

Recensione

G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*

Mimesis 2015

Mariaenrica Giannuzzi

Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità (Mimesis, Milano-Udine, 2015) di Giorgio Fazio ripercorre la biografia intellettuale di Karl Löwith, lì dove l'asse biografico non è che un puntello per aggregare il dibattito filosofico di Weimar, e del Dopoguerra tedesco, intorno a temi e progetti fondamentali. Ed è conveniente che Fazio possa elencarne i principali per vedere poi quale sia stato il posto di un Löwith soldato, di un Löwith prima esistenzialista e poi *Naturphilosoph*, nel panorama singolarmente cupo dello scorso secolo. Il libro si divide in tre fasi, che potrebbero considerarsi la gioventù, la maturità e la vecchiaia del filosofo monacense. La prima parte è intitolata Antropologia e modernità, dove s'indaga la posizione scettica di Löwith rispetto alle spinte mitiche o cripto-protestanti di un Klages o di Martin Heidegger durante gli anni di formazione, che includono anche un interesse per la critica marxiana del mondo e dell'esistenza borghese con Max Weber e Karl Jaspers. Di questo periodo, o poco precedente, è lo scritto (in genere non menzionato negli studi sul pensiero filosofico) *Fiala. Storia di una tentazione*, storia, in pratica, del progetto di uccidersi, che fa il paio con la famosa dissertazione di Löwith *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, naturalmente analizzata qui a fondo, con maestria e dovizia di genealogie. Ma il momento forse più famoso del pensiero Löwithiano è quell'andirivieni tra una storia 'giacobina' della filosofia (*Da Hegel a Nietzsche*) che non risparmia colpi a nessun conservatorismo sciovinista della sua generazione, e l'altro asse, la filosofia della storia. La seconda parte del libro è, infatti, chiamata *Il tempo della secolarizzazione*, dove questo tempo è diviso nel trittico *Gli anni della decisione; Da Hegel a Nietzsche; Significato e fine della storia*. Sono gli anni più difficili per pensare un'etica di tendenza socialista – Fazio dice 'scettica' – sul tema della decisione, considerate le forti spinte fasciste dietro questo tema principe della costituzione schmittiana e del putsch hitleriano.

Mentre ha corso la sussunzione nazionalista dell'operaio-massa e il disfacimento di ogni orizzonte storico-letterario, ma anche di organizzazione sociale, legati al progetto umanista di *Bildung*, la löwithiana storia della filosofia analizza e dissolve la nuova temperie fatta di cicli vitalisti di ascesa e caduta, quando non regna l'impolitico. È questo il seme della critica soprattutto al post-hegelismo cantore dello Stato. Il seme statalista rimane un peccato originale della filosofia tedesca rivoluzionaria da Hegel a Nietzsche. Soprattutto una rivoluzione verso il secolarismo democratico che rimane, con il Marx dell'*Ideologia tedesca*, solo nel regno delle idee teologiche e soprattutto lontana dall'attenzione alle forme naturali, che Goethe avrebbe, per un attimo, indicato con successo. L'uomo tedesco non ha trovato, e non può trovare, in virtù della propria tradizione, una sintesi spirituale tra individuo e società, se non tramite una *Weltgeschichte* che sfocia nel militarismo, cioè «nello spirito della storia» e non nel «campo della natura» (cfr. *Il tempo della secolarizzazione*, p. 170-171).

Meaning in History. Theological Implications of the Philosophy of History esce negli Stati Uniti nel 1949 e solo nel '53 viene tradotta in tedesco con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Il testo è scritto, dopo Roma, tra il Giappone – singolare luogo d'esilio vista poi l'alleanza con il Reich – e Chicago. «Nuovi stimoli per impostare una risposta alla questione di come fuoriuscire dalle logiche della secolarizzazione e salvare, nel tempo del disincanto, un metro di misura di ciò che è universalmente e naturalmente umano, Löwith li troverà fuori dall'Europa» (Ivi, p. 172). Secolarizzazione è qui, prima di tutto, il particolare processo di *sacralizzazione* della storia che ha segnato la modernità occidentale, e che ha un inizio lontano, quando si afferma il principio escatologico cristiano che reclama il compimento di ogni storia della salvezza. Il paradosso dell'intera vicenda occidentale è che l'emancipazione è conquista, il farsi uomo di Dio adorazione del vissuto collettivo (di un certo tipo di uomo), e la Storia Universale rovina dell'*orbis terrarum*. Tutto in base al compimento, all'idea di «rifare il mondo a immagine dell'uomo». (Ivi, p. 175). Il progetto occidentale di emancipazione universale è quanto di più diverso dall'ethos giapponese, di cui Löwith fa esperienza, e legge come forma di vita pagana, dove gli accadimenti sia storici che naturali «non hanno alcun significato trascendente», senso morale, né peso esistenziale; sono eventi in cui ci s'imbatte, «senza venir esaltati con il pathos di un destino autodeciso» (Ivi, p. 176). Questa parte del libro di Fazio apre uno squarcio sia sulla vita in esilio, che sulla svolta naturalistica di Löwith, includendo anche materiali dal carteggio con Voegelin, sempre curato da Fazio in italiano per Micromega nel 2010. Come scrive Fazio, le circostanze che ispirano il lavoro di Löwith sul sacro occidentale (mito del progresso e dominio sulla natura) sono, da una parte, lo studio dei testi pagani e pre-cristiani sul tempo ciclico, d'altra parte, la critica al “*bigger and better*” – compromesso americano «tra puritanismo e incessante lavoro per il guadagno» (Ivi, p. 177).

Queste ispirazioni particolari non impediscono a Löwith, in questa ricostruzione, di allargare la prospettiva fino a riconoscere un messianesimo secolare delle potenze occidentali, connesso alla «coscienza di essere predestinati

da Dio a svolgere un compito particolare di significato universale» e che in genere ha effetti incontrollabili perché la storia è equilibrio precario tra caso e necessità, e per niente aderisce a un piano univoco. Per cui, la critica che Blumenberg aveva rivolto a Löwith (e cioè di continuare a ridurre l'occidente a una totalità storica, unidirezionale e appunto, ancora teologica, di caduta costante del teologico nel mondano, a cui dovrebbe contrapporsi un tempo naturale e ciclico, vd. 'dibattito sulla secolarizzazione') questa critica per Fazio diventa superflua: l'intento di *Significato e fine della storia* è chiaro, si tratta di far vedere l'esito di una genealogia distruttiva, in forme, magari, anche volenterose di "azione storica" libera o laica. Il principio di derivazione (secolarizzazione) non è una determinazione causale (eventi sul piano empirico). Insomma, non c'è soluzione definitiva ai problemi. Né definitiva, né – o forse, solo in modestissima parte – volontaria.

La terza parte del libro è Il mondo della natura e la misura dell'uomo. Questa è la parte dedicata al maturo progetto löwithiano di una critica dell'ideologia storica. Si assume qui la polarizzazione della guerra fredda tra est e ovest come l'occasione di un confronto tra due modelli storici, in fondo non troppo diversi (in cui la storia è ancora ideologicamente 'senso'): il marxismo e la filosofia di Heidegger «corrispettivo borghese dell'escatologismo d'ispirazione marxista» (Ivi, p. 199). È di questo periodo, 1953, il testo durissimo e straordinariamente lucido *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit (Saggi su Heidegger)* dove l'esistenzialismo del Maestro, e il suo tema hölderliniano, è letto alla luce di un'attesa religiosa della Seconda Venuta. La riconferma heideggeriana dell'ossessione per il compimento individuale nella Storia, anche se Storia rimessa a un destino di dominio della tecnica, è per Löwith ancora più grave visto che qui l'essere finisce per conferire un privilegio alla coscienza escatologica dell'occidente. Insomma, scomodare di nuovo l'essere per validare una missione universale e piccolo-borghese. Ma Löwith ritorna pure sulla profezia della contraddizione tra rapporti e forze di produzione in *Marxismo e storia* (1958), che non può esaurire tutte le determinazioni di un intero processo storico grazie solo a fattori 'oggettivi' come l'economia. D'altra parte, però, come intellettuale marxista, non si può non «prendere partito» per uno stato comunista. Il marxismo, cioè, ha preso una forma «storico-universale» che è nella realtà e va assunta come tale. *Ab origine* la filosofia di Marx richiede un 'tradimento dei chierici' (cfr. pp. 204-205). Altro contributo di Fazio alla storiografia filosofica è chiarire il punto di volta tra l'approdo al tempo ciclico di *Significato e fine della storia* e il naturalismo di *Dio, uomo e mondo* (1967). E questa chiave di volta è una riflessione sulla *genesis* dell'era atomica (il progresso divenuto fatalità) nella scienza moderna. Se il mondo oggi si dà senza i gradi e le sfere dell'essere che potevano caratterizzare la cosmologia greca, ci dice Fazio con Jean-Claude Monod, il richiamo di Löwith al «posto dell'uomo nell'universo» ha il senso di un richiamo all'esperienza pre-scientifica del mondo. Un «ordine della natura» è in effetti possibile solo nella completa riduzione dell'universo a un'immagine definita e strutturata per formule, che niente ha a che vedere con il cosmo. Tant'è che forse, proprio nell'era atomica qualcosa come la natura per la prima volta diventa possibile. Anche se questo accadrebbe in una strettoia

di scale variabili tra la concezione greca della *physis* e la creazione – gemente e sofferente – della *Lettera ai Romani*, e infine, un pacato confronto con l'antropologia filosofica di Plessner dove all'uomo sono naturali l'artificio e una «mediata immediatezza».