

LA PROVINCIA EUROPEA

Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939

a cura di Anna Donise, Rosalia Peluso,
Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

La provincia europea : idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939 / a cura di Anna Donise, Rosalia Peluso, Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 441 p. ; 24 cm. – (European Philosophical Studies ; 1).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-330-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-330-1

In copertina: Max Ernst, *Europa nach dem Regen*, 1933.

Publicato con un contributo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e del Dipartimento di Studi Umanistici. Fondi di ricerca dipartimentale individuale e collettivo (2024), responsabile scientifica Anna Pia Ruoppo.

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: marzo 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Agostino Cera

*Da Hegel a Nietzsche, da Nietzsche a Heidegger.
La crisi della provincia europea
nella lettura di Karl Löwith*

Le pagine che seguono presenteranno l'interpretazione della crisi della provincia europea proposta da Karl Löwith nel suo saggio del 1940: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*¹; un testo il cui obiettivo principale era rendere intelligibile in tempo reale al «lettore giapponese» gli eventi in corso nel Vecchio Continente, ma la cui portata planetaria veniva emergendo in tutta la sua drammatica evidenza.

Si tratta, invero, di un'interpretazione per molti aspetti nota, dal momento che il saggio sintetizza e anticipa il nucleo teoretico di quello che sarebbe diventato, di lì a poco, uno dei lavori di Löwith più noti: *Da Hegel a Nietzsche*². Proveremo perciò ad accentuare, di una tale lettura, alcuni aspetti meno esplorati. Su tutti, l'audace posizione ermeneutica assunta dall'autore rispetto alla genealogia della crisi europea, vista e vissuta essenzialmente come fenomeno di ordine filosofico-spirituale. O metafisico, se si preferisce. Un'eziologia della storia, quella

¹ La prima edizione, in giapponese con la traduzione di Jisaburō Shibata, è apparsa con il titolo *Yohroppano Nihilizuma*, divisa in tre parti, su tre numeri consecutivi della rivista «Shisō», 220 (settembre 1940), pp. 1-25; 221 (ottobre 1940), pp. 137-160; 222 (novembre 1940), pp. 1-39. In tedesco il testo è apparso soltanto dopo la morte di Löwith, con il titolo *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in K. Löwith, *Sämtliche Schriften, Band 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von B. Lutz, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 475-540. La traduzione italiana è: Id., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, ed. it. a cura di C. Galli, tr. it. F. Ferraresi, Laterza, Roma-Bari 1999.

² Del testo esistono due edizioni, tra loro alquanto diverse. La prima, dal titolo *Von Hegel bis Nietzsche*, del 1941; la seconda, dal titolo *Von Hegel zu Nietzsche*, datata 1950. Di entrambe esiste una traduzione italiana, con la cura prestigiosa di Giorgio Colli: *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1949; *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1996 (prima edizione italiana 1959).

messa in campo da Löwith, di ispirazione weberiana piuttosto che marxiana. Detta opzione ermeneutica assume a proprio baricentro il rapporto (la gerarchia) fra storia e natura. In altri termini: nella lettura löwithiana, la crisi dell'Europa (a sua volta, compimento definitivo del nichilismo – o meglio, di un particolare tipo di nichilismo – in quanto fenomeno eminentemente europeo) equivale all'irreversibile alterazione di tale rapporto/gerarchia, nella forma di una *eclissi della differenza cosmologica tra Welt e Menschenwelt*; tra mondo e mondo umano³.

Stante il nesso inestricabile tra *Lebensweg* e *Denkweg* espresso dalla vicenda löwithiana, cominceremo con una breve ricostruzione della sua biografia fino agli anni della stesura del testo qui in oggetto, passando poi a ripercorrerne le principali linee teoretiche ed ermeneutiche.

1.

Parafrasando il titolo di un recente “caso letterario” del nostro Paese, Löwith potrebbe essere definito a giusta ragione «un figlio del secolo», tanti e tali sono gli incroci tra le sue vicissitudini personali e gli snodi dirimenti di un'intera epoca. Al punto che non è possibile fare riferimento alla dimensione biografico-individuale della sua vicenda, senza scomodare anche quella *weltgeschichtlich*.

Karl Löwith nacque il 9 gennaio del 1897 a Monaco di Baviera, da famiglia di origine ebraica. Il padre, Wilhelm Löwith (1861-1932) fu un apprezzato pittore, docente presso la locale accademia di belle arti. Cresciuto nel mito e nella certezza della propria germanizzazione, cioè nella totale inconsapevolezza del proprio ebraismo (in ciò similmente a un altro significativo figlio del secolo, come Günther Anders)⁴, il giovane Karl si convertì assai presto alla filosofia attraverso la lettura appassionata di Schopenhauer e Nietzsche, e altrettanto presto si intonò alla temeraria *Stimmung* del tempo. Sedotto dal fascino dell'estremo,

³ Cfr. K. Löwith, *Mondo e mondo umano* (1960), in Id., *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359.

⁴ Per un confronto tra i due, a partire dalla comune predilezione per un ethos scettico, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *La cruda realtà. Il «principio di-sperazione» in Karl Löwith e Günther Anders*, in M. Russo (a cura di), *Crudeltà. Sonde filosofiche nell'esistenza*, Aracne, Roma 2020, pp. 21-47.

desideroso di saggiare il proprio «cuore avventuroso» nelle «tempeste d'acciaio», appena diciassettenne partì volontario per la Grande Guerra. Ferito gravemente sul fronte italiano, restò prigioniero e convalescente, nei pressi di Genova, per quasi un anno. Nella «“perfetta bellezza del Sud”», scrive Enrico Donaggio, «lo colse un “amore duraturo per l'italianità” intesa come forma connaturata di *humanitas*, un istintivo rispetto del limite a suo dire ignoto ai tedeschi»⁵.

Ritornato in patria nel 1917, si iscrisse ai corsi di biologia e filosofia dell'università Ludwig-Maximilian. In quegli anni la filosofia a Monaco significava *Münchener Kreis* della fenomenologia: il cosiddetto realismo fenomenologico ovvero il circolo fondato da alcuni allievi di Theodor Lipps (in particolare, Moritz Geiger e Alexander Pfänder), convertitisi al metodo fenomenologico⁶. Nella primavera del 1919, Pfänder e Geiger decisero perciò di inviare a Friburgo, a studiare con Husserl, il loro brillante allievo Karl Löwith, nel quale aveva frattanto suscitato profonda impressione l'incontro con Max Weber (da membro dell'associazione studentesca *Freistudentischer Bund*, era stato tra gli organizzatori della conferenza su *La scienza come professione*, tenuta a Monaco il 7 novembre 1917)⁷. Al pari di molti altri studenti, alcuni dei quali destinati a un futuro importante, una volta giunto a Friburgo si imbatté in Heidegger, all'epoca assistente di Husserl, rimanendone irrimediabilmente conquistato. Fu infatti seguendo i suoi corsi che preparò la tesi di laurea, dovendola però proporre a Monaco, a Geiger, essendo Heidegger ancora un libero docente. Nell'aprile del 1923 si addottorò con uno scritto dedicato a Nietzsche – tema filosofico tutt'altro che scontato a quell'epoca – dal titolo *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*⁸. Per far fronte alle ristrettezze dell'inflazione post-bellica, trovò un

⁵ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 12. Il libro di Donaggio resta, in assoluto, la migliore biografia intellettuale su Löwith. Una preziosa testimonianza in prima persona degli anni giovanili, fino al trasferimento in America, è offerta dal *Bericht* redatto nel 1940, ma pubblicato postumo (1986): K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. a cura di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988. Sul passaggio dal vecchio continente al Giappone, si può vedere anche: Id., *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach America. Reisetagebuch 1936 und 1941*, hrsg. von K. Stichweh und U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft Marbach, Marbach 2001.

⁶ Sul tema: S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

⁷ Un ricordo di questa esperienza si trova in K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., pp. 37-39.

⁸ Di questo testo, inedito, esistono due esemplari dattiloscritti, sostanzialmente identici, presso

posto di istitutore nel Meclemburgo, dove rimase fino al marzo 1924, dopodiché seguì Heidegger a Marburgo per conseguire l'abilitazione. Dopo un ulteriore soggiorno, stavolta di studio, in Italia, nel dicembre 1927 – lo stesso anno in cui vedeva le stampe *Sein und Zeit* – discusse presso la Philipps-Universität di Marburgo una tesi dal titolo: *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*, pubblicata l'anno successivo come *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*⁹. Dal semestre invernale 1928-29 lavorò come libero docente a Marburgo, dove a partire dal 1931 ottenne un incarico di filosofia sociale.

L'avvento del nazismo significò per Löwith una forzata, traumatica presa di coscienza del proprio ebraismo – anzitutto nella forma negativa della dissoluzione del mito della propria germanizzazione – ovvero del fatto di incarnare, in quanto «ebreo tedesco», una sorta di ossimoro vivente. Nel 1934 questa presa di coscienza si tradusse nella necessità di lasciare la Germania. Grazie a una *Rockefeller Fellowship*, ottenuta anche con l'aiuto dell'amico Leo Strauss¹⁰, si recò in Italia, a Roma, dove rimase fino al 1936. Di fronte alla fatale simbiosi che veniva maturando tra i regimi di Italia e Germania, Löwith comprese presto che la sua situazione era tutt'altro che tranquilla e di doversi perciò adoperare per trovare un nuovo rifugio. Cosa che fece, grazie all'interessamento del barone Shūzō Kuki (che aveva studiato a Friburgo con Husserl), ottenendo una cattedra presso l'Università imperiale Tohoku di Sendai: la stessa ricoperta fino al 1929 da Eugen Herrigel, l'allievo di Emil Lask. A questo periodo risale lo scritto qui in oggetto¹¹.

la *Universitäts-Bibliothek* di Monaco e il Löwith-Nachlaß, conservato nel *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar. Nel corso della *Tagung* dal titolo *Das nächstliegende Denken*, svoltasi a Heidelberg nel maggio 2023 in occasione del cinquantenario della morte di Löwith, è stata annunciata la prossima pubblicazione di un'edizione critica della tesi.

⁹ Cfr. K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, tr. it. a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.

¹⁰ Merita la menzione il suggestivo carteggio tra Löwith e Strauss: L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, tr. it. a cura di M. Rossini, Carocci, Roma 2012. Sul tema si veda: D. Manca, *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI, 3 (2019), pp. 59-92.

¹¹ Alla mentalità giapponese, alle sue prossimità e soprattutto differenze con quella occidentale, Löwith dedicò tre saggi fra il 1942 e il 1960, dei quali esiste una traduzione italiana quasi completa: K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, a cura di G. Carchia, Rubbettino, Soveria Mannelli

Di lì a poco, però, anche la sistemazione nipponica, per la medesima ragione di quella italiana, doveva rivelarsi poco sicura. Nel 1941, qualche mese prima dell'attacco di Pearl Harbour, Löwith lasciò il Giappone per gli Stati Uniti, dove insegnò fino al 1945 presso lo *Hartford Theological Seminary* e dal 1948 presso la *New York School for Social Research*. Infine, nel 1952, grazie all'aiuto dell'amico Gadamer poté tornare in Germania, presso l'Università di Heidelberg, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 26 maggio del 1973.

2.

Nel 1939, nel corso di questa personalissima diaspora, Löwith redige un saggio dalla eco fortemente nietzscheana (per il riferimento al nichilismo) e burckhardtiana (per l'utilizzo, in chiave storica, del termine *Betrachtung*): *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*. In queste pagine che, come accennato, anticipano e sintetizzano il nucleo teoretico di *Da Hegel a Nietzsche* – opera che, a sua volta, nasceva come ideale prosecuzione del monumentale *Von Hegel bis Kant* di Richard Kroner, uscito in due volumi tra il 1921 e il 1924¹² – l'autore si assume il compito di guidare il lettore giapponese verso la comprensione del significato autentico della crisi europea. Di illustrare quella variante storico-metafisica del fenomeno nichilistico presentata dall'Europa, a fronte di quella etnico-culturale propria del mondo giapponese. Appunto: quello a cui si stava assistendo era il nichilismo *europeo*.

Nella lettura di Löwith, quello in corso rappresenta l'ultimo, coerente stadio del processo di dissoluzione dell'intera modernità interpretata come *Neuzeit* ovvero quale passaggio epocale «dalla cosmo-teologia greca alla antropo-teologia

1995. Su Löwith e il Giappone si veda: W. Schwenkter, *Karl Löwith und Japan*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 2 (1994), pp. 415-449; B. Stevens, *Karl Löwith et le nihilisme japonais*, in «Revue philosophique de Louvain», 4 (1994), pp. 508-545; F. Baldari, *Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in «European Journal of Japanese Philosophy», 4 (2019), pp. 105-130.

¹² Recentemente è apparsa una traduzione italiana di questo lavoro, anch'essa in due volumi: R. Kroner, *Da Kant a Hegel vol. 1: Dalla critica della ragione alla filosofia della natura*, tr. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2020; Id., *Da Kant a Hegel vol. 2: Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, tr. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021.

cristiana»¹³. Al cospetto dell'ultimo bivio possibile per invertire una rotta ormai segnata (l'aut aut tra natura e storia, incarnato dall'antitesi tra Goethe e Hegel), l'Europa (la Germania) aveva imboccato una china che da Hegel, attraverso Feuerbach, Marx, Kierkegaard... l'avrebbe condotta fino a Nietzsche. E da Nietzsche, inesorabilmente, verso la propria *Destruktion*: filosofica (con Heidegger) e politica (con Hitler). La vicenda della filosofia tedesca del XIX secolo assurge a simbolo delle più recenti movenze dello spirito europeo e della *Weltgeschichte* tutta. In questo senso Löwith fa proprio il *cliché* etnocentrico che poneva nel *Geist* germanico il cuore dell'Europa e nella culla europea il baricentro metafisico del mondo. In ossequio al celebre motto della filosofia del diritto hegeliana, egli si impegnava a «cogliere il proprio tempo in pensieri» non solo in tempo reale, ma anche sulla propria pelle.

Stante questa oscillazione perpetua tra storia personale e storia collettiva, tra “tempo proprio” e “proprio tempo”, la definitiva rottura con Heidegger (del quale era stato il primo allievo abilitato), maturata durante le due conferenze su *Hölderlin e l'essenza della poesia* e *L'Europa e la filosofia tedesca* da lui tenute il 2 e l'8 aprile 1936 a Roma (rispettivamente presso l'Istituto di Studi Germanici a Villa Sciarra e la biblioteca Hertziana), assume il carattere di una rivelazione. Nella cornice, a tratti surreale, delle giornate romane trascorse insieme¹⁴, Heidegger gli si presenta come la più fedele incarnazione della dissoluzione epocale in atto. Di qui la convinzione che la sciagurata virata politica del suo maestro – culminata nell'accettazione del rettorato nazista di Friburgo – non potesse essere

¹³ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), ed. it. a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, pp. 5-6. A proposito del concetto di “modernità”, è nota la *querelle* che contrappose Löwith a Hans Blumenberg, in seguito alla pubblicazione, nel 1966, di *Die Legitimität der Neuzeit*. Al riguardo, si veda: K. Löwith, *Recensione del libro di Hans Blumenberg “Die Legitimität der Neuzeit”*, in «aut aut», 222 (1987), pp. 60-66. Nello stesso numero della rivista compaiono altri due significativi contributi sul tema: H. Blumenberg, *Il progresso svelato come fatalità*, in *ivi*, pp. 51-59; G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in *ivi*, pp. 67-70. Tra i lavori più recenti: E. Gordon, *Secularization, Genealogy and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, in «Journal of the History of Ideas», 80, 1 (2019), pp. 147-170.

¹⁴ Ne resta un resoconto in: K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., pp. 85-88. Sulla critica politico-filosofico-esistenziale che in questi anni Löwith muove a Heidegger, sia consentito il rinvio ad A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, pp. 99-198.

rubricata alla stregua di un cedimento *occasionale* dell'“uomo Heidegger”, non all'altezza del pensatore. O meglio: proprio il carattere occasionalistico (Schmitt *docet*)¹⁵ di quella virata ne confermava vieppiù l'intima vocazione nichilistica e la conseguente, paradossale “dignità filosofica”. Con le sue parole: «l'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger non investe la sostanza della sua dottrina dell'Essere e tuttavia non è nemmeno una semplice appendice del tutto casuale»¹⁶. Agli occhi di Löwith, nelle pieghe di quell'opportunismo si celava una *Fragwürdigkeit* che sarebbe stato colpevole ignorare. Si trattava dell'inevitabile travaso dell'ontologia esistenziale heideggeriana nell'orizzonte dell'effettualità. La sua onto-storicità restituiva, filosoficamente stilizzate, le peripezie di un *Dasein* – individuale o *völkisch*, a seconda delle occasioni – risoluto (*entschlossen*) a tutto, alla caccia disperata di un appello storico-destinale (il *Geschehen*, o persino l'*Ereignis*, della *Geschichte*) per il quale decidersi, al quale votarsi a partire dalla preliminare piena assunzione (*Eigentlichkeit*) della propria mancanza di fondamento (*Abgrund*). Dall'accettazione definitiva di essere un «progetto gettato», ossia «il nullo fondamento della propria nullità»¹⁷. Questa movenza interna al dispositivo filosofico di Heidegger si ergeva a simbolo di un'Europa già tramontata, il cui ultimo, tragico atto veniva inscenato nella forma di un'autodissoluzione. Nell'interpretazione löwithiana, lo si accennava in apertura, la cifra della crisi dello spirito europeo, il suo esito nichilistico e autodistruttivo, si sostanzia nell'eclissi della differenza cosmologica tra mondo e mondo umano. Nell'inesorabile consunzione delle ragioni della natura, a vantaggio di quelle della storia. Nella soppressione della dimensione della *sempiternitas*, a vantaggio della fatticità. Nella dittatura del presente, in quanto attimo della decisione.

¹⁵ Nel 1935, sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala, Löwith aveva pubblicato un denso saggio sul pensiero di Schmitt. Saggio rivisto e ampliato nel 1960. Di entrambe le versioni esiste una traduzione italiana. Nell'ordine: H. Fiala, *Il “Concetto della politica di Carlo Schmitt” e il problema della decisione*, in «Nuovi studi di economia, diritto e politica», VIII (1935), pp. 58-83; K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, tr. it. A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 111-162. Su Löwith e Schmitt si veda: G. Fazio, *L'occasionalismo della decisione sovrana e i diritti imprescrittibili dell'uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, in Id., F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 155-170.

¹⁶ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 62.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 365.

Il nichilismo europeo si compone di due parti, ciascuna divisa in tre capitoli, più una *Postfazione per il lettore giapponese*. Nella sua pregevole prefazione alla traduzione italiana, datata 1999 ma pressoché immune dalle offese del tempo, Carlo Galli individua l'elemento centrale dell'operazione löwithiana nella «convinzione che la storia politica si spiega con la storia dello spirito e che la più grave crisi politica del secolo è anche una crisi di rango metafisico»¹⁸. In questo quadro complessivo, a Hegel spetterebbe il compito di portare a compimento il mondo cristiano-borghese, similmente a quanto fatto da Proclo con il pensiero classico. La «conciliata ragione hegeliana», ancora Galli, «è per Löwith il contrario del nichilismo», dal momento che la «conciliazione dello Spirito con il reale [...] trabocca dal proprio calice spumeggiante su tutta la storia»¹⁹. Ciò premesso, il radicalismo critico dei giovani hegeliani, la loro pretesa di “mettere sui piedi” la filosofia di Hegel, «era destinata a liberare il nichilismo implicito nella non nichilistica filosofia hegeliana»²⁰. Di qui la tesi ermeneutica forte veicolata dalle pagine löwithiane ovvero l'idea che l'eccesso di pienezza, fino alla saturazione, dello spirito in Hegel, contenesse già in sé, *in nuce*, «il vuoto della decisione heideggeriana»²¹.

Adeguatamente letta e contestualizzata, la conciliazione hegeliana risulterebbe quindi prodromica alla rottura/deflagrazione nichilistica, nella misura in cui essa accade al prezzo di una rimozione definitiva: quella della natura. Il dispositivo filosofico costruito dall'idealismo assoluto sembra legittimare la dimensione naturale, in realtà soltanto per sacrificarla sull'altare della coerenza complessiva del sistema – all'insegna del dogma per cui «il vero è l'intero» – come momento dell'autoestraniazione dell'idea. Un momento in seguito appropriato, “autenticato” da quello definitivamente sintetico della filosofia dello spirito. Lo spirito totalizzato in forma storica custodisce in sé – nella propria *Aufhebung* – anche la natura, ma in tal modo la nientifica come tale (in sé) nello stesso momento in cui sembra riscattarla. *Welt* (mondo-natura) sì, ma solo in quanto anticamera di una compiuta *Menschenwelt* (spirito autocosciente) sotto forma di *Weltgeschichte*. È pertanto qui, nel laboratorio filosofico approntato da Hegel, che si compie quella

¹⁸ C. Galli, *Prefazione* a K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. VII-XXVII: IX.

¹⁹ Ivi, pp. X-XI.

²⁰ Ivi, p. XI.

²¹ Ivi, p. XXIV.

«*Ent-weltlichung der Welt*»²² – una de-mondificazione del mondo, ben più radicale della weberiana *Ent-zauberung* – che per Löwith rappresenta la reale posta in gioco della *Neuzeit*. È questo il vero lascito hegeliano, questa la sua eredità storica e filosofica. A lui va messa in conto la definitiva eclissi della differenza cosmologica, con la coscienza e l'esistenza storica che si ergono a nuovo assoluto. Il vero volto del pan-logismo è il *pan-antropismo*.

Proprio una tale eredità rappresenta la preconditione in grado di accomunare, al netto della loro epidermica inconciliabilità, i percorsi di Marx e Kierkegaard, che nella lettura di Löwith – ulteriore audacia sul piano ermeneutico – valgono come gli esiti speculari, opposti ma complementari, della vicenda hegeliana. Con Marx e Kierkegaard la «realtà scissa non più mediabile esplose in ogni direzione». È attraverso di loro che la filosofia «si consegna alla prassi che la nega» ed è con loro che la conciliazione fra spirito e storia diventa «una relazione pericolosa che sortirà nella distruzione dello Spirito nella prassi»²³. Ciò significa che il nichilismo equivale sì alla «distruzione della ragione», che nella sua essenza si rivela però un'autodistruzione e autoconsunzione. Un autofagocitarsi dello spirito, assolutizzatosi *sub specie historica*. La (auto)distruzione della ragione è invero un *cupio dissolvi*. Parafrasata in gergo lukacsiano, la tesi di Löwith suonerebbe: *l'irrazionalismo nietzscheano (e heideggeriano) si dimostra l'esito più coerente, addirittura l'unico possibile, del panlogismo hegeliano*. Un esito nel quale si troverebbe implicato, suo malgrado, lo stesso Marx.

È nel nichilismo, come nichilismo, che matura il lascito di Hegel. Nichilismo che, a sua volta, si realizza compiutamente solo in forma di decisionismo. Vale a dire: *da Hegel a Nietzsche e da Nietzsche a Heidegger*. In effetti, se Löwith può essere considerato un figlio del secolo (un «buon europeo», di quella Europa crepuscolare), allora di quel secolo Heidegger incarna il figlio prediletto: non solo il *Denker* ma anche il *Mensch* della *dürftige Zeit*²⁴. Come visto, lo sventurato tentativo heideggeriano di implementare politicamente la propria ontologia fondamentale, la “messa a terra” della *Seinsfrage*, diventa per Löwith una preziosa

²² K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 12.

²³ C. Galli, *Prefazione*, cit., p. XII.

²⁴ *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* è il titolo della raccolta di saggi löwithiani dedicati a Heidegger, pubblicata nel 1953 (tr. it., *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974).

opportunità per rivelare ai propri lettori non europei – ma in fin dei conti anche a se stesso – il senso più profondo di quanto stava accadendo in Europa – all’Europa – e, di riflesso, nel/al mondo intero. Quella vicenda si faceva *exemplum* di un *redde rationem* lungo più di un secolo. Giusto in forza della sua premessa occasionalistica, risultava tutt’altro che occasionale il fatto che la Germania fosse finita fra le braccia di Hitler; nient’affatto casuale che nel progetto nazista il *Da-sein* tedesco avesse potuto scorgere il riscatto dalla propria gettatezza.

Quanto a una definizione operativa del concetto di “Europa”, non può stupire che Löwith opti per una di stampo spirituale. L’Europa non è determinata «né in senso geografico né in senso razziale», in quanto il nucleo della sua unità rimanda «a un comune modo di sentire, di volere e di pensare sviluppatosi nel corso della *storia* europea e a una determinata modalità di concepire e di dare forma a se stessi e al mondo»²⁵. Tuttavia, l’Europa del XIX secolo «non viveva più nella fede in una vera e propria missione; essa si limitò a diffondere ovunque le sue merci e la sua civilizzazione tecnico-scientifica»²⁶. Contro questa «Europa delle imprese capitalistiche e imperialistiche [...] nel secolo scorso si levò per la prima volta la critica dei popoli extraeuropei», col risultato che l’Occidente iniziò a vedersi riflesso e colpito «nei suoi fondamenti più riposti»²⁷ attraverso lo specchio offertole da Russia e Cina. La distruzione «dell’unità religiosa e morale dell’Occidente cristiano», continua Löwith, ha avuto inizio «con la Riforma tedesca, quella della sua tradizione politica con la Rivoluzione francese, la cui prosecuzione è la Rivoluzione russa». Si tratta, perciò, di eventi che «appartengono a un unico movimento storico»²⁸.

Dunque, dalla metà del XIX secolo le menti più lungimiranti cominciano a leggere in controtuce l’evoluzione della storia europea: non più «secondo lo schema del progresso, ma secondo quello della decadenza». Löwith battezza persino una data per questa inversione di rotta: il 1804/1805, l’anno della pubblicazione de *I tratti fondamentali dell’epoca presente* di Fichte. Ciò vuol dire che quanto «la prima guerra mondiale ha reso a tutti manifesto» – nelle pagine del saggio si indulgia particolarmente sulle riflessioni che Scheler dedica alla grande guerra – «i sapienti

²⁵ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 6-7.

²⁶ Ivi, p. 8.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 17.

europei lo avevano già visto profilarsi all'orizzonte un secolo prima²⁹. Il combinato disposto di progresso tecnico e mancanza di senso/pessimismo spirituale si impone come atmosfera dominante, finché Nietzsche non imprime al nichilismo, in quanto «logica della decadenza», «una svolta attiva sotto il cui segno ci troviamo tuttora». In realtà, «il risveglio tedesco, con cui si pensava di aver superato il nichilismo» si rivelò la «logica divenuta attiva della decadenza e della dissoluzione [...] una «rivoluzione del nichilismo», come l'ha definita Rauschning³⁰.

Venendo al ruolo specifico giocato dalla filosofia tedesca all'interno di questa congiuntura, come anticipato, Löwith vede in Hegel colui che ha portato a compimento «la storia dello Spirito vetero-europeo». Quanto realizzato da Proclo rispetto alla filosofia antica, ipotecendo il passaggio al Cristianesimo, Hegel lo avrebbe compiuto in riferimento al logos cristiano. Questa analogia nasconde però un significato più profondo, nel senso che «il compimento di Hegel della filosofia cristiana ha lo stesso significato che ha in Proclo: una «conciliazione della rovina»³¹. Se è questo il vero contenuto e il vero lascito dello hegelismo, allora in Marx e Kierkegaard vanno riconosciuti i suoi autentici eredi, avendo essi «interpretato in modo più radicale rispetto a tutti i giovani-hegeliani il compimento conchiuso in Hegel». Entrambi hanno opposto «alla sua *mediazione* una *decisione*»³², vale a dire che entrambi avevano riconosciuto nella conciliazione una conchiusione e avevano reagito di conseguenza. Ergo, «la critica marxiana del mondo borghese-capitalistico e quella kierkegaardiana del mondo borghese-cristiano si completano come le due facce di una stessa medaglia»³³.

Non diversamente, anche «gli altri successori radicali di Hegel [Stirner, Feuerbach, Bauer] hanno fatto della negazione della realtà esistente il principio del loro pensiero»³⁴. Questa negazione filosofica conduce direttamente a Nietzsche, il quale «capovolse il nichilismo romantico della debolezza in un nichilismo della forza»³⁵. In Nietzsche emerge una visione duplice e ambigua dell'Europa: «un

²⁹ Ivi, p. 30.

³⁰ Ivi, p. 31.

³¹ Ivi, p. 40.

³² Ivi, p. 42.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 45

³⁵ *Ibidem*.

mondo che tramonta e nello stesso tempo un mondo a venire»³⁶. La meta della grande politica e del nichilismo attivo sarebbe «il dominio spirituale e politico degli Europei sulla terra»³⁷, previa però la distruzione radicale di tutto quanto è valso finora. Su queste basi è possibile sostenere che le riflessioni nietzscheane abbiano preparato spiritualmente la via al Terzo *Reich*. D'altro canto, era stato lo stesso Nietzsche a intuire che il «livellamento democratico dell'Europa si sarebbe un giorno compiuto con una guida dittatoriale»³⁸.

L'erede finale di questo complessivo movimento di dissidio inconciliabile col proprio tempo sarebbe, va da sé, Heidegger. Per il ritratto del proprio maestro, Löwith attinge soprattutto a materiale inedito, talvolta privato, tra cui una significativa lettera del 13 settembre 1920, nella quale egli affermava: «io voglio ciò che io sento vivamente come “necessario” nell'attuale situazione di rivolgimento di fatto, senza stare a guardare poi se ne risulterà una “civiltà” o un più rapido declino»³⁹. L'influenza che Heidegger seppe esercitare su almeno una generazione di allievi

era dovuta alla sostanziale indeterminatezza e al carattere puramente appellativo delle sue intenzioni filosofiche, alla sua intensità e concentrazione spirituale sull'«unica cosa che occorre». Solo in seguito ci fu chiaro che quest'unica cosa in realtà non era niente, era pura risolutezza senza uno scopo preciso. Un giorno uno studente ne fece un'efficace parodia dicendo appunto “Sono deciso, ma non so a che cosa”⁴⁰.

E ancora:

Basterà solamente uscire dall'isolamento ancora semireligioso, e applicare questo esistere sempre proprio di ciascuno e la sua necessità alla propria “esistenza tedesca” e al suo destino storico, per trasferire l'energico girare a vuoto delle categorie dell'esistenza

³⁶ Ivi, p. 46.

³⁷ Ivi, p. 47.

³⁸ Ivi, p. 52.

³⁹ Ivi, p. 63. La lettera è riportata nel carteggio tra Heidegger e Löwith, pubblicato nel 2016 a cura di Alfred Denker (tr. it. M. Heidegger, K. Löwith, *Carteggio 1919-1973*, ed. it. a cura di G. Tidona, ETS, Pisa 2017, p. 61).

⁴⁰ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 65.

– «decidersi per se stessi», «di fronte al nulla insistere su se stessi» [...] – nel movimento generale dell'esistenza tedesca e passare quindi a distruggere sul terreno politico⁴¹.

Löwith rinviene una sostanziale prossimità tra la risolutezza heideggeriana e il decisionismo di Carl Schmitt. In entrambi i casi il principio risulta il medesimo: «la “fatticità”, ossia ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti»⁴².

Passati in rassegna gli “scritti politici” di Heidegger fra il 1933 e il 1936 (*L'autoaffermazione dell'università tedesca; Discorso su Schlageter; Appello rettorale agli studenti per il voto a Hitler; Perché rimaniamo in provincia?; Conferenza su Hölderlin*)⁴³, Löwith conclude questo ritratto sentenziando che egli «era e rimase un nazionalsocialista – un po' come lo era anche E. Jünger – ai margini e in una posizione di isolamento che però non è affatto sterile. Egli è nazionalsocialista già per quel radicalismo con cui fonda la libertà dell'esistenza propria di ciascuno ovvero dell'esistenza tedesca sulla rivelazione del nulla»⁴⁴.

3.

Dunque, ricapitolando, nella ricostruzione löwithiana il lascito autentico di Hegel – a sua volta punto di coagulo dell'interna modernità/*Neuzeit* – non va rinvenuto nella *Versöhnung* (conciliazione), bensì nella *Vollendung* (conclusione): una pienezza che sfocia in saturazione e alla quale, perciò, può seguire soltanto un *Bruch* (rottura) rivoluzionario, realizzatosi con Marx e Kierkegaard, e da ultimo una *Destruktion*. *Destruktion* interamente *volontaristica* prima (con Nietzsche) e *decisionistica* poi (con Heidegger e Schmitt). Nel momento in cui la *Destruktion* giunge a volere null'altro che se stessa, allorché si accetta come destino attraverso la risolutezza della nuda decisione, lì si rivela come nichilismo compiuto. A quel punto lo spirito fagocita se stesso nella caccia famelica (disperata) agli appelli

⁴¹ Ivi, p. 66.

⁴² Ivi, p. 67.

⁴³ In italiano questi testi sono raccolti in M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998.

⁴⁴ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 77.

ontostorici, nella rincorsa spasmodica agli stati di eccezione. Dal canto suo, il nazismo si propose esattamente come uno di questi appelli. Esattamente come l'occasione di cui lo *Zeitgeist* avvertiva l'assoluto bisogno.

Sia concessa, a questo proposito, una brevissima “suggerione integrativa” nella modalità di un semplice accenno. A nostro avviso, nella magistrale ricostruzione löwithiana manca il dovuto riconoscimento della figura di Schopenhauer, la cui importanza appare difficile sottostimare⁴⁵. In fin dei conti, la dissoluzione spirituale di cui si cerca di ricostruire la genesi potrebbe anche essere letta come un temerario e drammatico esperimento con la volontà, avviato proprio da Schopenhauer. Il passaggio decisivo di questo esperimento – quello che da Schopenhauer condurrà a Nietzsche e poi da Nietzsche a Heidegger – consiste nella scoperta che la volontà non necessita (non ha mai necessitato) di scopi per muovere se stessa. O meglio, che gli scopi altro non sono che i pretesti, le occasioni creati dalla volontà per alimentare se stessa e il proprio movimento auto-telico perché a-telico: *in-finito* e *s-finito*, senza fine e privo di finalità. Una volta *s-finita*, nel momento in cui smette di guardare nostalgicamente (pessimisticamente) alla propria infondatezza per sceglierla come tale, la volontà si trasforma in pura risolutezza; il *Wille zur Macht* si fa *Entschlossenheit*. Allorché la volontà decide di volere il proprio nullo fondamento, allorché il volente comprende che «preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere»⁴⁶, lì il nichilismo si realizza in pienezza. Di questo esperimento della volontà con se stessa Schopenhauer rimane l'autentico ispiratore.

Tornando al tema principale, in quegli stessi anni nei quali aveva già scritto, o stava per scrivere, di: Weber e Marx, Nietzsche e Kierkegaard, Schmitt, Heidegger (e Rosenzweig), Löwith aveva anche cominciato a focalizzare possibili alternative a quella deriva autodistruttiva che andava denunciando. Ad esempio, nel malismo burckhardtiano, improntato a scepso e atarassia (del 1936 è l'importante monografia dedicata allo storico di Basilea)⁴⁷, aveva scorto un possibile

⁴⁵ Nelle pagine de *Il nichilismo europeo*, il nome di Schopenhauer non compare neppure una volta. Numericamente abbastanza presente, ma senza nessun ruolo di rilievo, in *Da Hegel a Nietzsche*.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2010, p. 89.

⁴⁷ K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 1991.

argine etico contro la metamorfosi della distruzione nichilistica in *cupio dissolvi*. Gli anni successivi lo avrebbero persuaso definitivamente che la sola possibilità di uscire da quella *impasse* epocale passasse per la via ostica «tra Dio e nulla»⁴⁸, anzitutto nella forma di una radicale «critica dell'esistenza [e della coscienza] storica» funzionale a una *riabilitazione della differenza cosmologica*. Una riabilitazione “tenue”, conseguita attraverso la riconquista del mondo-natura in chiave patica, come *Weltstimmung*. Come il riconoscimento/avvertimento di ciò che “semplicemente” si sottrae a qualsiasi possibile riduzione antropica, vale a dire: storica, spirituale, tecnica... Il mondo-natura (ri)esperito quale «divina ed eterna totalità di ciò che per natura esiste e rimane così com'è, *id quod substat*»⁴⁹ si propone a mo' di antidoto per vertebrare la storia nelle sue ambizioni totalizzanti, per contrastare l'acomismo moderno (pan-logismo, pan-antropismo) che nella crisi della provincia europea celebrava il proprio trionfo.

Del suo “naturalismo”, accusato spesso di *voler* riproporre nostalgicamente – e quindi sterilmente – un orizzonte pre-cristiano ormai irrecuperabile, Löwith dirà nel 1968: «Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo»⁵⁰. Il naturalismo dell'ultimo Löwith – più opportunamente, a nostro avviso, la sua «*antropologia cosmocentrica*», il suo «umanismo cosmologico»⁵¹ – punta a elevare la *Menschenfrage* al rango di *Sache des Denkens*, alla stessa dignità filosofica della *Seinsfrage* heideggeriana. Come proponeva il Kant della *Logica*, la domanda filosofica ultima è quella che l'essere umano pone a se stesso su se stesso. Secondo Löwith, a quella domanda e a quel rovello è possibile “rispondere” soltanto assumendo la costitutiva *eccentri-*

⁴⁸ Cfr. O. Franceschelli, Karl Löwith. *Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008.

⁴⁹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 9.

⁵⁰ Id., *Una lettera di Karl Löwith*, in «Il Pensiero», 13 (1968), pp. 294-295: 294. Si tratta di una replica alle osservazioni critiche contenute in una recensione di Annagrazia Papone alla prima edizione di *Dio, Uomo e mondo*.

⁵¹ Cfr. G. Tidona, *Dalla Lichtung alla Umgebung. L'umanismo cosmologico di Karl Löwith*, in A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), *La questione dell'umanismo oggi*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 55-72. Sulla reinterpretazione del naturalismo löwithiano come antropologia cosmocentrica, sia concesso il rinvio ad A. Cera, *Tra differenza cosmologica e neoambientalismo. Sulla possibilità di una antropologia filosofica oggi*, Giannini, Napoli 2013, pp. 83-93.

cità – per dirla con Plessner – di quell'ente che noi stessi siamo, il fatto che esso possiede il proprio baricentro in qualcosa di cui è sì parte integrante, persino immanente, ma che al tempo stesso inesorabilmente lo trascende. Parafrasando lo Scheler fondatore dell'antropologia filosofica, «la posizione dell'uomo è nel cosmo»⁵².

La nostra connaturata tensione cosmologica, la nostra capacità di sentire quell'alterità/differenza – o meglio, la differenza in quanto epifania di una tale alterità – è insieme la sola (non) risposta alla *Menschenfrage* e un valore non negoziabile da salvaguardare a ogni costo e in qualsiasi contesto. In quella capacità si radica l'unico possibile contromovimento al cospetto della crisi europea che fu e forse anche di quella: globale, planetaria, ecologica... oggi in atto.

⁵² Sul rapporto tra Löwith e la tradizione dell'antropologia filosofica, cfr. *ivi*, pp. 81-146; G. Fagniez, *Le contribution de Karl Löwith à l'anthropologie*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23 (2015), pp. 98-115.

Indice

<i>Prefazione</i> delle curatrici	7
I. LE PAROLE DELLA CRISI	13
Paola Cattani, <i>Paul Valéry pensatore della crisi</i>	15
Agostino Cera, <i>Da Hegel a Nietzsche, da Nietzsche a Heidegger. La crisi della provincia europea nella lettura di Karl Löwith</i>	31
Anna Donise, <i>Husserl tra nazionalismo e umanesimo eurocentrico</i>	47
Federica Pitillo, <i>La crisi dell'Europa nelle riflessioni di Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero</i>	67
Martin G. Weiss, <i>La crisi dell'uomo senza qualità. Robert Musil, la storia e l'esistenza</i>	81
II. MALATTIE E CURE	91
Stefania Achella, «... <i>Che l'essere umano si ricordi di sé stesso</i> ». <i>Karl Jaspers e la crisi</i>	93
Chiara Cappiello, « <i>Acheronta movebo</i> ». <i>Freud e l'Europa tra nevrosi e cura</i>	111
Gianluca Garelli, <i>Tragedia e conflitto della cultura. Intorno a due saggi di Simmel</i>	129
Danilo Manca, <i>La natura del «buon europeo». Ethos greco o radici mediterranee?</i>	145
Anna Pia Ruoppo, <i>Superare la crisi tornando alle origini. Heidegger e il fallito tentativo di salvezza dell'Europa (1935-1946)</i>	163
Marco Russo, « <i>You must give the devil his due</i> ». <i>La lettura plessneriana della secolarizzazione</i>	177
III. NARRAZIONI DELLA CRISI	199
Giuseppe Cantillo, <i>L'idea di Europa e la scelta della democrazia: Troeltsch nei primi anni di Weimar</i>	201

Cecilia Castellani, <i>Genesi della Storia d'Europa di Benedetto Croce. Con osservazioni sulla prima circolazione dell'opera</i>	217
Domenico Conte, <i>Thomas Mann e l'Europa</i>	247
Alfredo Galdi, «Notte da tregenda». <i>Friedrich Meinecke e la catastrofe Europea (1917-1930)</i>	271
Rosalia Peluso, <i>Paul Hazard: «la crisi della coscienza europea» e l'idealismo italiano</i>	289
Renata Viti Cavaliere, <i>Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà</i>	309
IV. AZIONI E REAZIONI	325
Sabrina Cardone, <i>Per l'avvento del Kinderland: la prassi comunitaria di Georges Bataille tra mito e politica</i>	327
Fabrizio Carlino, <i>In «difesa della cultura» e dell'autonomia: note sulla funzione dell'intellettuale nella crisi dello spazio pubblico europeo</i>	355
Federico Di Blasio, Margherita Piccichè, <i>Tra violenza e libertà. Per un'iconologia politica della rivoluzione passiva fascista</i>	369
Salvatore Tinè, <i>La «disintegrazione dello stato» nella crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30. Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci</i>	387
Tommaso Visone, <i>Un «programa para mañana». L'idea d'Europa nella riflessione di José Ortega y Gasset tra le due guerre mondiali (1922-1938)</i>	405
APPENDICE	427
Abstract	429
Autori/Authors	437