

# L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del “solipsismo idealistico” al recupero della dimensione relazionale

ANGELO MICHELE MAZZA\*

**Abstract:** The article proposes a descriptive reading about subjectivity in Karl Löwith, from his first work (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928) to the last naturalistic essays. The starting point is the criticism of the metaphysical and idealistic subjectivism in order to reconstruct an authentic idea of the subject as “relationship”, i.e. an ontological union of "I - you - history - nature". We also focus on the points of tangency between the thought of Nishida Kitarō and Löwith's philosophy of relationship.

**Keywords:** philosophical anthropology, philosophy of relationship, individual, intersubjectivity, Nishida Kitarō, Karl Löwith, naturalism, subjectivity.

## 1. Introduzione

Nel riassumere il proprio *curriculum* filosofico, Karl Löwith (1897-1973), al pari di Nietzsche in *Ecce Homo*<sup>1</sup>, ne indica la circolarità. Punto d'origine e di ritorno è la tesi d'abilitazione alla libera docenza: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, del 1928. L'opera s'inserisce nel dibattito sorto, alla fine degli anni '20, in merito alla “svolta idealistica” husserliana, presentando, già in embrione, i temi che accompagneranno e incrementeranno l'intera speculazione del filosofo. Muovendo dal rapporto “io-tu-mondo”, Löwith critica il “solipsismo idealistico” e il “trascendentalismo moderno”, offrendo allo stesso tempo una nuova via d'indagine. Tale via ha come punto di partenza e bussola la riflessione sui *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, opera che, come vedremo, sarà utilizzata da Löwith anche come correttivo alla fenomenologia di Heidegger. In secondo luogo, passando per Dilthey, Wilhelm von Humboldt e Pirandello, Löwith propone una visione antropologica centrata sull'idea di comunità ovvero sul ruolo fondamentale che nella costituzione stessa dell'identità personale ha la società, definita come *Mitwelt*.

Nel presente studio si cercheranno di esporre gli sviluppi e le articolazioni della critica löwithiana al soggettivismo, ripercorrendo le varie figure diadiche disseminate nelle diverse opere, a partire dalla tesi di abilitazione, sino alle opere della maturità segnate dal naturalismo. Quest'ultimo

---

\* Dottorando di ricerca in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

<sup>1</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Curriculum Vitae*, in IDEM, *La mia vita in Germania*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 203; F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, p. 253.

aspetto lo spingerà a precisare, nella ripubblicazione, del 1962, de *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, che se dovesse riconsiderare il tema, lo farebbe proprio a partire «nell'ambito di una più ampia connessione con la questione tra uomo e mondo-ambiente»<sup>2</sup>. Si cercherà, successivamente, di far emergere i punti di tangenza e divergenza fra lo scritto del '28 e l'opera che nello stesso anno pubblicherà, in Giappone, Nishida Kitarō (*La determinazione autocosciente del nulla*, nella quale è presente il saggio *Io e tu*), col quale Löwith intrattiene, sin dal '36, un fecondo dialogo.

## 2. *L'individuo nel ruolo del co-uomo: da Feuerbach a Stirner*

Gli anni universitari a Friburgo ed in particolar modo le lezioni di Heidegger, consentono a Löwith di accedere nel vivo del dibattito sorto, all'interno del movimento fenomenologico, all'indomani della "svolta idealistica" di Husserl. Dalla critica portata avanti da tale movimento alla ontologia e alla metafisica tradizionale, il giovane studente trae gli strumenti per poter riformulare quello che Feuerbach considera l'origine della filosofia: "l'uomo" in quanto tale, che precede ogni "io" idealistico-cartesiano<sup>3</sup>. È proprio a partire da un'attenta analisi della posizione di Feuerbach che Löwith – nell'opera *L'individuo nel ruolo del co-uomo* – attuerà progressivamente l'emancipazione del soggetto dalla soggettività trascendentale di matrice cartesiana.

Prima di procedere spiegando come venga declinata tale emancipazione, è da precisare che l'interlocutore della tesi è Martin Heidegger, in quanto il nostro filosofo si confronta con *Essere e tempo*, pubblicato l'anno precedente alla abilitazione. La necessità di un tale confronto fu il motivo del ritardo con cui concluse la stesura della tesi, la quale avrebbe dovuto già ultimarsi nel '27 ed è testimoniata dallo stesso Löwith, in una lettera a Heidegger, del 1 maggio 1927, in risposta all'invio di una copia di *Sein und Zeit*: «L'autentico motivo per cui porto a termine due anni più tardi di quanto avessi inizialmente previsto [l'opera *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*] risiede nel fatto che avevo bisogno di questo tempo per potermi confrontare con *Essere e tempo*, e senza un tale confronto il lavoro non avrebbe avuto per me alcun senso; ero già troppo grande per un lavoro fenomenologico del tutto privo di pretese, da studente»<sup>4</sup>. L'intero impianto de *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, più che essere un corroboramento delle dottrine del maestro, ha la pretesa di fungere da correttivo antropologico alla

---

<sup>2</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell'esistenza storica*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-360.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di Agostino Cera, Guida, Napoli 2007, p. 72

<sup>4</sup> Lettera a Martin Heidegger del 1/5/1927, cit. in E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p.46.

ermeneutica della affettività heideggeriana<sup>5</sup>, ripensando le categorie di *Essere e tempo* a partire da Feuerbach e risalendo al *Dasein* kantiano.

Il soggetto proposto da Heidegger, in *Essere e Tempo*, è, secondo l'allievo, un soggetto che realizza la propria autenticità ritirandosi o facendo *epochè* dal mondo del "si", trascendendosi e oltrepassandosi per pervenire a quell'ente che esso è, rientrando in sé stesso. Soprattutto la decisione anticipatrice della morte cerca di sottrarre l'uomo dal mondo del "si" (*man*), in quanto non "si muore", ma "io muoio" fondando, in tal guisa, un "solipsismo esistenziale". Tale prospettiva non sembra discostarsi dalla filosofia moderna che, secolarizzando le forme del soggetto della teologia giudaico-cristiana, inchioda "l'io" al ruolo di soggetto solipsistico, riproponendo l'asserto cartesiano de "*Je pense, Je suis*".

Certo non si può prescindere dal fatto che la filosofia e ogni produzione del pensiero non partono da un soggetto, ma quello che cerca di compiere Löwith è una riproposizione di questa particella principale. Come riformulare questo "io" punto ontologico e assoluto? A partire dalla critica di Feuerbach all'essere in quanto assoluto hegeliano. Al principio d'ogni pensiero non vi è difatti l'astratto universale ma un ente finito e particolare, detto "uomo" che sin dal suo essere al mondo si ritrova in relazione con un tu. Pertanto *Dasein* è l'esserci umano dipendente in se stesso dall'«esserci di un mondo o di un tu» fuori di lui<sup>6</sup>. Difatti, un pensiero che non si esterna per ricercare una comprova o per giustificarsi, finisce per essere puro sogno, un puro pensiero privato avrebbe detto Kant. La forma perfetta di pensiero ad avviso di Feuerbach è il «il sapere più sensibile [...] il pensiero che si rettifica mediante l'intuizione sensibile è pensiero reale, oggettivo»<sup>7</sup>. Attraverso l'esercizio del pensiero, l'uomo si rende conto della sua essenza ovvero l'essere basato su altri esserci. Primo e ultimo principio della filosofia e della universalità sarà allora l'unione di "io" con il "tu" "dell'uomo con l'uomo". Tale mediazione avviene attraverso il linguaggio e si esplica nel rapporto d'amore. È l'amore dell'altro che ti dice ciò che tu sei<sup>8</sup>. Ma in che modo tale rapporto si declini diventa problematico in Feuerbach, pertanto Löwith, cercherà nella tesi del '28, di colmare le problematiche aperte dalla relazione io-tu, attraverso il metodo fenomenologico, passando tra Dilthey, Humboldt e infine Kant.

In *prima facie*, Löwith cerca di determinare in maniera più compiuta il concetto di "esserci". Questo non è solo il darsi dell'io e il tu come persona, ma anche il darsi della relazione nel qui e nell'ora, in una spazialità e pertanto in un "essere-nel-mondo". Una siffatta prospettiva è connaturata

---

<sup>5</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, tr. it. da C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974, p. XVI: «Male è ripagato il maestro di cui si rimane sempre soltanto scolari. E perché non volete strappare le foglie della mia corona? Voi mi venerate: ma che accadrebbe, se un giorno la vostra venerazione si perdesse?».

<sup>6</sup> IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p.77.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, p. 78; «i tuoi pensieri sono veri solo se superano la prova dell'obiettività, quando anche l'altro oltre te li riconosce» (IDEM, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 111).

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

nell'uomo, il quale è sia natura che spirito, ed è a partire da ciò che distinguiamo una doppia relazione col mondo: una originaria, legata alla natura biologica dell'uomo, e l'altra posteriore e mediata, cioè la natura morale del *Mitwelt*. Ne *L'individuo nel ruolo del co-uomo* Löwith si occupa, come già desunto dalla nota alla ripubblicazione dell'opera nel 1962, della relazione col "mondo umano", mentre della relazione col mondo ambiente, si occuperà negli scritti della maturità, nonostante vi sia un interesse, in embrione, riguardo al tema già nel '28.

L'uomo instaura una relazione col mondo-del-con, di tipo oggettuale, forgiandolo a seconda del suo rapportarsi nella società col "tu". Esempio ne sono le città costruite in funzione delle relazioni politico-sociali ivi giocate. Nel processo di auto-comprensione e di comprensione dell'altro, l'uomo ordina gli oggetti del mondo, gli utensili heideggeriani, in relazione ai propri rapporti di vita. Tale ermeneutica non può allora che muoversi in un mondo dell'azione, o in una vita pratica o morale, in quanto come sostiene Goethe nel *Tasso*, «l'uomo si conosce solo nell'uomo, solo/ La vita insegna ad ognuno, che cosa egli sia (*Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur / Das Leben lehret jedem, was er sei*)»<sup>9</sup>. Wilhelm Dilthey nella *Dottrina delle scienze dello spirito* utilizzerà il termine "vita" (*Leben*) come sinonimo di "mondo umano", nel quale si manifestano le interazioni dei nostri stati d'animo, «la vita stessa è una connessione che avvolge il genere umano»<sup>10</sup>. Dalla comprensione della connessione, si può risalire alla ricostruzione della propria soggettività. Per chiarire come ciò avvenga, Löwith ricorre a Luigi Pirandello, nelle cui opere i personaggi, come nella realtà, non conoscono se stessi autenticamente, in quanto non si è né per noi stessi né per gli altri maschere nude. Nella vita reale ognuno di noi recita un "ruolo", che ne determina la forma della maschera, la quale asconde il proprio sé reale. Tale ricostruzione del sé è dimostrata in maniera esemplare nell'undicesima *pièce* di *Maschere nude*, *Così è se vi pare*, in cui Pirandello presta la voce a Laudisi, il quale cerca di ricostruire la identità della Signora Ponza, stando nel mezzo dei tre personaggi. La signora Frola afferma che sua figlia è la moglie del signor Ponza, il quale non le permette di vederla mentre il signor Ponza afferma che la figlia della signora Frola è morta e che la donna in questione è in realtà la sua seconda moglie. Chi dei due ha ragione? Sembrerebbe che a risolvere l'enigma possa essere solo la diretta interessata, la moglie di Ponza, la quale però dichiara di essere sia la figlia della signora Frola che la seconda moglie del signor Ponza. Di per sé non ha identità: questa viene ad essere definita dai ruoli giocati nella vita e pertanto, può infine dire che essa è «colei che mi si crede»<sup>11</sup>. Ma se ognuno è in relazione al ruolo che riveste (marito, padre, funzionario), allora ci si accorgerà di un altro punto debole della riflessione feuerbachiana, l'astrattezza della relazione "io-tu" al di là della sensualità. In *Dio, uomo e mondo*, del 1966, Löwith riportando la critica

---

<sup>9</sup> J.W. VON GOETHE, *Tasso*, atto II, scena 3, cit. in K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 98.

<sup>10</sup> Cfr. K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 96.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 158 - 172. Si veda anche E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., pp. 66-67.

a Feuerbach di Engels, afferma che l'uomo in "carne ed ossa" viene a determinarsi debolmente rispetto al soggetto dell'etica hegeliana, che si identifica con il lavoro che svolge, soggetto borghese<sup>12</sup>.

Il mondo-del-con, che sembra avere un campo d'azione ristretto all'ambiente familiare o sociale, dunque ad una vita o storia personale, in verità si estende alla storia universale. Il terreno prediletto della intersoggettività è senza dubbio quello storico della *Umwelt*, alla quale Löwith dedicherà non solo la sua produzione a partire dagli anni '30, ma in particolar modo il saggio monografico su Jacob Burckhardt<sup>13</sup>. I presupposti di quest'ultima opera sono già presenti nella tesi del '28, laddove Löwith tempera il pensiero dello storico basilese ricorrendo, ancora una volta, all'espedito letterario, ovvero a *Guerra e Pace* di Tolstoj: «(...) In ogni uomo vi sono due aspetti della vita: la vita personale, che è tanto più libera quanto più astratti sono i suoi interessi; e la vita elementare, la vita di sciame, dove l'uomo obbedisce inevitabilmente a leggi che gli sono prescritte. L'uomo vive consciamente per sé, ma serve come strumento inconscio per il conseguimento dei fini storici dell'umanità generale».<sup>14</sup> Löwith, assieme a Tolstoj, sostiene che lo spazio in cui l'individuo gode di una libertà relativa è quello di Kutuzov, il quale, pur continuando a perseguire i propri fini, intuisce che questi saranno limitati dall'immenso moto dello sciame, all'interno del quale ognuno, in quanto persona, gioca il proprio ruolo<sup>15</sup>.

*Guerra e Pace* offre a Löwith lo spunto per poter colmare la seconda problematica della relazione "io-tu" non sviluppata da Feuerbach: la conciliazione dei fini personali con quelli del "tu" e, soprattutto, il superamento del dissidio ontologico dell'uomo, spirito-natura, reso più acuto dal cristianesimo<sup>16</sup>. A ciò è dedicato il capitolo III, della seconda parte della tesi d'abilitazione, il cui riferimento storiografico è Kant.

Il filosofo di Königsberg, anticipando le mosse di Scheler e Gehlen<sup>17</sup>, distingue l'uomo dall'animale, in quanto essere non fissato e manchevole, la cui essenza consiste nel "dover essere", nonostante per natura egli già "è". Difatti questo è costituito da una *res corporalis* che lo accomuna agli utilizzabili del mondo-del-con e da una natura intellettuale che ha come fine la propria realizzazione secondo il *Sollen*, il "dover essere". Tale dualismo, può essere superato solo dall'esercizio della ragione pratica. Difatti l'uomo diviene persona solo quando si considera, non come mero mezzo, e quindi simile agli animali e agli altri oggetti del mondo, «bensì contemporaneamente come fine a sé stesso»<sup>18</sup>. Il medesimo carattere di una persona, secondo Kant, non è di matrice naturale ma dipende dall'operare

---

<sup>12</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 111 – 113.

<sup>13</sup> Si veda IDEM, *Jacob Burckhardt: l'uomo nel mezzo della storia*, tr. it. di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, tr. it. di P. Zveterevich, Garzanti, Milano 2007, pp. 827-828; Cfr. G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996, pp. 66-67.

<sup>15</sup> Cfr. G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., p. 68.

<sup>16</sup> Cfr. K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>17</sup> Cfr. IDEM, *Natura e umanità dell'uomo in Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 255.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 224.

della propria morale a partire dalla propria natura<sup>19</sup>. Nell'agire viene garantita l'interezza ontologica della persona stessa. Questa è, come abbiamo detto in precedenza, un *Dasein*, un esserci non gettato, al pari degli esistenzialisti e di Heidegger, in un mondo "a sorpresa" ma in un mondo di co-simili o co-individui «di persone indipendenti che partecipano l'un l'altra in rapporti»<sup>20</sup>. Tali co-simili condividono con me il fatto di essere, in quanto persone, dei fini in sé. Grazie a questo sentimento, che supera l'egoismo dei propri fini, l'uomo gioca con l'altro uomo un ruolo nella società, nella quale pur essendo ognuno mezzo per i fini dell'altro, non cessa mai di essere al contempo proprio fine. Tale socievole insocievolezza fonda l'amor di sé nell'altro, attraverso il "rispetto" (*Achtung*)<sup>21</sup>. La più alta forma di manifestazione del rispetto è "l'amicizia secondo l'anima". In un siffatto rapporto, viene garantita la autonomia dei vari esserci, superando il disagio della società. Tale disagio nasce dal fatto che vivendo a contatto con un altro qualunque, (*alius*), si è costretti a non comportarsi come si vorrebbe realmente, in piena libertà e ci si limita più di quanto si dovrebbe. In una società di amici, invece, l'altro è *alter ego*, e si può essere «pienamente se stessi in comunione e in totale libertà»<sup>22</sup>.

Il passo definitivo di Löwith, per poter comprendere le prerogative del soggetto emancipato dalla soggettività classica, sarà nel dimostrare – a partire dalla riflessione sull'opera di Max Stirner *L'unico come sua proprietà* – come qualsiasi pretesa di assoluta autonomia individuale comporti una soluzione vuota ed antitetica rispetto allo stato originario dell'uomo di *Miteinandersein*. L' "unico" (*Der Einzige*), di cui parla Stirner, ha come suo presupposto il determinare l'uomo non a partire dal generale, ovvero da "chi si è in generale" ma da ciò che ognuno è *hic et nunc*. Ritorna nel concetto di "unico" quello di "maschera nuda" pirandelliana. Per Stirner l' "unico" è privo di determinazione, ciò che ci dice *chi* ma non *cosa* è, parola vuota ed incomunicabile. Unica predicazione possibile è "tu sei unico" che significa "tu sei tu", l'aggiunta di un altro attributo farebbe crollare il soggetto. Ciò nonostante Stirner, per poterlo determinare, ha scritto un intero libro sul vuoto, commerciandolo nel mondo e pertanto contravvenendo alle premesse del libro stesso<sup>23</sup>. Solo il rapporto con gli altri permette ci sia l'autodistinzione.

A conclusione della tesi di abilitazione, pertanto, risulta che l'idea di soggetto, secondo Löwith, deve essere declinata nella forma di un "io con tu nel co-mondo".

---

<sup>19</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, p. 240.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, p. 262.

### 3. *Mitwelt* e storia. Löwith vs Kitarō

Mentre in Germania Löwith consegue l'abilitazione all'insegnamento, in Giappone Nishida Kitarō (1870-1945) dà alle stampe *La determinazione auto-consapevole del nulla*, al cui interno vi si trova il saggio *L'Io e il Tu*, i cui temi principali saranno appunto il concetto di soggetto e la relazione tra "l'io e l'altro". Lo stesso tema verrà riaffrontato dalle lezioni che Nishida terrà all'università di Sendai dal 1932, successivamente raccolte nell'opera *Problemi fondamentali della filosofia*. Löwith, durante il suo soggiorno a Sendai dal 1936 al 1941<sup>24</sup>, ha occasione di conoscere Nishida, «il più sottile ed originale dei filosofi giapponesi contemporanei»<sup>25</sup>, e di intrattenere con lui una importante relazione intellettuale.

Sia nell'opera del '28 che nelle lezioni dal 1934, la riflessione di Kitarō sul soggetto parte dal medesimo presupposto löwithiano: liberare il "sé" dal mero soggettivismo idealistico. Il filosofo nipponico conosce bene la filosofia occidentale, in particolar modo Hegel e Kant, ed è a partire da quest'ultimo che si sgancerà dal primo. Il "sé", afferma Kitarō, è stato inteso erroneamente in due modi, sia come qualcosa legato meramente al corporeo, quindi alla materia, sia soltanto alla percezione intera, ossia come orizzonte psicologico-spirituale. La prima visione appare erronea, in quanto nonostante il corpo sia importante per il sé, questi non ne determina l'essenza. Se invece lo intendiamo come l'idealismo e la fenomenologia ovvero puro "io sono" psicologico, legato alla percezione dei suoi stati interni, questo apparirebbe legato solo al tempo, sebbene l'unità della percezione interna fondi l'anima<sup>26</sup>. Pertanto, sia la dialettica hegeliana che la critica marxista ad essa, vengono ad essere concepite da Kitarō come erronee e incomplete<sup>27</sup>. Per poter dunque determinare il vero "sé" in senso proprio bisogna tornare, come fa anche Löwith, all'antropologia di Kant. Secondo quest'ultimo, tutto ciò che è reale deve essere costituito dalla ragione dalle forme a-priori dello spazio e del tempo, pertanto l'atteggiamento autentico per porre la questione è, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, mantenere unite le due determinazioni ontologiche dell'uomo: corpo-anima. In Kant tali determinazioni appaiono unite nel campo morale dell'agire pratico<sup>28</sup> e il filosofo nipponico, sulla medesima scia, afferma che «si può cercare il nostro sé all'interno del nostro agire [...], il vero sé è laddove ci si chiede dove compiere un certo atto»<sup>29</sup>. L'azione dunque è proiettata verso il mondo reale, quello del co-uomo e della storia, nell'agire il nostro interno diventa esterno e l'esterno diventa interno. Inoltre ogni azione è legata al volere, a quello che Schopenhauer considera la radice di ogni realtà, il fondo oscuro e

---

<sup>24</sup> Cfr. M. RAMPOLDI, *Considerazioni su Karl Löwith. Vita ed opere*, Epubli, Berlino 2014, p. 50.

<sup>25</sup> K. LÖWITH, *Scritti sul Giappone*, tr. it. di M. Ferrando, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, p. 25. Cfr. anche O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, 1997, p. 211.

<sup>26</sup> Cfr. N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, tr. it. da E. Fongaro, Marsilio Editori, Venezia 2014, pp. 82-83. IDEM, *L'Io e il Tu*, a cura di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, p. 134.

<sup>27</sup> Cfr. N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., 105.

<sup>28</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>29</sup> N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., p. 85.

incomprensibile<sup>30</sup> che emerge attraverso l'azione. Allo stesso tempo, non solo il sé agisce sul mondo esterno, ma anche questi influenza il primo<sup>31</sup>. Un esempio è l'ambiente in cui si nasce e che ci determina come persona, come relazione con altri "io". Pertanto il sé non è solo determinato dal mondo ambiente ma anche dalla storia<sup>32</sup>.

Il "sé" in tale relazione reciproca tra interno-esterno, incontra l'altro "sé", o meglio si scopre persona, nel senso che ritrova sé nell'altro e l'altro nel sé. Allora, come Löwith, sorge in Kitarō il problema della conservazione della libertà individuale nella relazione io-tu nel mondo e nella storia. Al pari del filosofo tedesco, Kitarō farà riferimento al "regno dei fini" kantiano e al concetto di "rispetto", che trasformerà nel sentimento di "amore" di cui parla anche Martin Buber. La libertà viene ad essere intesa comunemente come vedere l'altro in sé, ovvero come l'utilizzo dell'altro quale mezzo per realizzare i propri fini. In realtà, la vera libertà – sottolinea Kitarō sulla scorta degli autori sopramenzionati – è insieme vedere l'altro in sé e vedere sé nell'altro, ovvero il riconoscimento reciproco della propria persona negli altri. In tale "riconoscimento" consiste il vero amore, ovvero una determinazione sociale, che unisca l'io col tu, come visione reciproca del sé nell'assolutamente altro<sup>33</sup>. Attraverso tale rapporto reciproco di un io con un tu viene a costruirsi la storia, il cui senso è dato dall'istaurarsi dei rapporti stessi e da un progetto finalistico divino. Dio, precisa Kitarō, rivela se stesso in fondo alla storia, o meglio «nel fatto che attraverso la storia veniamo in contatto con Dio si ha il significato della creazione dei valori»<sup>34</sup>.

Da quanto esaminato sinora, sia Kitarō che Löwith, per designare il concetto di soggettività, partono dagli stessi presupposti e approdano ad una soggettività interpersonale. A mio avviso, il modo in cui io e tu si relazionano nella storia, non viene trattato in maniera approfondita da Kitarō, mentre proprio all'inizio del suo soggiorno in Giappone, Löwith, forse già dopo aver ascoltato le teorie del filosofo giapponese, cerca di rimarcare tale relazione nella monografia dedicata a Jacob Burckhardt. In questa, vengono ripresi i temi della tesi del '28, ma muta l'atteggiamento di Löwith nei confronti dello storico di Basilea, all'epoca considerato vicino all'antropologia kierkegaardiana, relativamente ai suoi "scritti sul rinascimento". Nell'opera monografica del '36, non ritroviamo alcun riferimento a Tolstoj e l'equilibrio tra individuo e storia viene attribuito allo stesso storico, la cui posizione dal punto di vista antropologico sarà il giusto mezzo tra Kierkegaard e Hegel<sup>35</sup>. Il saggio sul rinascimento, che stava alla base del suo riserbo, diviene ora l'origine per determinare la posizione dell'uomo di fronte alla storia. Nel capitolo VI della monografia, infatti viene riportato il riferimento in cui Burckhardt, nel celebre

---

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, 87.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, 86-88.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 134.

<sup>33</sup> Cfr. IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 139. IDEM, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., pp. 96-97.

<sup>34</sup> IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 149.

<sup>35</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, cit., pp. 129-137.



saggio *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cita Pico della Mirandola, il quale sostiene che l'uomo è stato posto «nel mezzo del mondo affinché possa guardarsi intorno, dotato di libertà»<sup>36</sup>. Partecipando, inoltre, liberamente al tempo storico, pur restandone intrecciato, si libra sulla storia, contemplandola ed esaminandola. In tal modo l'uomo potrà adempiere alla sua dignità che consiste nella coscienza storica<sup>37</sup>. Il nuovo punto di vista, offertoci da Burckhardt, sembra richiamare il punto d'osservazione della soglia dell'attimo, ma mentre quella è una fuga dal ricordo, qui invece è un concepirsi, allo stesso tempo, oggetto e soggetto, per potersi liberare dal peso della storia attraverso la storia stessa. Tale liberazione potrà compiersi solo se si considererà come unico significato della storia quello dettato dalla continuità, ovvero di tutto ciò che permane immutabile e che creando si libera della nostra tradizione storica. Una coscienza priva di storia è solo dei barbari, contrariamente, l'uomo, che ha di fronte a sé la propria dignità, è cosciente del proprio passato e se ne prende cura, perché lo riconosce parte costitutiva del proprio essere<sup>38</sup>.

Inoltre “l'io e il tu”, come già accennato nel '28 da Löwith e da Kitarō nel '34, creano la storia attraverso la loro azione sul mondo, che Burckhardt identificherà in tre forze motrici: Stato, religione e cultura. Alla forza dinamica di quest'ultima (la cultura), si contrappongono le forze statiche delle altre due potenze (religione e Stato). Lo Stato rappresenta, hegelianamente, la trasformazione degli egoismi individuali in bene universale e la autoconservazione di tale forza consiste nel trasformare la violenza in forza coercitiva. Le religioni, espressioni dell'eterno e del trascendente, soddisfano il bisogno spirituale dell'uomo. Ma, secondo lo storico basilese, hanno anche una costituzione materiale incarnata nelle istituzioni ecclesiastiche.

Il movimento storico è dato, solitamente, dall'opposizione della forza dinamica contro le due statiche, tanto che, la cultura viene ad essere considerata da Burckhardt l'unica forza capace di modificare l'assetto del reale o meglio «l'orologio che indica l'ora in cui forma e sostanza non coincidono più o nello Stato o nella religione»<sup>39</sup>.

A questa consuetudine, però, si affianca la possibilità che le due forze statiche siano in contrasto tra loro e che quindi si servano della cultura per raggiungere e mantenere la propria egemonia (nascita dell'arte di tendenza). In particolar modo le religioni, che, rivendicando di aver dato vita alla cultura, non solo assoggettano la cultura ma anche lo Stato, e sostituiscono ad ogni autorità quella ecclesiastica<sup>40</sup>. Nonostante il gioco di potere e la nascita di una cultura di tendenza, la potenza dinamica riesce a conservare un suo statuto di autonomia, in quanto non risponde ad una esigenza metafisica ma

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 318

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*. A questo proposito si veda anche A. DAL LAGO, *L'autodistruzione della storia*, in «Aut-Aut», 222, (1987), pp. 3-20, p. 15.

<sup>38</sup> G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., pp. 63-68.

<sup>39</sup> J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, tr. it. di M.T. Mandalari, Sansoni, Firenze 1959, p. 60.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 54.

bensì morale ed intellettuale<sup>41</sup>.

#### 4. Il soggetto naturale

Sciolto il problema della relazione “io - tu - storia”, resta in sospeso l’ultima delle relazioni che influenzano e determinano l’identità del sé, ovvero quella col mondo naturale. Nel saggio del '28, la questione era stata affrontata sommariamente, con la seguente considerazione: «Il fatto che l’uomo riunisca in se stesso una duplice autonomia – quella automatica del naturale e quella automatica del personale – è il motivo ontologico per cui la natura extraumana può avere potere su di lui. L’autonomia della natura in rapporto all’uomo, quindi, non è né di tipo subumano né sovraumano, ma riguarda l’uomo perché anche lui è per natura e ha una natura, sebbene umana»<sup>42</sup>. Come detto in precedenza, il Löwith maturo nel ripubblicare, nel 1962, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, asserisce che se dovesse riprendere la questione lo farebbe proprio «daell’ambito di una più ampia connessione con la questione tra uomo e mondo-ambiente»<sup>43</sup>, ovvero da quella discussione in sospeso pocanzi citata. Ciò non avviene ed allora dobbiamo rintracciare tale relazione dalle opere che vanno dagli anni del Giappone in poi. Ed è proprio il mondo orientale prima e successivamente la riflessione sugli scritti di Paul Valéry ad avergli offerto l’occasione per riprendere il tema della relazione “io – tu – mondo” con le lenti del naturalismo.

Esporre qui l’intera discussione in merito al recupero del concetto di *kosmos*, come correttivo all’allontanamento dell’uomo dal mondo a causa del pensiero giudaico-cristiano prima e alla sua secolarizzazione, comporterebbe la stesura di un altro articolo, pertanto ci limiteremo a tratteggiare la *pars construens*, laddove viene riformulato il concetto di “natura” e di seguito anche quello di uomo.

##### 4.1 Una nuova-antica concezione di natura

Dopo esser risalito alle cause che hanno determinato i grandi eventi della età moderna (come la secolarizzazione e il graduale predominio della tecnica), Löwith cerca di ripensare il rapporto dell’uomo con la natura non ripiegando verso modelli di filosofia orientale ma restando ancorato a quelli occidentali. Per fare ciò, egli ripercorre la strada battuta in *Dio uomo e mondo*, soffermandosi sugli autori del pensiero moderno, che, come cortocircuiti delle filosofie della storia, hanno recuperato l’idea di *physis* greca. Primo fra questi è Spinoza, in cui Nietzsche dice di trovare il suo predecessore<sup>44</sup>. Spinoza, come è noto, distingue la *natura naturans*, Dio, dalla *natura naturata*, ovvero le sue esplicazioni. Definisce

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>42</sup> K. LÖWITH, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 117.

<sup>43</sup> Cfr. IDEM, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell’esistenza storica*, cit., pp. 317-360

<sup>44</sup> Cfr. IDEM, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 151.

la prima come quella *potentia* di essere «causa in sé e di tutte le cose»<sup>45</sup>. La *natura naturans*, o la Natura, consiste, inoltre, di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. Nel *Breve Trattato su Dio l'uomo e il suo bene*, citato da Löwith, è ancora definita come: «unità perfetta e onnipotente»<sup>46</sup>. Una simile visione non può che portare ad una detronizzazione dell'uomo da Signore del creato. Per Spinoza, l'uomo non è che una singola parte della natura, il quale da solo non potrebbe trarre nulla da sé. Anche Goethe – nota Löwith – riconosce di essersi appropriato, seppur solo parzialmente, delle elaborazioni di Spinoza e quindi di essergli debitore. Il poeta tedesco considera ogni elemento della *natura naturata* come «una sfumatura di una grande armonia che deve essere studiata veramente in tutta la sua grandezza»<sup>47</sup>. Allo stesso modo si articola l'interpretazione di Nietzsche, il quale rovescia i termini spinoziani, da *Deus sive Natura* in *Natura sive Deus*<sup>48</sup>. Tale inversione è da rintracciarsi nella autobiografia, dove già a diciannove anni si pone la domanda se ciò che abbraccia ogni cosa sia Dio o il mondo. Tra i due, Nietzsche si decide contro Dio in favore del mondo, identificato come «un mostro di forza, senza principio e senza fine, (...) che non si consuma ma soltanto si trasforma»<sup>49</sup>, ovvero come volontà di potenza<sup>50</sup>. Löwith osserva anche che Paul Valéry dà alla natura l'accezione di potenza creatrice: il poeta francese riprende sia il concetto spinoziano che quello goethiano, sostenendo che tutto ciò che la natura produce è costituito da parti connesse le una alle altre. In ciò sta, a suo avviso, la distinzione tra prodotti della natura e prodotti dell'uomo, distinzione in analogia a quella tra *physis* e *téchne* di matrice aristotelica. A ciò Valéry dedica un componimento, *L'uomo e la conchiglia*, riportato integralmente nella monografia di Löwith<sup>51</sup>. Quest'ultimo ritorna, parimenti, al concetto greco di natura, la quale non è solo *potentia* creatrice ma anche e soprattutto *kosmos*<sup>52</sup>, ordine ed armonia. Il mondo infatti per Löwith è «la realtà più grande e più ricca»<sup>53</sup> che abbraccia il tutto, forza creatrice, di matrice eraclitea, che genera dal contrasto dei suoi opposti<sup>54</sup>.

## 4.2 La naturalità dell'uomo e l'*amor fati* löwithiano

<sup>45</sup> B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, tr. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 215.

<sup>46</sup> K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 164.

<sup>47</sup> Lettera di Goethe a C. von Knebel del 17 novembre 1784, riportata in K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 155.

<sup>48</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 152.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.134.

<sup>50</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Prefazione di A. Tagliapietra, Postfazione di M. Donà, Il Prato, Saonara (Padova) 2012, p. 33.

<sup>51</sup> Cfr. P. VALÉRY, *L'uomo e la conchiglia*, in K. LÖWITH, *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, a cura di B. Scapolo, Ananke, Torino 2012, pp. 157-176.

<sup>52</sup> Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 192; cfr. anche M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 35.

<sup>53</sup> K. LÖWITH, *Mondo e mondo umano*, cit., p. 320.

<sup>54</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 127.

Poiché Löwith pone come origine del mondo la natura stessa, l'uomo, per lui, non ha i caratteri antropocentrici della concezione biblica, ma piuttosto viene ricollocato nel mondo, di cui spinozianamente è parte. Ma nonostante ciò non è detto che l'uomo non abbia una propria natura, questi infatti non è né animale né dio, ma anche fosse «bestialmente abbruttito e ridotto a vegetare soltanto rimane sempre una possibilità umana»<sup>55</sup>. Tale natura peculiare dell'uomo è stata ben delineata da Aristotele, il quale lo definisce come uno *ζῷον λόγον ἔχον* e come uno *ζῷον πολιτικόν*. Tali definizioni ben delineano la peculiarità dell'uomo di essere «un dissidio vivente tra animalità e razionalità»<sup>56</sup>. L'uomo, dotato di linguaggio e razionalità, è anche animale sociale e a tenerlo legato alla *polis* sono, secondo il nostro filosofo, le passioni fondamentali già enumerate da Tucidide: amore, odio, desiderio di potere, ambizione e onore<sup>57</sup>. Il dissidio dell'uomo tra animalità e razionalità potrebbe richiamare alla memoria l'*homo natura* di Nietzsche: tuttavia l'*homo natura* löwithiano sarà l'opposto della spinta verso l'animalità. Nonostante ciò, Löwith condivide con Nietzsche la definizione di uomo come “animale non fissato”, in quanto, contrariamente alle piante e agli altri animali, può essere tutto ciò che vuole<sup>58</sup>. Pertanto, assieme ad Arnold Gehlen, Löwith sostiene che l'uomo in quanto “animale manchevole” gode di una seconda natura, potendo soddisfare anche i propri bisogni fisiologici in maniera diversa da come deve farlo per natura<sup>59</sup>, basti pensare all'arte culinaria<sup>60</sup>.

Come avevamo poc'anzi affermato, l'uomo di Löwith è agli antipodi di quello nietzscheano: se per Nietzsche l'uomo ritrova la sua naturalità negli istinti più bassi e animaleschi, il primo invece, richiamandosi alla definizione di Herder di arte della stirpe umana, vede la sua natura nell'elevarsi dalla brutalità. A tal proposito denotando che la concezione herderiana trae la sua origine dagli scritti di Cicerone e dai trattati rinascimentali sulla dignità dell'uomo, Löwith aggiunge che: «*Humanitas* è affine nel significato *urbanitas*, e nel linguaggio della Roma antica implica tutti quei pregi dell'uomo che ancora oggi contraddistinguono il concetto inglese di *gentleman*»<sup>61</sup>. L'uomo pertanto è uomo solo se è gentile, magnanimo, riservato, mansueto e schietto<sup>62</sup>.

All'*homo faber* Löwith contrappone, dunque, il *bios theoretikós* di cui hanno parlato anche Aristotele e Burckhardt. La visione teoretica del mondo, non rappresenta una deficienza di quella pratica ma altresì una contemplazione totale del cosmo, già sempre esistente come un tutto completamente autonomo. In tal modo si riscopre il legame perso col mondo, nell'atteggiamento ancora vivo in

<sup>55</sup> K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 254.

<sup>56</sup> IDEM, *La questione heideggeriana dell'essere*, in IDEM, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 79.

<sup>57</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 84.

<sup>58</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 255.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche M. ROSSINI, *Karl Löwith: la questione antropologica*, Armando, Roma 2009, p. 111.

<sup>60</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato, Saonara 2012, p. 90.

<sup>61</sup> K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 257.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

Giappone di contemplare senza scopo la natura, vivendo in sintonia con essa<sup>63</sup>. Tale atteggiamento dell'osservare con stupore che, secondo Aristotele, è l'origine della filosofia, ha una grande valenza anche per Paul Valéry. Questi nelle sue *Ispirazioni mediterranee* dirà: «Certamente nulla mi ha più formato, impregnato, istruito - o costruito - di quelle ore rubate allo studio, distratte in apparenza, ma votate nel fondo al culto inconscio di tre o quattro divinità incontestabili: il Mare, il Cielo, il Sole (...). Non vedo quale autore potrebbe edificare in noi quegli stati di fecondo stupore, di contemplazione e di comunione. (...) Sapete che la parola latina da cui abbiamo tratto la parola "mondo" significa semplicemente "ornamento"»<sup>64</sup>.

Dalla visione di contemplazione del mondo non potrà che derivare una conoscenza di ciò che in natura è stabile e permanente, pertanto scientifico. «Chi vuole il mondo diverso da come è, chi lo vuole trasformare, non sa cosa sia filosofia e confonde erroneamente il mondo con la storia universale, e questa con un'opera dell'uomo»<sup>65</sup>. Vivere secondo natura, allora, non sarà altro che votarsi all'attività intellettuale e contemplativa, che ci porta ad unificare la nostra natura con il mondo che tutto abbraccia.

## 5. Conclusioni

Al termine della nostra trattazione si può desumere, contrariamente a quanto sostenuto da Ries e Kiesow<sup>66</sup>, che il tema antropologico in Karl Löwith non è né marginale né transitorio ma fondamentale. Sin dalla critica alla fenomenologia di Husserl ed Heidegger, Löwith ritiene necessaria una nuova riflessione sull'uomo e sul soggetto che preceda ogni "io" empirico ed idealistico. Tale nuovo soggetto non sarà un mero "singolo" ma si auto-comprenderà come sempre già immerso in un mondo-ambiente preesistente, come parlante di un linguaggio che lui stesso non ha formulato e come abitante di un territorio che non è da sempre suo<sup>67</sup>. Seppure sembra quindi apparire come proprietà il corredo genetico, anche questo è frutto di altri individui. Su tali presupposti si impernia, come abbiamo visto, la ripresa della antropologia di Feuerbach e della morale kantiana che assieme alla critica dello storicismo e all'apertura verso il naturalismo ci hanno permesso di determinare attraverso il rapporto di dipendenza e in-dipendenza fra "io – tu – Natura", lo *status* di questo "nuovo soggetto". Potremmo dunque definire una siffatta riflessione antropologica non solo come il punto di fuga delle altre due macrotematiche della produzione filosofica di Löwith, cioè la storia e la natura, ma anche come una proposta per una "etica interpersonale"<sup>68</sup> in grado di superare il nichilismo presente in tanta parte della

---

<sup>63</sup> Cfr. IDEM, *Scritti sul Giappone*, cit., pp. 55-57.

<sup>64</sup> P. VALÉRY, *Ispirazioni mediterranee* (1933), in K. LÖWITH, *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, cit., p. 147, p. 149.

<sup>65</sup> K. LÖWITH, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 348.

<sup>66</sup> M. ROSSINI, *Karl Löwith: la questione antropologica*, cit., p. 58.

<sup>67</sup> Cfr. K. LÖWITH, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e Tempo"*, in «Aut-Aut», 222, (1987), p. 84-97.

<sup>68</sup> Cfr. G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., p. 33-36.

cultura europea moderna. Secondo Löwith la riscoperta di un più autentico rapporto tra l'io, il tu e la natura può offrire all'uomo occidentale una *forma mentis* che gli consente di affrontare in maniera più feconda le sfide del nichilismo<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Come è noto, Löwith riconduce al nichilismo l'immane dimensione del conflitto e della violenza che ha segnato il Novecento. A suo parere, il nichilismo è l'esito della modernità ma è, allo stesso tempo, anche il suo tradimento. Con le riflessioni sul valore fondamentale della intersoggettività Löwith ha cercato di offrire il paradigma di una "etica ricostruttiva" in grado di indicare delle "vie d'uscita" dal nichilismo. A questo proposito si veda anche K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.