borghese e la critica al rapporto tra filosofia e teologia che, passando per il confronto con i testi di Heidegger, si rivolge poi alla filosofia della storia attraverso l'esame critico del pensiero di Hegel e Nietzsche.

Der gedankliche »Lebenslauf« scheint mir damit an eine folgerichtiges Ende und auf Umwegen zum wahren philosophischen Anfang zu kommen. Er führte von der Analyse der nächsten Mitwelt über die Welt der bürgerlichen Gesellschaft und die Geschichte von Hegel zu Nietzsche, dessen »neue Weltauslegung« in der Lehre von der »ewigen Wiederkehr« gipfelt, zur Weltgeschichte in der Abhebung vom Heilsgeschehen und schließlich zur Frage nach der Welt überhaupt, innerhalb derer es den Menschen und seine Geschichte gibt.³

¹ Per approfondire il rapporto tra Löwith e la Germania nazista si rimanda all'autobiografia dell'autore, Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, trad. it. Enzo Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il saggiatore, 1995.

² K. Löwith, "Curriculum vitae", in Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, p. 146-157.

³ Ibid., p. 156. "Con questo mi sembra che il mio 'curriculum' ideale sia giunto ad una fine coerente e, per vie indirette, al vero inizio filosofico. Esso mi ha portato dall'analisi del *mondo del nostro prossimo*, attraverso il *mondo della società borghese* e la *storia* da Hegel a Nietzsche, la cui 'nuova interpretazione del mondo' culmina nella

In continuità con quanto affermato nelle righe precedenti, è da leggere l'intento che Löwith si propone in un testo apparso ad un anno di distanza (1960) con il titolo *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*.⁴ Quest'opera, suddivisa in otto capitoli, è una raccolta che unisce e rielabora diversi lavori, molti dei quali già apparsi precedentemente in forma di articoli e saggi, ricoprenti un arco di tempo della produzione filosofica löwithiana di 27 anni. Il primo capitolo *Max Weber und Karl Marx* data la sua prima apparizione al 1932, mentre due sono gli scritti più recenti redatti in occasione della pubblicazione del libro stesso: il quinto capitolo *Mensch und Geschichte* e l'ultimo *Welt und Menschenwelt*.⁵ Oltre a lasciare intendere la continuità fondamentale che appartiene alla produzione löwithiana fin dai suoi primi inizi filosofici, la struttura di quest'opera rivela la prospettiva verso cui la filosofia dell'autore tende e si indirizza. Alla luce di ciò è davvero possibile ritenere questo uno dei punti d'accesso più significativi per comprendere la filosofia di Karl Löwith *in toto*. Nelle *GA* assistiamo al compimento della maturità

dottrina dell'«eterno ritorno», fino alla *storia universale* nella sua filiazione dalla storia della salvezza, e infine al problema del *mondo in quanto tale*, entro il quale esiste l'uomo e la sua storia" (trad. it., p. 203).

⁴ Poiché l'opera in questione, costituita da diversi saggi già parzialmente editi, non appare in forma unitaria nell'edizione completa degli scritti löwithiani (K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, IX voll., Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988) si farà riferimento alla sua prima edizione: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, trad. it. A. L. Künkler Giavotto, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967. D'ora in avanti l'opera tedesca sarà indicata dalla sigla *GA* mentre i riferimenti alla stessa nella traduzione italiana saranno riportati con la sigla "trad. it." nelle note (nella traduzione italiana viene omissa, secondo il desiderio esplicito dell'autore, il secondo capitolo *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*).

⁵ In ordine cronologico di pubblicazione: K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67 (1-2), 1932; "Der Okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt", *Internationalen Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 2, 1935 (pubblicato sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala); K. Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (1), 1942; K. Löwith, "Friedrich Nietzsche, nach sechzig Jahren", in Friedrich Nietzsche (ed.), *Nietzsche: Auswahl und Einleitung: Karl Löwith*, Frankfurt, Fischer Bücherei, 1956; K. Löwith, "Natur und Humanität des Menschen", in Klaus Ziegler (ed.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen: Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; K. Löwith, "Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", in *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1959 (cfr. Heinz Lubasz, "Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz", *History and Theory*, 2, 1962, p. 209-217).

filosofica dell'autore nel passaggio dal punto di vista critico decostruttivo, originariamente proprio della filosofia löwithiana, verso l'approdo a quello che a detta di Löwith rappresenta 'il vero inizio filosofico', *der wahre philosophischer Anfang*.

Die hier vereinigten Abhandlungen sind im Laufe von siebenundzwanzig Jahren entstanden. Ihre sachliche Zusammengehörigkeit ergibt sich aus der Konsequenz ihres Ausgangs: von der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt des Menschen über die Kritik der "geschichtlichen Existenz" zur Frage nach der Natur des Menschen innerhalb der natürlichen Welt.⁶

Come si legge in questa premessa, l'autore individua nella polarità tra il mondo storico sociale umano e il mondo naturale, il senso della continuità dei suoi diversi interessi filosofici. Nel definire il concetto di *Welt* all'interno delle *GA* verrà a delinarsi al contempo il tragitto stesso che Löwith sente di aver percorso all'interno della sua riflessione.

L'intento esplicito dell'opera in questione consiste, come Löwith asserisce, nel proporre la domanda circa la 'natura' dell'uomo entro il contesto del mondo naturale. Questo proposito però può essere realizzato secondo l'autore solamente attraverso una critica dell'esistenza storica, cioè attraverso un ripensamento problematico dell'autointerpretazione che l'uomo moderno fornisce di se stesso.⁷ In questa direzione è interessante soffermarsi sulla struttura delle *GA*. È infatti delineabile in prima istanza una suddivisione dell'opera in due parti. I primi quattro capitoli sono esplicitamente dedicati all'interpretazione di alcuni autori fondamentali nel cui pensiero, secondo Löwith, arriva a manifestarsi il contesto

⁶ Löwith, "Vorbemerkung", in *GA*. "I contributi qui raccolti sono nati nel corso di ventisette anni. La loro concreta coesione deriva dalla coerenza del loro esito: dal mondo storico-sociale dell'uomo attraverso la 'critica dell'esistenza storica' fino alla questione sulla natura dell'uomo all'interno del mondo naturale." (trad. mia, la *Prefazione* che compare nella traduzione italiana è infatti una variante adeguata alla pubblicazione dell'opera in Italia).

⁷ È interessante notare come, nonostante Löwith si distanzi criticamente dalla filosofia dei suoi maestri Husserl e Heidegger, rimangano invariate, anche nella produzione più matura dell'autore, alcune premesse metodologiche della fenomenologia. Per risalire all'origine del confronto tra Löwith e la fenomenologia si veda: K. Löwith, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III: *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, p. 1-32. Per approfondire il rapporto tra Löwith e la fenomenologia cfr. R. Cristin, "Teoria e scepsi. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 109-125; E. Fink, "Karl Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 103-105.

problematico dell'interpretazione moderna dell'uomo e del mondo. È inoltre importante notare come questi capitoli spiccatamente interpretativi, ad eccezione significativa di quello su Nietzsche,⁸ che come vedremo costituisce un importante punto di snodo, appartengano alla produzione löwithiana meno recente. La stesura dei restanti capitoli, di natura più accentuatamente teoretica, è invece molto ravvicinata nel tempo. Di questi quattro due sono inediti (*Mensch und Geschichte* e *Welt und Menschenwelt*) e non a caso vengono posti ad apertura e chiusura di questa seconda parte, come a voler precisare il significato degli altri due saggi precedentemente apparsi *Natur und Humanität des Menschen* (1957) e *Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt* (1959) entro l'idea generale dell'opera. Con *Mensch und Geschichte* Löwith viene quindi ad introdurre il cuore teoretico delle *GA*, cuore teoretico che arriverà a compimento nella trattazione dell'ultimo capitolo *Welt und Menschenwelt*. Tale considerazione trova riscontro qualora ci si soffermi ad analizzare in dettaglio alcuni dati che emergono dal testo. È possibile innanzitutto notare una sproporzione delle occorrenze della parola *Welt*, che appare complessivamente nel testo (composto da 111.874 parole) 865 volte,⁹ nel confronto tra i primi quattro capitoli e i restanti. Negli ultimi quattro saggi la percentuale rispetto alle occorrenze totali si aggira intorno al 70 per cento. Il tutto assume ancor più significato tenendo conto del fatto che i primi capitoli contano una quantità di parole maggiore rispetto ai successivi (rispettivamente 66.468 e 45.167). Tale sproporzione rimane costante anche rispetto a quei termini quali *Natur* e *Kosmos* che spesso assumono, come si vedrà, la valenza di sinonimi della parola *Welt* in una

⁸ È Löwith stesso a definire *besondere und ausgezeichnete* ('particolare ed eccezionale') il valore che l'opera di Nietzsche riveste all'interno della sua filosofia (Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, p. 150). La vastissima produzione di Löwith dedicata a Nietzsche è raccolta in: Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI: *Nietzsche*, 1987.

⁹ Il sostantivo *Welt* appare totalmente in forme non composte 738 volte. La stima di 865 occorrenze è stata calcolata sottraendo le occorrenze dell'aggettivo *weltlich* e delle sue declinazioni. I sostantivi composti più significativi che contengono la parola *Welt* con le relative occorrenze sono i seguenti: *Menschenwelt*: 30, *Mitwelt*: 16, *Naturwelt*: 9, *Umwelt*: 24, *Weltall*: 8, *Weltanschauung*: 7, *Weltbegriff*: 15, *Weltgeschichte*: 44, *Weltgeist*: 8, *Weltkrieg*: 12, *Weltordnung*: 7, *Weltraum*: 3. Si tenga conto che in più di un caso la traduzione dei termini sopraelencati è resa nella traduzione italiana attraverso la parola 'universo', 'universale' come nel caso di *Weltgeschichte* (storia universale); non esiste quindi una corrispondenza assoluta tra il termine 'mondo' e *Welt*.

delle sue principali accezioni. Il sostantivo *Natur* ricorre nel testo 368 volte, con una percentuale del 70 per cento negli ultimi quattro saggi, mentre la parola *Kosmos*, che appare 64 volte totali si presenta con una percentuale di 89 per cento in più nei capitoli conclusivi rispetto ai primi. Merita di essere qui notato fin da subito che quest'ultima parola risulta essere spesso accompagnata dall'aggettivo *physisch*;¹⁰ rilievo quest'ultimo che acquisirà un significato che verrà chiarito in seguito. Fermo restando che Löwith utilizzi il termine *Welt* entro ambiti tematici molto diversi, il significato di 'mondo in generale', che è il senso inteso più di frequente, possiede sempre una stretta correlazione con quello di 'natura'.

Entrando nel merito della questione tre sono i principali ambiti, già enunciati nella premessa dell'autore sopracitata, in cui viene intesa la parola *Welt* nelle *GA*: *gesellschaftlich-geschichtliche Welt* ovvero il mondo sociale e storico, entro cui possiamo ricondurre tanto l'analisi del mondo economico borghese condotta nel primo capitolo dedicato a Weber e Marx, quanto la trattazione sulla problematica della storia in generale presente negli ultimi saggi; *Menschenwelt* ossia il mondo umano che appare in riferimento alla problematica antropologica e infine il *natürliche Welt*, il mondo naturale.

Nei tre paragrafi successivi mi propongo quindi di seguire tale suddivisione, al fine di specificare il significato di queste tre principali accezioni del termine presenti nelle *GA*. In questo modo, oltre a specificare il senso di due tematiche decisive nella filosofia dell'autore (la critica allo storicismo e la domanda antropologica), emergerà il ruolo centrale che assume la questione circa il mondo della natura in Karl Löwith.

2. Il mondo della storia

Il tema della storia attraversa come problematica l'intera bibliografia löwithiana¹¹ trovando la sua espressione più compiuta nei due capolavori *Von Hegel zu Nietzsche* del 1947 e *Meaning in History: the theological*

¹⁰ L'aggettivo in questione occorre 15 volte collegato alla parola *Kosmos*, esso è rispetto ad altri aggettivi (quali *lebendig*, *ewig*, *griechisch*) quello rintracciabile con maggior frequenza.

¹¹ Cfr. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1983; vol. IV: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1988; vol. VII: *Jacob Burckhardt*, 1984.

implications of the philosophy of History del 1949. La storia, scrive Löwith riprendendo un'affermazione di Benedetto Croce, è divenuta nella modernità "l'ultima religione dei colti".¹² Questo concetto rappresenta cioè il punto di partenza fondamentale attraverso cui l'uomo moderno interpreta se stesso, nonostante il rapporto tra uomo e storia non costituisca un legame tanto essenziale quanto quello tra uomo e mondo in generale.

Der Titel "Mensch und Geschichte" soll die Frage nach dem Verhältnis des einen zum anderen andeuten. Das harmlose "und", welches Mensch und Geschichte zusammenhält, ist ein Problem. In der Verbindung von "Mensch und Welt" zeigt das "und" eine Verbindung an, die für den Menschen wesentlich ist, aber nicht für die Welt. Denn die natürliche Welt läßt sich ohne eine ihr nötige Beziehung zum Dasein von Menschen denken, aber kein Mensch ist denkbar ohne Welt. Wir leben vom ersten bis zum letzten Atemzug welthaft. Wir kommen zur Welt – sie kommt nicht zu uns – und wir scheiden aus ihr, während sie selber weiter besteht.¹³

Löwith considera la moderna riduzione del mondo a mondo storico come il frutto di un'interpretazione che può essere a sua volta storicizzata, poiché la sua base non si fonda su altro se non nella fede che la storia costituisca l'unico ambito in cui si palesi un senso e un significato universale soggetto alla comprensibilità umana. In opposizione a tale concezione la storia potrebbe altresì essere vista come "l'accadere pubblico-politico, riguardante le gesta e i destini dei popoli",¹⁴ nella modalità in cui tale concetto venga a stabilire un legame immediato con l'accadere politico e il costante e continuo alternarsi dei successi e fallimenti delle vicissitudini umane. Il collegamento tanto spontaneo che sussiste nel pensiero moderno tra uomo e storia, afferma l'autore, "deriva da un pensiero nato solo centocinquant'anni fa e che perciò un giorno potrà cessare di vivere".¹⁵

Che il pensiero moderno guardi alla storia in un senso privilegiato, appare tanto più evidente qualora si operi un confronto tra quest'ultimo e quello antico. È il concetto stesso di storia ad aver subito una modificazione

¹² Löwith, *GA*, p. 160 (trad. it., p. 212).

¹³ *Ibid.*, p. 152. "Il titolo *Uomo e Storia* indica la questione del loro rapporto. L'innocente 'e' che congiunge uomo e storia rappresenta un problema. Congiungendo 'uomo e mondo' l' 'e' indica un legame essenziale per l'uomo, ma non per il mondo. Dal primo sino all'ultimo respiro noi viviamo vincolati al mondo. Noi veniamo al mondo – esso non viene a noi – e lasciamo il mondo, mentre esso continua a sussistere." (trad. it., p. 201).

¹⁴ *Ibid.*, p. 152 (trad. it., p. 201).

¹⁵ *Ibid.*, p. 153 (trad. it., p. 203).

profonda di significato rispetto al pensiero greco, acquisendo nella modernità quella centralità che ora assumiamo a problema. La filosofia greco-classica rappresenta per Löwith un punto di riferimento fondamentale, che permette di operare quel distacco critico dall'interpretazione moderna a cui aspira lo sguardo decostruttivo dell'autore. È proprio sulla base di questo confronto che Löwith nelle *GA* arriva a definire il concetto di storia e di mondo storico per opposizione rispetto al concetto di mondo della natura, il cui rimando nella filosofia classica rimane invece sempre evidente.

Die klassische Philosophie, von den Vorsokratikern bis zu Lukrez, dachte die Welt und den Menschen nicht im zeitlichen Horizont der Geschichte und ihrer zufälligen Geschehnisse, sondern im ewigen Umkreis der *Physis*, die so ist, wie sie ist, und nicht anders sein kann. [...] Die Geschichte der Kultur und Barbarei, des Aufgangs und Niedergangs von politischen Reichen, wird von den klassischen Historikern innerhalb des sie umfassenden Wirkens der *physis* und im Hinblick auf die menschliche Natur gesehen und ist selbst ein natürliches Geschehen, ein sich beständig wiederholendes Entstehen und Vergehen.¹⁶

In continuità con questa visione un filosofo come Aristotele aveva infatti definito l'uomo complementariamente come ζῶον λόγον ἔχον e ζῶον πολιτικόν nel senso in cui queste "determinazioni dell'essere umano in base al λόγος e alla πόλις non accennano affatto alla storia".¹⁷ L'uomo è aristotelicamente uomo solo in quanto è uomo sociale, ossia la sua natura si palesa "partecipando con gli altri la propria vita, mediata dalla comunicazione linguistica".¹⁸ Ciò che emerge da tali definizioni è che la capacità dell'uomo di discorrere, ragionare e stabilire un contatto di tipo politico con i suoi simili, è essenzialmente legata alla sua natura animale. Tanto più notevole risulta essere il fatto che Aristotele, nonostante il suo legame alle vicende politiche del suo tempo in quanto precettore di

¹⁶ Ibid., p. 184. "Nella filosofia classica, dai presocratici fino a Lucrezio, il mondo e l'uomo venivano pensati non nell'orizzonte temporale della storia con i suoi destini contingenti, ma nella sfera eterna della φύσις, che è come è e non può essere altrimenti. [...] La storia della civiltà e della barbarie, dell'ascesa e del tramonto di imperi viene vista dagli storici classici entro l'operare della φύσις che abbraccia anche la storia e in riferimento alla natura umana, onde la storia stessa viene considerata come accadere naturale, sorgere e perire costantemente ricorrenti." (trad. it., p. 248-249).

¹⁷ Ibid., p. 153 (trad. it., p. 203).

¹⁸ Ibid. (trad. it., ibid.).

Alessandro Magno, non arrivò mai a sistematizzare filosoficamente gli accadimenti storici in modo da lasciare intendere il loro rimando ad una realtà ultima. È il cosmo a rappresentare la realtà massima a cui rivolgersi attraverso la visione teoretica della filosofia.¹⁹ Per i Greci non può esistere un vero e proprio sapere storico; è l'ordine alla base del cosmo a possedere quel λόγος intorno a cui il discorso filosofico prende le mosse e, solo in conformità a quest'ultimo, può poi essere interpretato anche l'andamento storico umano. In altre parole è l'eternità del cosmo fisico e naturale ad essere la base della comprensione dell'accadere temporale e fortuito dell'uomo sulla terra.

Diversamente dalla prospettiva classica, ove la filosofia non si interpreta come filosofia della storia, la visione moderna interpreta la storia in termini di progresso sistematico 'verso una meta ultima'. Tale tendenza è già riscontrabile, rileva Löwith, nel pensiero di Gianbattista Vico il quale è tra i primi ad aver stabilito una distinzione fondamentale tra mondo della natura (incomprensibile per l'uomo) e mondo della storia, definitivamente umano, entro il quale la riflessione filosofica può muoversi alla ricerca di un senso.²⁰ I tratti generali di questa interpretazione rimangono per lo più invariati all'interno del pensiero moderno. Dalla fede nel progresso dei positivisti, all'imponente sistematizzazione della storia universale in Hegel; dall'analisi critica di Marx del mondo storico-sociale umano passando per lo storicismo di Dilthey fino a *Sein und Zeit* di Heidegger, il quale ha il merito di aver messo in evidenza il fatto che l'uomo dei giorni nostri interpreti l'essere a partire dal tempo. L'origine di questa discrepanza d'interpretazione tra il mondo classico e quello moderno deve essere in ultimo ricercata, secondo Löwith, nell'introduzione di premesse proprie del pensiero teologico giudeocristiano entro il discorso filosofico.

Daß der Mensch geschichtlich existiere, ist eine Behauptung der jüngsten Vergangenheit, die ihre fernste Herkunft im theologisch-anthropologischen Weltbegriff des Christentums hat. Nur wenn der physische Kosmos zu einer Schöpfung Gottes wird, kann aus der Urgeschichte, welche die Schöpfung von Welt

¹⁹ "Hegel hat in Napoleon den "Weltgeist" der Weltgeschichte auf einem Pferde durch die Straßen von Jena reiten sehen: es ist nicht denkbar, daß Aristoteles in Alexander den Logos des Kosmos erblickt haben könnte". (Ibid., p. 231)

²⁰ Cfr. Löwith, "Vico", *Sämtliche Schriften*, vol. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1983, p. 125-149.

und Mensch ist, auch die Idee einer "Weltgeschichte" hervorgehen, die sich dann schließlich im Menschen als einer "geschichtlichen Existenz" konzentriert.²¹

Caratteristica fondamentale del cristianesimo è infatti il suo essere *antropomorfico* nella modalità in cui la creazione di Dio ha come fine l'uomo e la sua salvezza, il cui raggiungimento viene a compiersi attraverso un processo storico di rivelazione progressiva della verità trascendente di Dio nel mondo. Diversamente dalla ciclicità eternamente ricorrente dei Greci, la visione cristiana introduce quindi una prospettiva lineare del tempo che ha come inizio la creazione e che termina nella promessa divina proiettata verso un futuro escatologico.

La nostra esperienza della storia è dunque vincolata in termini teologici, laddove parallelamente la visione greca era ancora vincolata cosmologicamente. E tuttavia non è propriamente la teologia a rendere conto in modo definitivo del processo in atto nella metafisica moderna, quanto piuttosto la secolarizzazione dei suoi ideali, ossia la trasposizione di principi teologici in una direzione mondana, tale da arrivare ad eliminare il riferimento trascendente a Dio e mantenere il fondamentale antropocentrismo che caratterizza la visione biblica del mondo.²²

In der Antike und im Christentum war die Erfahrung der Geschichte noch gebunden, geordnet und begrenzt: im griechischen Denken durch die Ordnung und den Logos des physischen Kosmos, *kosmologisch*; im christlichen Glauben *theologisch*, durch die Schöpfungsordnung und den Willen Gottes. Erst mit der Auflösung dieser beiden vormodernen Überzeugungen kam der Glaube an die Geschichte als solche, der Historismus, zur Existenz. [...] Der Glaube an die Geschichte ist ein Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Kosmo-theologie des Altertums und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, die beide der Geschichte einen

²¹ Löwith, *GA*, p. 154. "Che l'uomo esista storicamente è una affermazione del passato più recente, la cui più remota origine va ricercata nel concetto teologico-antropologico del mondo, quale si trova nel cristianesimo. Solo quando il cosmo fisico diventa una creazione di Dio, dalla storia arcaica, ossia quella della creazione del mondo e dell'uomo, può sorgere anche l'idea di una 'storia universale', che finisce col concentrarsi sull'uomo, inteso come 'esistenza storica'." (trad. it., p. 203-204).

²² Per approfondire il problema del cristianesimo e della sua secolarizzazione in Löwith cfr. A. Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012; G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione: Karl Löwith e la modernità*, Milano, Mimesis, 2015.

Rahmen gaben und einen nichtgeschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses.²³

Nonostante tuttavia nel pensiero moderno si assista a questa problematica riduzione del mondo a mondo storico in modo che “il concetto storico [di mondo] [...] contribuisca a determinare il concetto naturale fino a sopprimerlo”,²⁴ non è possibile negare, sottolinea Löwith, che l’essere dell’uomo sulla terra sia determinato essenzialmente dal mondo della natura, cosa che si dimostra anche dal semplice osservare il peso e l’influenza che le scoperte scientifiche circa la natura hanno avuto ed hanno sulla vita umana *in toto*. Di pari passo al fatto che non può negarsi, al di là di ogni relativizzazione storica, “daß die natürliche Welt selbst, zur Zeit von Platon und Kant, dieselbe war”.²⁵

3. *Il mondo umano*

Come si è visto all’interno della filosofia löwithiana il mondo della storia viene ad essere definito in antitesi rispetto al mondo naturale. La storia è quell’ambito a cui il pensiero moderno riduce problematicamente la totalità di ciò che esiste e che può divenire oggetto della comprensibilità umana. Parallelamente all’importanza che tale visione attribuisce alla storia, viene a costituirsi la concezione antropologica secondo cui l’uomo possa essere definito come ‘esistenza storica’.²⁶ Le ragioni per cui la questione

²³ Löwith, *GA*, p. 159-160. “Nell’antichità e nel cristianesimo l’esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall’ordine e dal *λόγος* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall’ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*. Soltanto col dissolversi di entrambe queste convinzioni premoderne comparve la fede nella storia in quanto tale, lo storicismo. [...] La fede nella storia è il risultato della nostra alienazione dalla cosmo-teologia naturale dell’antichità e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo, che posero dei confini e diedero un orizzonte non-storico all’esperienza e alla comprensione.” (trad. it., p. 212-213).

²⁴ *Ibid.*, p. 230 (trad. it., p. 322).

²⁵ *Ibid.*, p. 162. “che il mondo naturale al tempo di Platone e al tempo di Kant era il medesimo” (trad. it., p. 215).

²⁶ Sarà qui utile ricordare che la questione antropologica rappresenta una delle spinte originarie della filosofia löwithiana. La sua prima impostazione è infatti riscontrabile nella tesi di abilitazione alla libera docenza redatta dall’autore nel 1928 sotto la supervisione di Heidegger (K. Löwith, “Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen”, in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, 1981, p. 9-197). Non solo la questione antropologica costituisce un nucleo primitivo della filosofia löwithiana ma si può in effetti dire che la riflessione su

antropologica viene a concretizzarsi nel pensiero moderno in questi termini, sono analizzate da Löwith nel saggio *Natur und Humanität des Menschen*. Il problema fondamentale che si affaccia nel riproporre la domanda sulla natura dell'uomo dipende innanzitutto dal fatto che, per il pensiero moderno, l'idea che esista una natura sempre identica dell'uomo costituisce "un inattuale ricadere in un naturalismo da lungo tempo superato".²⁷ Non a caso la metafisica moderna e il suo storicismo impostano la domanda antropologica in termini di 'essenza' piuttosto che di 'natura' umana.

Per stabilire un confronto critico con la definizione moderna di uomo come 'esistenza storica', Löwith guarda in prima istanza alla filosofia heideggeriana. "Non si può domandare, scrive Heidegger in *Sein und Zeit*, *che cosa sia l'uomo*, come se avesse un patrimonio immutabile di qualità naturali che rimane identico in ogni mutamento storico".²⁸ Secondo Heidegger l'uomo non è semplicemente un essente tra gli altri quanto piuttosto un'esistenza che si pone sempre e comunque in rapporto al proprio essere e in questo modo all'essere in generale che è "das transcendens schlechthin", il trascendente per eccellenza.

L'assumere il rapporto tra l'uomo e la trascendenza quale carattere definitorio dell'essenza umana appartiene in modo fondamentale anche alla visione antropologica di matrice teologica. In questo caso tuttavia l'essere umano viene determinato a partire dalla sua discendenza divina ed è Dio a costituire il termine verso cui la trascendenza umana tende.

questa problematica racchiude in un senso del tutto particolare il rapporto dell'autore alla fenomenologia e la prima elaborazione del distanziamento conflittuale che avverrà nei confronti della filosofia heideggeriana. In *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* Löwith arriva a problematizzare l'autonomia che assume l'individuo all'interno dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. È interessante notare come proprio a partire dalla risposta heideggeriana a tale problematica (cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983) che Löwith arriverà a rielaborare a distanza di pochi anni una critica più radicale al pensiero del maestro che rimarrà perlopiù invariata nel tempo. Cfr. K. Löwith, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III, 1985, p. 1-32. Per approfondire il rapporto di Löwith alla questione antropologica cfr. A. Cera, *Io con tu: Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010; M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Roma, Armando, 2009; O. Franceschelli, "Fenomenologia e antropologia nel primo Löwith", in Orlando Franceschelli (ed.), *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 2000.

²⁷ Ibid., p. 179 (trad. it., p. 241).

²⁸ Ibid. (trad. it., ibid.).

Comune a entrambe queste visioni (quella esistenziale heideggeriana e quella teologica) è il tentativo di spiegare l'uomo a partire da una realtà superiore che gli è affine, sia essa l'Essere o Dio, e verso la quale egli trascende. Il principio meta-fisico si rivela, in queste definizioni di uomo, più essenziale "che non la conoscenza di ciò che egli è come uomo naturale per nascita, in confronto all'animale naturale per nascita e a differenza di esso".²⁹

Come spiega Löwith, tale determinazione dell'essere umano è in via di principio filosoficamente problematica: entro la prospettiva teologica esplicitamente, nella misura in cui il legame tra Dio e uomo dipende in senso assoluto da un atto di fede, e nella filosofia heideggeriana latentemente, dal momento che il rapporto costitutivo tra Essere ed Esserci sottintende un certo tipo di fede nell'Essere, poiché quest'ultimo "ist zwar auch kein sichtbares und wißbares Phänomen".³⁰ Il riferimento alla fede anziché al sapere, per quanto nella sua forma incerta e instabile, è una prospettiva che, in quanto religiosa, non può sostituirsi all'indagine filosofica.³¹

Wenn die Welt als das Ganze des Seienden nicht die Schöpfung eines außer- und überweltlichen Gottes ist, dann ist alles, was überhaupt ist, von Natur aus da, und diese Natur erscheint in allem, was ist, inbegriffen dem Phänomen, das wir Mensch nennen.³²

È il mondo naturale, in quanto evidenza fenomenologicamente verificabile, totalità visibile e conoscibile dell'essente, a rappresentare il vero punto di partenza filosofico per poter articolare un discorso sull'uomo, libero dalle premesse di una fede rivolta verso un tanto invisibile quanto inconoscibile

²⁹ Ibid., p. 182 (trad. it., p. 246).

³⁰ Ibid., p. 183. Cfr. K. Löwith, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", *Social Research*, 15 (3), 1948, p. 345-369. La tesi di Löwith consiste nel leggere l'esistenzialismo alla stregua di una visione teologica privata del fondamentale riferimento a Dio; la cui assenza, riconducibile al processo di secolarizzazione dell'antropoteologia cristiana nel pensiero metafisico moderno, rivela la natura più profonda del nichilismo moderno.

³¹ Cfr. K. Löwith, "Wissen, Glaube und Skepsis", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III, 1985.

³² Löwith, *GA*, p. 183. "Se il mondo in quanto totalità dell'essente non è creazione di un Dio extra-mondano e sopra-mondano, tutto ciò che è esiste per natura, e tale natura compare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo." (trad. it., p. 247).

Dio. A patto però, con questo, che sia possibile risalire ad una concezione del mondo naturale ateologica.

Um aber von der Natur des Menschen sprechen zu können, muß man zum mindesten eine Ahnung von der Natur überhaupt und als solcher haben. So wenig das "Da-sein" des Menschen ohne Bezug auf das "Sein" selbst bestimmt werden kann, auch wenn dieses höchst unbestimmt bleibt, so wenig kann die Natur des Menschen ohne eine Anschauung von der Natur überhaupt und als solcher umrissen werden. Und sofern der Mensch kein extramundanes Geschöpf und Ebenbild Gottes ist, bedarf die philosophische Anthropologie der Kosmologie zu ihrer Begründung.³³

Se il mondo non è frutto della creazione di un Dio, la sua determinazione può essere ricercata nell'originaria esperienza greca della φύσις. Il tentativo di compiere tale rifondazione dell'uomo a partire dal concetto antico di φύσις è merito di Nietzsche il quale, unico tra i moderni, ha infatti riproposto la questione dell'uomo attraverso il confronto con la natura animale.³⁴

Tuttavia questo collegamento fondamentale in senso antropologico tra l'uomo e il mondo naturale non è certamente privo di difficoltà. Ciò dipende innanzitutto dal fatto che l'uomo assume un rapporto essenzialmente ambiguo rispetto alla sua discendenza naturale, un rapporto contraddittorio che non a caso lo conduce ad interrogarsi circa il significato della sua *trascendenza*, la quale può anche semplicemente essere definita come la peculiare capacità dell'uomo di prendere distanza dalla datità. È proprio tale contraddittorietà a rimanere per Löwith il nodo irrisolto nella filosofia nietzscheana. Quest'ultima si rivela ancora sostanzialmente moderna nella misura in cui, il contraddittorio rapporto tra uomo e natura,

³³ Ibid., p. 185. "Ma per poter parlare della natura dell'uomo è necessario avere almeno un'idea della natura in generale e in quanto tale. Come l' 'Esser-ci' dell'uomo non può venir determinato senza riferimento all'essere' stesso, anche se questo rimane estremamente indeterminato, così non si può delineare la natura dell'uomo senza una visione della natura in generale. E se l'uomo non è né una creatura extramondana né un'immagine di Dio, l'antropologia filosofica, per la sua propria fondazione, deve ricorrere alla cosmologia." (trad. it., p. 250).

³⁴ "Nietzsche denkt den Menschen stets im Blick auf das Tier, aber nicht, weil er die Frage nach dem Menschen zoologisch einschränken wollte, sondern weil er sie in den weiten Zusammenhang mit der sie umfassenden Frage nach dem Verhältnis des "Bruchstücks" Mensch zum Ganzen des Seienden, d. h. zum Sein der physischen Welt, zurückstellte. Dem Menschen am nächsten ist aber die Naturwelt im Tierreich". (Ibid., p. 192).

tenta di risolversi nel contrarsi sul piano paradossale della coscienza del soggetto. In Nietzsche il ritorno alla natura si declina in una forma di volontarismo tutto interno alla soggettività del superuomo, che attraverso la volontà di potenza si rivolge ad accettare ed amare il tutto ciò che è dell'eterno ritorno.³⁵ In un certo senso la stessa vicenda umana di Nietzsche e della sua follia sono interpretati da Löwith come il risultato dell'impossibilità di conciliare nell'interiorità dell'individuo una contraddizione che affonda le sue radici nella coscienza stessa.³⁶

È ancora la filosofia classica secondo Löwith a fornire, attraverso la definizione di uomo come *animal rationale*, un'immagine che non tradisca la problematica filiazione dell'uomo al cosmo e l'intrinseca contraddittorietà antropologica. La soluzione al naturalismo sbilanciato e instabile di Nietzsche deve essere cercata secondo Löwith non entro il soggettivismo della coscienza, quanto piuttosto nella constatazione della contraddizione che quest'ultima dischiude da un punto di vista naturalistico. La definizione di uomo come *animal rationale* ha infatti il pregio "di non nascondere la problematica della connessione di natura e umanità, e di enunciare entro certi limiti l'unitario dualismo insito nella natura dell'uomo".³⁷ Non solo è possibile immaginare il mondo senza l'uomo, mentre l'uomo non potrebbe esistere neanche un secondo senza il mondo, ma è per di più innegabile il vincolo biologico che lega l'essere umano a quei fenomeni, quali la

³⁵ Cfr. K. Löwith, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI: *Nietzsche*, 1987, p. 101-384. Quest'opera, che nasce nel 1928 come tesi di dottorato poi pubblicata nel 1935, mostra con evidenza la precoce attenzione che Löwith dedica alla questione della natura. In questo scritto l'autore si propone di ricondurre ad un'interpretazione coerente le teorie esposte da Nietzsche al di là della loro asistematicità di principio (determinata dalla prospettiva scettica del metodo nietzscheano). Secondo Löwith infatti le diverse dottrine del superuomo, della morte di Dio, del nichilismo, dell'eterno ritorno e della volontà di potenza sono riconducibili alla finalità di fondo della filosofia nietzscheana che consiste nel tentativo di superamento della metafisica e dei suoi valori attraverso il nichilismo a sua volta superato nella direzione di un rifidanzamento dell'uomo al cosmo fisico. Laddove questo concetto viene ripreso dalla filosofia greco-classica in funzione ateologica e antimetafisica.

³⁶ Cfr. K. Löwith, "Friedrich Nietzsche, nach sechzig Jahren", in *GA*, p. 127-151. Il problema del soggettivismo moderno, che uno sguardo critico-scettico porta ad emergere fino alle sue estreme conseguenze, è il tema anche dell'intenso confronto löwithiano con i *Cahiers* di Paul Valéry. Cfr. K. Löwith, "Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX, 1970, p. 229-400.

³⁷ Löwith, *GA*, p. 187 (trad. it., p. 253).

generazione, la nascita e la morte, che descrivono la sua natura come decorso ciclico di nascere e perire.

Se l'uomo si trova sempre in relazione al mondo naturale, allo stesso tempo però sempre se ne allontana, poiché anche i suoi bisogni più elementari sono soddisfatti in modo tale da non potersi ridurre univocamente alla datità naturale da cui derivano. L'essere umano non si nutre semplicemente come ogni altro animale, egli prepara il suo cibo; l'atto dell'accoppiamento non si riduce mai ad un semplice incontro dei sessi ma dischiude una ricchezza di senso. Ogni popolo sulla terra ha infatti elaborato una ritualità che si rivolge a interpretare quei fenomeni naturali che si dispiegano tra la nascita e la morte degli individui. L'uomo non vive solamente sulla terra ma la coltiva, anche un fenomeno biologico come la malattia da semplice "natürlichen Prozeß" si trasforma per lui in un "menschlichen Problem".³⁸ Tale disparità, che può anche trovare spiegazione in una prospettiva di fede, nel momento in cui si è disposti ad accordare all'uomo una seconda natura di origine divina, deve per Löwith trovare un'altra modalità di spiegazione accessibile sul piano filosofico scientifico, quand'anche quest'ultima consistesse anche solo nel fermarsi alla constatazione che "La natura dell'uomo sembra essere interamente umana e quindi snaturata rispetto alla *natura naturans*".³⁹ La natura umana si contraddistingue quindi proprio per il suo essere innaturale. L'uomo, specifica Löwith, è effettivamente uomo solo in quanto "in una qualche misura coltiva ed è colto – tanto naturale gli è l'artificio. La τέχνη diventa per lui una 'seconda natura'".⁴⁰

Questo tanto naturale legame all'artificio deriva in prima istanza da quel λόγος che appartiene all'uomo. L'allontanamento dell'uomo dalla natura ha a che fare con il suo poter domandare parlando. È nel linguaggio, il λόγος che nella definizione aristotelica stabilisce la differenziazione fondamentale tra uomo e animale, che viene alla luce la misteriosa misura della disparità tra mondo umano e mondo naturale.

In Frage stellen läßt sich nur das, wovon man Abstand genommen hat. Wer aber fähig ist, von aller Naturgegebenheit auch seiner eigenen, Abstand zu nehmen, ist nicht eindeutig eine Natur, sondern hat sie auf eine mehrdeutige Weise- in den von

³⁸ Ibid., p. 198.

³⁹ Ibid., p. 197, (trad. it., p. 268).

⁴⁰ Ibid. (trad. it., ibid.).

Natur aus gesetzten Grenzen. Abstand nehmen besagt, daß man die fraglose Vorgegebenheit seiner selbst und der Welt preisgegeben hat, indem man sich von der Welt und sich selbst entfernt hat.⁴¹

Entro l'indagine antropologica è il linguaggio, in quanto chiave d'accesso alla questione della coscienza, a rappresentare l'origine di quella frattura interna alla natura stessa che è l'uomo. Il linguaggio costituisce quella mediazione che permette tanto all'uomo di inserirsi socialmente nella comunità dei parlanti, quanto di rimanere in silenzio rispetto alla contemplazione dell'universo.⁴² Attraverso la parola l'uomo si pone in relazione con *tutto ciò che è*, in modo tale da potersene distanziare e porre in questione la totalità che gli è data. Questa possibilità di prendere distanza dal dato può essere definita in termini di *trascendenza*. Tale delicato concetto, che dispiega una molteplicità di interpretazioni possibili, viene infatti ricondotto dall'esposizione löwithiana ancora una volta al mondo della natura.

Das Überschreiten, welches den Menschen und seine Sprache vom Tier unterscheidet, könnte sich noch immer im unüberschreitbaren Umkreis der Natur vollziehen, ohne Ausgriff nach einem Jenseits des von Natur aus Seienden, so daß der Terminus *a quo* und *ad quem* des menschlichen Überschreitens ein und derselbe, die Natur selber wäre.⁴³

Questo trascendere naturale tuttavia non è qualcosa che può ridurre il mondo naturale al mondo umano. La definizione di mondo, da cui dipende, come si è mostrato, la comprensione di quell'enigma che è l'uomo, non può mai essere limitata ad un senso solamente antropologico. Al contrario essa

⁴¹ Ibid., p. 200. "Si può porre in questione soltanto ciò da cui ci si è *distanziati*. Ma chi è in grado di distanziarsi da tutto il dato naturale, e quindi anche da sé come dato di fatto naturale, non *è* una natura in senso univoco, ma *possiede* una natura in modo ambiguo – entro i limiti segnati per natura. Distanziarsi significa aver rinunciato a se stesso e al mondo come dati di fatto naturali inconcussi, in quanto ci se ne è *allontanati*." (trad. it., p. 272).

⁴² Cfr. K. Löwith, "Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", in Löwith, *GA*, p. 208-227.

⁴³ Ibid., p. 205. "Il trascendere, che distingue l'uomo col suo linguaggio dall'animale, potrebbe rimanere entro l'ambito insuperabile della natura, senza estendersi verso qualcosa che trascende ciò che è per natura; il termine *a quo* e *ad quem* del trascendere umano sarebbe allora sempre il medesimo: la natura stessa." (trad. it., p. 279).

deve potersi orientare, tanto oggi così com'era per i Greci, entro il mondo stesso inteso come cosmo fisico che ha per se stesso un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.⁴⁴

Die "Offenständigkeit" menschlichen Weltverhaltens ist, was sie ist, relativ zu der relativen Geschlossenheit tierischer Umweltverhaftung; aber nichts enthebt uns der philosophischen Skepsis, daß auch unsere Welt eben die unsere ist, auch wenn wir sie noch so sehr durch Teleskope und Mikroskope erweitern. Aber die Welt selbst ist niemals die "unsere" oder das Insgesamt menschlicher Perspektiven für sie. Wir können sie uns zwar aneignen wie jedes Lebewesen, das seine Umgebung wahrnimmt, sie auffaßt und sich zu ihr verhält; sie selbst wird aber nie unser Eigentum, sondern wir selbst gehören zu ihr, und zwar gerade auch dann, wenn wir sie aneignend überschreiten und sie, umwillen unserer selbst, in unseren Dienst stellen.⁴⁵

È proprio la natura a determinare una disparità interna a se stessa nell'uomo. Questo l'enigma fondamentale che si pone entro una visione naturalistica, la quale ha abbandonato la pretesa di spiegare la particolarità dell'uomo a partire da Dio o dall'uomo stesso. Dal punto di vista di un'antropologia fondata cosmologicamente può bastare il semplice rilievo "che l'uomo ha una natura, in base alla quale egli non può fare a meno di *porsi la questione* della natura di tutte le cose, di sperimentare e penetrare col pensiero se stesso e il mondo 'come problema'".⁴⁶ Sulla scia di questa visione il problema deve quindi essere riproposto a partire da un altro contesto, più ampio di quello antropologico, come questione che riguarda la natura in generale.

⁴⁴ "Kosmologie ist ursprünglich keine anthropologische Ansicht der Welt, sondern der physische Kosmos hat selbst einen Logos, und alle Weltauslegung orientiert sich, von Heraklit bis zu Nietzsche, naturgemäß am Anblick der Welt selbst". (Ibid., p. 228).

⁴⁵ Ibid., p. 205. "Lo 'stato di apertura' dell'atteggiamento dell'uomo verso il mondo è ciò che è relativo alla relativa chiusura della dipendenza animale verso l'ambiente; nulla però ci esonera dalla scepsi filosofica che anche il nostro mondo sia appunto il nostro, anche quando noi lo estendiamo ancora così tanto attraverso i telescopi e i microscopi. Ma il mondo stesso non è mai il 'nostro' o l'insieme delle prospettive umane su di esso. Noi possiamo certo appropriarcene come ogni essere vivente, che percepisce il suo ambiente, lo concepisce e ad esso si relaziona; esso non diventa però mai di nostra proprietà quanto piuttosto siamo noi ad appartenergli persino quando appropriandocene lo trascendiamo e lo poniamo al nostro servizio in favore di noi stessi." (trad. mia, la traduzione italiana si discosta dall'originale tedesco).

⁴⁶ Ibid., p. 199 (trad. it., p. 271).

4. *Il mondo naturale*

Come si è visto, i due significati della parola *Welt* fin qui analizzati (l'uno associato al concetto storico-sociale, l'altro alla questione antropologica), assumono per Löwith un senso derivato e ristretto rispetto all'accezione di 'mondo in generale'. La messa in discussione della riduzione moderna del mondo al suo significato storico e antropologico, costituisce l'intento primario delle *GA* come 'critica dell'esistenza storica'. La filosofia moderna, per dirla nei termini in cui Löwith riproporrà la questione in *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, è caratterizzata da una profonda ambiguità di principio che raggiunge il suo apice paradossale nel soggettivismo e nichilismo moderno. Questi due concetti si rivelano infatti essere l'uno lo specchio dell'altro in quanto diretta conseguenza della pretesa di fondare una visione filosofica dell'uomo a partire da se stesso e dalla relatività assoluta del suo mondo storico. In *Gott Mensch und Welt* l'autore infatti scrive: "il percorso della storia della filosofia porta dalla cosmo-teologia greca all'emancipazione dell'uomo, passando per l'antropoteologia cristiana".⁴⁷ La duplice emancipazione dell'uomo da Dio e dal mondo è la base della ridefinizione moderna di se stesso nei termini di 'esistenza storica'.⁴⁸

Il superamento del piano storico, volto a riguadagnare una visione non riduzionista della totalità di ciò che esiste, può per Löwith realizzarsi solo nel riferimento a quella totalità empiricamente indiscutibile che costituisce il mondo come entità fisica e naturale: "Il mondo è la realtà più grande e più ricca e allo stesso tempo è vuoto come una cornice senza quadro".⁴⁹ Resta dunque la necessità di determinare in modo specifico il significato di *natürliche Welt* all'interno della visione löwithiana.⁵⁰ Come si è già fatto

⁴⁷ K. Löwith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*, trans. O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. 5-6.

⁴⁸ Il problema dell'indipendenza e autonomia della soggettività per una definizione antropologica ricorre in Löwith fin da *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 228 (trad. it., p. 320).

⁵⁰ Per approfondire il concetto di 'natura' in Löwith cfr. M. Bruni, *La natura oltre la storia: la filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012 e M. Bruni, "'Senso' e 'non senso' della storia. Karl Löwith e la saggezza del naturalismo", in K. Löwith (ed.), *Sul senso della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 115-143.

presente la parola *Welt*, intesa nel senso di mondo naturale, assume una vicinanza significativa alla parola di origine latina *Natur* e alla parola greca *Kosmos*. Per evitare quella riduzione del mondo al mondo storico come avviene nella storia della filosofia da Agostino ad Hegel, è necessario, secondo Löwith, orientarsi ad una visione più antica per la quale “die Welt ein physischer Kosmos war”.⁵¹

La decisione di ricollegarsi a questo concetto antico di mondo, che si richiama esplicitamente alla filosofia di Nietzsche, dipende anche dal fatto che il possibile rimando alla fisica moderna assume un valore problematico, poiché quest’ultima è una fisica senza φύσις (*Physik ohne Physis*) che rinuncia a “riconoscere la natura nella sua naturalità”.⁵² Il concetto di mondo adottato dal pensiero scientifico è infatti costretto all’interno di una visione meccanicistica, determinata dall’idea che la realtà fisica non possessa da se stessa un suo proprio ordine, il quale piuttosto risulta dipendere da una dimensione altra, sia essa Dio o l’uomo stesso. In questo senso Löwith non manca di far notare come entro il pensiero occidentale esista un passaggio fondamentale dal concetto di natura a quello di mondo, la cui storia meriterebbe di essere adeguatamente trattata.⁵³

La storia dell’oblio del mondo fisico (*Weltverlorenheit*) all’interno del pensiero occidentale trova la sua origine nella perdita di autonomia che subisce la natura nel momento in cui da φύσις si trasforma in creazione di un Dio.⁵⁴ Il mondo non solo diventa effetto di una causa ordinatrice superiore e trascendente, ma perde il suo carattere di necessità, poiché Dio avrebbe potuto crearlo anche altrimenti. Il concetto di mondo nella

⁵¹ Ibid., p. 230.

⁵² Ibid. (trad. it., p. 322).

⁵³ “An die Stelle des göttlichen Weltentwurfs, der noch für Newton maßgeblich war, trat ein Entwurf des menschlichen Verstandes, der bei Kant und Laplace die Hypothese eines göttlichen Schöpfers überflüssig machte. Vorausgesetzt, daß wir das allgemeine Gravitationsgesetz kennen, so genügt es für Kant, ein Stück Materie zu haben, um zu zeigen, wie die Welt »gemacht« werden kann. Wie freilich ein mechanisches Weltsystem ohne Leben und Geist auch Pflanzen, Tiere und Menschen und mit dem Menschen Geschichte hervorbringen kann, das bleibt auf dem Standpunkt von Newtons »Weltwissenschaft« und einer Physik ohne Logos und Physis ein unauflösbares Rätsel” (Löwith, “Curriculum vitae”, p. 153-154.)

⁵⁴ Cfr. O. Franceschelli, “Eclissi di Dio e ritorno alla natura”, in K. Löwith (ed.), *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. VII-XXXVIII.

teologia giudeocristiana assume inoltre un significato derivato anche rispetto all'uomo; è quest'ultimo ad essere infatti il fine della creazione.⁵⁵ “La trasformazione e il rovesciamento, compiuti da San Paolo e San Giovanni, del concetto greco di cosmo acquistarono vita duratura con Agostino. *Amare mundum* acquistò il significato di *non conoscere Deum*”.⁵⁶ E da Cartesio a Kant il mondo, traslato ormai nella sua accezione negativa di *saeculum*, diventa prima un vuoto meccanismo esterno in contrapposizione al soggetto pensante, per essere poi ricondotto nell'idealismo all'autocoscienza stessa del soggetto. Ultima tappa di tale processo è esemplificata dalla filosofia heideggeriana che definisce il mondo come un 'esistenziale' in funzione dell'Esserci.⁵⁷ Non a caso Heidegger nel saggio *Vom Wesen des Grundes* invece di problematizzare la provenienza cristiana del concetto di mondo, afferma che il cristianesimo ha “radicalizzato e chiarito” il fatto che esso sia relativo all'uomo. E, apostrofa Löwith, l'89esimo frammento di Eraclito sui desti e i dormienti che Heidegger interpreta ancora come dimostrazione del fatto che il mondo sia un concetto che dipende dall'uomo, potrebbe piuttosto essere inteso di modo che il mondo, che è lo stesso per tutti, “appare solamente ai desti veracemente”.

L'anacronismo con cui viene introdotta la definizione classica di φύσις è ancora segno dell'antimodernismo löwithiano: la natura costituisce una realtà che non può essere in alcun modo storicizzata, in opposizione alla visione moderna, per cui qualsiasi forma di verità storica è *ingenua*. Il mondo fisico è una realtà che permane sempre identica a se stessa, di contro al mutamento dell'interpretazione umana di essa che può essere relativizzato nel tempo.

Physis ist der Inbegriff eines Seienden als eines *So*-seienden. Diesem physischen *So*-und-nicht-anders-sein eignet *Beständigkeit*. Was seiner Natur nach so ist, wie es ist, ist *immer* so, wie es ist, und kann darum jederzeit an seinen Kennzeichen auch wiedererkannt werden. Dieses beständige Sosein hat den Charakter der *genesis*, der Gewachsenheit, wie sie in der Wortwurzel *phy* angedeutet ist, analog der Herkunft

⁵⁵ Per questo Löwith in *Gott Mensch und Welt* definirà quella cristiana come un'*antropoteologia*.

⁵⁶ Löwith, *GA*, p. 236 (trad. it., p. 331-332).

⁵⁷ Cfr. K. Löwith, “M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*”, *GA*, p. 68-92, in particolare p. 77-79.

des lateinischen *natura* von *nascor*. [...] Geburt, überhaupt Hervorgang ans Licht, gehört zum Wesen der *physis*, und zwar als Hervorgang auf etwas hin, auf ein *telos*. Alles Physische bewegt sich von seiner Geburt an “von selbst” auf seine naturgemäße Vollendung hin. Die Natur ist in ihrem Hervorgang und Rückgang durch sich selbst und aus sich selbst bewegt. Als ein solchermaßen *selbständiges* Sein hat die Natur das Prinzip ihrer lebendigen Bewegung in sich selbst.⁵⁸

La natura è un movimento che contiene al suo interno il suo fine autonomo, il ciclico nascere e perire; essa è moto e al contempo permane immutabilmente sempre la stessa. Il carattere dell'autonomia è strettamente legato al concetto espresso di un *τέλος* che viene raggiunto intrinsecamente dalla *φύσις* stessa in quel moto eternamente ricorrente. Un *τέλος* a cui non può essere sovrapposto alcun fine meramente umano, poiché viene prima e dopo l'apparizione dell'uomo sulla terra; la natura basta a se stessa.⁵⁹

Il rimando ad una totalità fisico-naturale ordinata rappresenta una vera e propria scoperta del pensiero antico. Essa non si basa su alcunché di creduto, al contrario, si fonda su di un'evidenza fenomenologica che non ha alcun bisogno di una dimostrazione, poiché essa “si attesta da sé quotidianamente e continuamente”. L'idea che il mondo sia il frutto della creazione di un Dio invisibile può essere solo oggetto di fede mentre “non si può d'altronde contestare il fatto che esiste un'esperienza della *natura* di tutto l'essente [...] fenomenologicamente verificabile.”⁶⁰

Il fatto che la *φύσις* possa essere definita nei termini ciclici del nascere e perire dispiegando una sua autonomia organizzativa, implica il fatto che, proprio del mondo naturale, è il suo essere un'unità.

⁵⁸ Ibid., p. 185-186. “La *φύσις* è la totalità di un essente in quanto essente-*così*. Di tale essere *così-e-non-altrimenti* è propria la *costanza*. Ciò che, conforme alla sua natura è così come è, è *sempre* così come è, e può quindi anche essere sempre riconosciuto dalle sue caratteristiche. Tale costante essere-così ha il carattere della *γένεσις*, dell'essere-cresciuto, cui fa accenno la radice *φυ-* della parola *φύσις*, analogamente all'origine da *nascor* della parola latina *natura*. [...] La nascita, il venire alla luce appartengono all'essenza della *φύσις*, e propriamente come un sorgere in vista di qualcosa, di un *τέλος*. Tutto quanto è fisico dalla nascita si muove ‘da sé’ verso il suo compimento naturale. La natura, nel suo sorgere e recedere, è mossa per e da se stessa. In quanto essere in tal modo *autonomo*, la natura ha in se stessa il principio del suo movimento.” (trad. it., p. 251).

⁵⁹ La questione circa l'autonomia della natura rispetto all'uomo è uno dei temi più importanti che emergono nell'interpretazione löwithiana della filosofia di Spinoza. Cfr. K. Löwith, “Spinoza. Deus sive Natura”, in Löwith, *Dio, uomo e mondo*, p. 151-189.

⁶⁰ Ibid., p. 183 (trad. it., p. 247).

Eine erste und auch letzte formale Bestimmung der Welt ist daß sie *das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden* ist. Das Eine ist sie nicht in einem numerischen Sinn, denn sie ist nicht eine unter mehreren andern, sondern das eine Ganze der einen Welt. Der Sinn ihrer Einheit bestimmt sich aus dem der Ganzheit, die alle nur mögliche Mannigfaltigkeit einschließt, so daß die Welt das *All-Eine* ist und eins in einem einzigartigen Sinn. Was bindet aber alles Seiende zur einzigartigen Einheit des Universums oder zum Weltall zusammen? Der Zusammenhang, der alles Einzelne und Verschiedene einheitlich als ein Ganzes zusammenhält, kann nur eine *Ordnung* sein, in der jegliches einem anderen zugeordnet ist.⁶¹

L'unità che appartiene al cosmo è dunque ordinata secondo un equilibrio che proporziona le singole parti al tutto. Essa è alcunché di vitale nella sua *totalità* in quanto quei processi fisico-materiali necessari alla sopravvivenza non sono solamente condizioni esterne di vita (*äußere Lebens-Bedingungen*) "ma gli esseri viventi terrestri formano insieme alla terra animata una unità vitale di ordine superiore, unità che si articola come sistema reciproco di coordinamento."⁶²

Tale coordinamento, che lega le singole parti al tutto, assume per l'uomo un valore tanto profondo quanto *inconscio*. Di questo legame l'uomo non ne *sa* direttamente, tanto poco come gli uccelli migratori *sanno* di orientare i loro movimenti rispetto al sole. Questa la ragione per cui la tradizione filosofica postcristiana, centrando nell'autocoscienza il fulcro del rapporto tra l'uomo e il mondo, finisce per misconoscere i tratti fondamentali che lo contraddistinguono. L'unità del mondo è nella sua organizzazione un vero e proprio *ordine* materiale immanente; in questo senso il pensiero antico nomina il mondo come *κόσμος*, esso non è un caos. Solo in quanto il mondo si costituisce come ordine, e dunque possiede un suo *λόγος*, specifica Löwith, l'uomo può, corrispondendogli, avvicinarsi alla sua comprensione. Eppure tale *λόγος* non può mai essere ricondotto in

⁶¹ Ibid., p. 228-229. "Una prima e insieme ultima determinazione formale del mondo è che esso è *l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura*. Esso è l'uno non in senso numerico perché non è uno tra diversi altri mondi, ma è un solo tutto di un solo mondo. Il senso della sua unità si determina dal senso della totalità che include ogni possibile molteplicità, onde il mondo è il *tutto-unico* ed è uno in un senso particolare. Ma che cosa congiunge tutto l'essente con l'unità incomparabile dell'universo? Il nesso che tiene unito ogni singolo elemento e tutto il diverso, facendone un tutto unitario, può essere soltanto un *ordine*, nel quale ogni cosa è coordinata ad un'altra." (trad. it., p. 320).

⁶² Ibid., p. 229 (trad. it., *ibid.*).

modo definitivo a quello umano e ai suoi fini pratici, esso parla una lingua misteriosa e silenziosa, tale da poter essere corrisposta solamente attraverso l'atto teoretico della contemplazione. L'idea, tanto aliena al pensiero moderno, che possa esistere un senso al di là di quello umano, rappresenta quindi per Löwith il punto di partenza da cui muovere per riguadagnare una visione della filosofia come sapere teoretico-scettico rivolto all'osservazione disinteressata di quella totalità che è il mondo naturale da cui l'uomo deriva.

REFERENCES:

- AA.VV., *Aut-Aut*, 222, 1987, dedicato a "Karl Löwith. Scetticismo e storia".
- Bruni, Marco, *La natura oltre la storia: la filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012.
- Bruni, Marco, "'Senso' e 'non senso' della storia. Karl Löwith e la saggezza del naturalismo", in Karl Löwith (ed.), *Sul senso della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 115-143.
- Calabi, Lorenzo, *La filosofia della storia come problema: Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, Pisa, ETS, 2008.
- Caracciolo, Alberto, *Karl Löwith*, Napoli, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1974.
- Carchia, Gianni, "Nota introduttiva", in Karl Löwith (ed.), *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, Torino, Ananke, 2012, p. 9-17.
- Cera, Agostino, *Nel mezzo della storia e oltre: l'antropologia Löwithiana alla luce di un confronto con Jacob Burchkardt*, Napoli, Liguori, 2003.
- Cera, Agostino, *Io con tu: Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010.
- Coratti, Antonio, *Karl Löwith e il discorso del Cristianesimo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- Cristin, Renato, "Teoria e scepsi. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 109-125.
- Donaggio, Enrico, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Fazio, Giorgio, *Il tempo della secolarizzazione: Karl Löwith e la modernità*, Milano, Mimesis, 2015.
- Fink, Eugen, "Karl Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 103-105.
- Franceschelli, Orlando, *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 2000.

- Franceschelli, Orlando, "Eclissi di Dio e ritorno alla natura", in Karl Löwith (ed.), *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. VII-XXXVIII.
- Gadamer, Hans Georg, "Karl Löwith", in Hans Georg Gadamer (ed.), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, p. 231-239, trad. it. "Löwith", in *Maestri e compagni di pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 189-195.
- Gloege, G., "Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz", *Theologische Literaturzeitung*, 87, 1962, p. 81-90.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1976.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983.
- Jaeger, Michael, *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Stuttgart, Metzler, 1995.
- Löwith, Karl, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", *Social Research*, 15 (3), 1948, p. 345-369.
- Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, trans. Anna Lucia Künkler Giavotto, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967.
- Löwith, Karl, *Sämtliche Schriften*, IX voll., Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988.
- Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.
- Löwith, Karl, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in Karl Löwith (ed.), *Sämtliche Schriften, vol. IX: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*, trans. Orlando Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002.
- Lubasz, Heinz, "Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz", *History and Theory*, 2, 1962, p. 209-217.
- Pievatolo, Maria Chiara, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- Ries, Wiebrecht, *Karl Löwith*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- Rossi, Pietro, *Prefazione*, in Karl Löwith (ed.), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della fine della storia*, Milano, il Saggiatore, 2015, p. 9-18.
- Rossini, Manuel, "Karl Löwith, i teologi e l'escatologia heideggeriana. Note critiche", *Filosofia e Teologia*, 1, 2006, p. 51-63.
- Rossini, Manuel, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Roma, Armando, 2009.
- Ugazio, Ugo, "Nota introduttiva", in Karl Löwith (ed.), *Ontologia fenomenologica e teologia protestante: due studi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, p. 5-28.

Valeria Auletta

Wolin, Richard, "Karl Löwith: The Stoic Response to Modern Nihilism", in *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 71-100.

VALERIA AULETTA
Sapienza Università di Roma
valeria.auletta@hotmail.it