

# Löwith: il sì di Heidegger al nazismo

di Giorgio Fazio

È recentemente uscito, esito di una lunga e complessa ricerca, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità* (Mimesis) di Giorgio Fazio. Ne pubblichiamo, per gentile concessione dell'autore, un estratto, relativo al rapporto di Löwith con Schmitt e Heidegger.

## *La soluzione nazista alla questione ebraico-tedesca*

(...) Löwith non dedicò mai nei suoi scritti dell'esilio una discussione specifica alla dottrina della razza propagandata dal nazionalsocialismo. In ciò trovò espressione il suo convincimento di fondo che questa dottrina non fosse altro che una semplice facciata ideologica, funzionale alla «radicale riorganizzazione» conservatrice e autoritaria attuata dal nuovo regime, che si serviva dei prodotti razzisti di una rozza zoologia politica per offrire ad una piccola borghesia proletarizzata dalla crisi economica un surrogato proiettivo della propria perdita di *status* sociale. Del resto, come osservò con amara ironia in una lettera a Strauss, il «*novum* della razza» che il nazionalsocialismo aggiungeva all'ideologia *völkisch*-nazionalistica tedesca era «un'idea che si deve a un francese e a un inglese: Gobineau e Chamberlain!».<sup>1</sup> Nella “soluzione” nazista al problema ebraico-tedesco Löwith riconobbe essenzialmente «il lato più manifesto della barbarie di principio che sanziona qualsiasi brutalità al servizio di un mostruoso apparato statale». <sup>2</sup> Il segno di una «disumanizzazione

---

1

<sup>1</sup> *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Metzler, Stuttgart 2007, trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, (d'ora in poi *MVG*) p. 78.

2

dell'uomo»: una negazione del fatto elementare e fondamentale che l'uomo è anzitutto un uomo, nonostante le diversità di razza, di nazionalità, di fede, di classe e di professione, e che questa sua semplice realtà non è una qualità «piatta e astratta». Da qui il rifiuto che egli oppose fino all'ultimo a quanti lo sollecitarono a un ritorno all'ebraismo o al sionismo. Già come tale questa scelta, in quel preciso momento storico, gli apparve l'espressione, simmetricamente rovesciata, dello stesso disconoscimento perpetuato dall'antisemitismo nazista nei confronti del «problema naturale della politica», con cui qualsiasi regime politico è costretto a misurarsi: il problema dell'irriducibilità dell'individualità personale, nelle sue concrete dimensioni di vita e nelle sue plurali e differenti appartenenze sociali e comunitarie, a qualsiasi unità politica fondata su una presunta sostanza omogenea del popolo. Non è errato affermare quindi che Löwith rivendicò, dopo il '33, una sorta di fedeltà alla tradizione liberale dell'ebraismo assimilato, scorgendo in essa il presupposto per difendere un punto di vista liberale *tout court*, fondato sul principio dell'irriducibile differenza tra vita politica e vita privata e sul richiamo ai diritti universali dell'uomo, in quanto distinti e irriducibili a quelli del cittadino. «La “e” tra l'essere tedesco e ebreo – come aveva detto Franz Rosenzweig, un autore scoperto proprio durante l'esilio e divenuto un termine di riferimento molto importante per riflettere sul senso della sua stessa appartenenza all'ebraismo – è una questione di cadenza: non esistono, su questo, norme generali. Dove debba trovarsi un baricentro e non due, e come possano distribuirsi i pesi tra questi due baricentri – sono tutte questioni che ciascun individuo deve decidere per sé e con se stesso. Ma deve poter decidere. Bisogna dargliene la facoltà. Io non oserei mai regolamentare la vita. Sarebbe in contraddizione con la realtà non scritta dell'“e”, che per me è addirittura una necessità di fede».³

Tutto ciò non vuol dire, però, che la “soluzione” nazista alla questione

---

▣

Ivi,

p.

183.

ebraico-tedesca e la stessa nuova condizione “estraniata” di ebreo discriminato per motivi razziali non incisero sul riorientamento che Löwith impresso alla sua ricerca in seguito alla *Machtergreifung* nazista. Questa nuova condizione gli offrì senza dubbio un punto di vista conoscitivamente “privilegiato” per ragionare sulle logiche e sui dispositivi del nuovo stato totalitario ma, al di là di ciò, anche per riflettere sul peso di una dinamica che non a caso, soltanto dopo il ‘33, iniziò a conquistare il proscenio della sua produzione filosofica: la questione della secolarizzazione del cristianesimo.

Non diversamente da altri esponenti della diaspora filosofica ebraica tra le due guerre – come Adorno, Horkheimer, Arendt, Plessner, per citare soltanto alcuni di coloro con i quali entrò in contatto durante gli anni dell’esilio – anche per Löwith la partenza dalla Germania coincise con l’interruzione delle linee di ricerca che stava seguendo fino a quel momento e con il loro dirottamento su un’unica questione fondamentale: quella della genesi e delle radici della “catastrofe tedesca”. Le domande di Löwith non furono diverse da quelle che si posero molti altri intellettuali, non solo ebrei, in tutta Europa: come era stato possibile che nel paese in cui erano germogliate, negli anni della *klassische Zeit* di Weimar, alcune tra le forme più elevate dell’umanesimo europeo, si era potuto affermare un movimento politico di massa che operava una soluzione di continuità senza precedenti nei confronti del *continuum* di valori della civiltà europea? E come era stato possibile soprattutto che ampi settori della cultura e dell’intellettualità tedesca non ebraica si erano allineati entusiasti a questo tipo di soluzione politica alla crisi della Germania del primo dopoguerra e più in generale alla crisi del mondo liberale?

Per tentare di dare una risposta a questi interrogativi, Löwith si vide costretto a tornare sulle posizioni radicali del dibattito filosofico tedesco con le quali si era confrontato negli scritti precedenti, individuando ora in esse una sorta di lontana responsabilità nella genesi delle premesse “spirituali” e ideologiche della catastrofe che si era consumata con la *Machtergreifung* nazista. Si era trattato, come Löwith chiarirà negli scritti dell’esilio, di un tipo di responsabilità “indiretta”, che non era stata quella di chi compie le azioni politiche, magari volgendo in prassi le dottrine ideologiche altrui, ma piuttosto quella di

chi, con le proprie visioni e con le proprie idee, aveva preparato un clima intellettuale in cui certe cose si sono rese possibili. Proprio la tendenza a consumare ogni margine di differenziazione tra filosofia e prassi, tra riflessione teorica e richiamo all'azione diretta, e a radicalizzare la critica agli istituti e alla cultura del mondo borghese-cristiano, in un nome di un'ultima verità *fondamentale*, finalmente riappropriabile nella crisi definitiva del vecchio mondo – questa sarà la tesi di Löwith – ha contribuito in maniera decisiva alla progressiva degenerazione della cultura politica, all'erosione di ogni terreno d'intesa condiviso, preparando la disponibilità di molti esponenti degli stessi ceti borghesi e intellettuali a soluzioni politiche estreme. Soluzioni che non sono state la diretta conseguenza di quelle filosofie radicali, ma che tuttavia ne hanno svelato l'intrinseca equivocità e pericolosità.

La tesi di una “responsabilità indiretta” del radicalismo filosofico tedesco costituì però soltanto il primo passo di una ricerca genealogica che ampliò progressivamente il proprio raggio di analisi, risalendo indietro nel passato e individuando le radici del radicalismo teorico post-hegeliano nella stessa filosofia di Hegel: più determinatamente, nel modo con cui l'ultimo rappresentante della filosofia classica tedesca aveva compreso filosoficamente, in un ultimo e grandioso affresco di filosofia della storia, gli eventi che avevano definito il profilo della modernità politica europea. La *comprensione filosofica* di questi eventi – la Rivoluzione Francese e il dominio napoleonico – si era risolta in una mondanizzazione della visione escatologica cristiana della storia, ossia nella «trasformazione della storia cristiana della salvezza in una teodicea mondana, per la quale lo spirito divino è immanente al mondo, lo Stato è un Dio terreno e la storia in genere rappresenta qualcosa di divino».<sup>4</sup> La tesi di Löwith sarà che precisamente questa tendenza, specificamente tedesca, perché radicata nella storia del protestantesimo luterano, a trasformare la filosofia in una teologia razionalizzata, che rifunzionalizza le categorie e gli schemi concettuali della fede in una

<sup>4</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (1941/1949), in *SS*, vol. IV, cit., pp. 1-490, trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1993, (d'ora in poi *HN*), p. 326.

visione filosofica capace di mediare in sé i contrasti e le contraddizioni della società moderna, ha costituito l'origine del divenire spirituale della filosofia successiva. Il radicalismo filosofico post-hegeliano è stato messo in moto da una doppia tendenza, come metterà in luce Löwith: da una parte dalla volontà di smascherare il carattere ideologico della onto-teo-logia hegeliana, emancipandosi compiutamente dal cristianesimo e dalle sue forme secolarizzate, dall'altra però di dare una soluzione definitiva alle scissioni della società borghese che proprio Hegel aveva riconosciuto e mediato nella sua filosofia. Proprio quest'ultima tendenza ha tradito il perpetuarsi di una meccanica di sostituzioni e di trasferimenti di funzioni e di concetti della tradizione cristiana, che alla fine si è risolta nella dismissione delle funzioni della filosofia e nella sua capitolazione rispetto a una storia e a una politica investita di un'aspettativa escatologica di salvezza. E proprio questo radicalismo ed estremismo filosofico post-hegeliano hanno costituito l'antefatto filosofico di una *politica come religione* che, investendosi del compito "salvifico" di risolvere definitivamente il problema della società borghese e della modernità, corrispondendo ai presunti bisogni del tempo e alle necessità del destino, ha dato vita a mostruosi apparati statali totalitari che hanno disumanizzato gli uomini concreti.

La chiave di lettura genealogica della secolarizzazione, quale strumento di comprensione della genesi dei totalitarismi novecenteschi, entrò quindi stabilmente nel repertorio di temi della riflessione di Löwith soltanto dopo il '33. Ed è difficile non cogliere come un ruolo decisivo nell'acquisizione di questa prospettiva lo giocò la nuova condizione di ebreo discriminato e il nuovo punto di osservazione "privilegiato" che questa condizione gli offrì per riflettere sul ruolo della dinamica della secolarizzazione del cristianesimo, in particolare nella cultura "protestante", nel preparare i presupposti ideologici della protesta della Germania nei confronti dell'umanesimo europeo.

Nel corso degli scritti dell'esilio, la chiave di lettura della secolarizzazione verrà progressivamente dilatata nel suo campo di applicazione. Già nell'opera successiva a *Da Hegel a Nietzsche, Meaning in History*, scritta durante il suo esilio negli Stati Uniti, Löwith punterà a mostrare come la secolarizzazione dell'escatologia

cristiana abbia attraversato longitudinalmente l'intera storia del pensiero occidentale e sia stata alle origini delle sue più profonde patologie culturali. Patologie che quindi hanno trovato nella storia dello spirito tedesco *da Hegel a Nietzsche*, e nelle conseguenze non volute e non intenzionali che ne sono seguite, soltanto il loro ultimo terreno di radicalizzazione e di estremizzazione. (...)

### *Il decisionismo politico di Carl Schmitt e la guerra civile europea*

La tesi di un nesso genetico tra giacobinismo e stato totalitario novecentesco viene ripresa più volte da Löwith negli scritti dell'esilio e viene formulata anche nel carteggio con Leo Strauss, dove egli osserva, sempre rispondendo alle prese di posizioni politica del suo interlocutore, che «il fascismo è senz'altro un'escrescenza della democrazia».<sup>5</sup>Al fondo di questa affermazione sta la tesi, condivisa da Löwith con molti altri critici liberali della democrazia, che lo stato moderno europeo, uscito dalla Rivoluzione francese e dal dominio napoleonico, ospita al proprio interno la compresenza di due forze tra loro contrastanti – uguaglianza e libertà, rispetto dei diritti del cittadino e rispetto dei diritti dell'uomo – ma tende a risolvere questa difficile tensione a vantaggio del primo elemento.<sup>6</sup> Questa tendenza scaturisce dall'assunto, proprio del modello roussoviano-giacobino di democrazia, che l'unità di una repubblica debba poggiare sul fondamento di un'omogeneità del popolo. In Rousseau, questo principio era legato al progetto “pedagogico” di formare l'uomo come cittadino e di elevarlo all'interesse universale della democrazia, recuperandolo dalla sua alienazione borghese e agendo con ciò sulle origini morali della disuguaglianza. Nelle dottrine dello stato totalitario fascista e nazista, la pretesa alla formazione dell'uomo rinviava invece ormai a nozioni programmaticamente non universalistiche e non ugualitarie di ciò in cui consiste l'autenticità del popolo e la corrispondente omogeneità che

---

5

▣ L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., p. 77.

6

▣ Cfr. per esempio il classico Jacob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 2000.

deve essere salvaguardata e prodotta. Tuttavia, tra l'uno e l'altro modello esiste comunque un nesso, notò Löwith, che sta nell'investire la politica della funzione "salvifica" di risolvere la differenza tra *homme-bourgeois* e *citoyen* forgiando un uomo identificato senza residui con i valori omogenei della comunità politica, quale fondamento dell'unità dello Stato.

«Gli stati totalitari dei nostri giorni sono quindi il tentativo di dare una risposta alla domanda di Rousseau: come è possibile fare accordare l'uomo, che già nello stato naturale rappresenta in certo modo una totalità, con la totalità completamente differente della *société politique*?». <sup>7</sup> Per realizzare la pretesa alla formazione dell'uomo «lo stato totalitario deve logicamente combattere assieme ai diritti dell'uomo anche il cristianesimo, poiché questo costituisce un ostacolo alla fusione dell'*homme* con il *citoyen*». Proprio questa lotta alla religione cristiana esprime un processo di trasferimento di prerogative sacrali sulla idea di sovranità politica, che si traduce nell'eliminazione del pluralismo interno allo Stato, nella negazione della differenza tra pubblico e privato, quindi delle prerogative di libertà *privata* del singolo, e nell'inversione della differenza tra sacro e profano contro chi, in quanto non appartenente ai criteri politici stabiliti dalla sovranità politica, è disconosciuto della stessa qualità di uomo e in quanto tale sacrificabile. <sup>8</sup>

Alla luce di queste riflessioni, si comprende perché il secondo grande confronto cui Löwith si dedicò subito dopo la *Machtergreifung* nazista fu con il pensiero politico di Carl Schmitt. A Schmitt Löwith dedicò il suo ultimo seminario tenuto all'università di Marburgo nel semestre invernale '33-'34. Dalla rielaborazione dei materiali di questo corso ricavò poi il saggio *Decisionismo politico*, pubblicato nel 1935 presso la rivista giuridica «Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», sotto la firma

---

7

<sup>7</sup> Ivi, p. 355.

8

<sup>8</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005.

pseudonima di Hugo Fiala, presunto professore dell'università di Madrid. Sul pensiero di Schmitt Löwith ritornò poi nel saggio *Max Weber und seine Nachfolger*, ma la presenza del pensiero del giurista è visibile in molti testi dell'esilio e, come si vedrà, è rinvenibile al fondo della stessa struttura concettuale di *Da Hegel a Nietzsche*.

Per Löwith fu senz'altro significativo scoprire che già nel testo del 1921 *La dittatura* Schmitt avesse rivendicato esplicitamente una continuità tra il principio democratico della sovranità popolare, nella sua specifica declinazione giacobina, e il concetto di dittatura autoritaria. Richiamandosi direttamente a *Il contratto sociale* di Rousseau, in questo testo il giurista aveva difeso la tesi che «la dittatura non sta in alcun contrasto necessario con la democrazia, ma può congiungersi con essa. Infatti, alla sua essenza appartiene solo l'accordo della *volonté générale* con la *volonté de tous*, l'identità di governanti e governati, di popolo e stato, di volontà popolare e Legge, di massa e guida. La volontà del popolo non ha bisogno però di essere raggiunta tramite elezione segreta e per il numero di voti: essa può venire espressa, perfino in modo più originario e più credibile, per acclamazione. Gli stessi metodi dittatoriali possono direttamente essere espressione di una sostanza democratica». Una democrazia, aveva affermato Schmitt, «può essere militarista o pacifista, assolutista o liberale, progressiva o reazionaria, senza per questo smettere di rimanere di principio una democrazia, di riconoscere l'uguaglianza politica dei cittadini».<sup>9</sup> Schmitt era potuto giungere così alla conclusione che la rivoluzione fascista e quella russa, avendo prodotto un'omogeneità democratica e con ciò i fondamenti per una *volonté générale* sono antiliberali ma non antidemocratiche. Queste tesi erano state riprese nel testo del 1927 *Dottrina della costituzione*, dove Schmitt aveva compiutamente articolato la propria concezione identitaria di democrazia di massa, fondata su una popolazione

<sup>9</sup> Cfr. K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger* (1939), in *SS*, vol. V, cit., pp. 408-18, qui p. 417; trad. it. di O. Franceschelli in „Micromega“, 2, 1987, pp. 197-205. C. Schmitt, *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Duncker & Humblot, Leipzig-München 1921, trad. it. di A. Caracciolo, *La dittatura*, Settimo Sigillo, Roma 2006.



omogenea e guidata da un leader carismatico. Qui la tesi dell'identità tra democrazia e dittatura era stata ulteriormente affermata rinviando al principio dell'identità tra eguaglianza democratica e uguaglianza sostanziale. L'uguaglianza politica non andava intesa nel senso dell'uguaglianza impolitica di tutti gli uomini dell'umanità sommata in termini individualistici – aveva affermato il giurista - ma come una sostanza concreta, un'omogeneità o un'uguaglianza di stirpe: l'appartenenza a una determinata razza comune, a credenze, a un destino comune e a una tradizione. Laddove questa uguaglianza politica, a differenza dell'idea liberale di uguaglianza umanitaria, ha sempre come correlato una possibile disuguaglianza, quindi un'esclusione, come nell'antichità l'essere-greco si differenziava dall'essere barbaro e l'essere liberi dall'essere schiavi.

Schmitt aveva iscritto queste tesi sulla democrazia in una ben determinata lettura del processo di secolarizzazione, che puntava a riabilitare deliberatamente la teologia politica. Nel testo del 1922 *Teologia politica*, il giurista aveva sostenuto la tesi che tutti i concetti giuridici che sono espressione di una decisione sovrana, del potere e del dominio, sono concetti secolarizzati, che non solo linguisticamente richiamano le idee teologiche, ma che sono anche sostanzialmente provenienti da esse.<sup>10</sup> Secondo la sua lettura genealogica della modernità, agli albori della modernità, il nuovo Stato moderno ha potuto garantire legittimità all'ordine sociale e spegnere il conflitto confessionale religioso, solo in quanto ha riprodotto e trasferito le funzioni di legittimazione dell'ordine politico, assolve in precedenza dal fondamento cristiano, all'interno dei propri apparati istituzionali. I concetti e le procedure giuridiche moderne devono il loro funzionamento normale all'esistenza di un'istanza decidente, da essi non ricavabile e pure di essi fondante, che fa sporgere l'ordinamento giuridico sull'eccezione: un'istanza che, in analogia al ruolo che il miracolo ha nella teologia, coincide con la prerogativa ultima di dichiarare lo stato di eccezione e di ristabilire, attraverso l'espulsione

---

10

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1922, trad. it. in *Le categorie del politico*, cit., pp. 27-86.

del nemico che mette in pericolo l'unità dell'ordine, le condizioni di normalità sulla base delle quali soltanto possono funzionare e attivarsi le procedure giuridiche e istituzionali. Il sovrano politico si rivela quindi esclusivamente nel momento in cui decide, in una situazione data, quale sia l'effettiva unità sostanziale del popolo, impegnandosi a respingere come nemico chiunque minacci l'unità che si è affermata in questo modo. Ma proprio questa verità, questa la diagnosi critica di Schmitt, era stata cancellata e rimossa nell'epoca del predominio della democrazia liberale, del pensiero naturalistico e di un'economia costituita su concetti naturalistici.<sup>11</sup>

Nel saggio del '35 *Decisionismo politico*, Löwith non manca di evidenziare come la teoria schmittiana della secolarizzazione costituiva anche lo sfondo su cui prendeva forma una critica "morale" all'uomo della società borghese, che attingeva al repertorio di temi classici della *Kulturkritik* del pensiero conservatore europeo. Nelle forme di vita borghesi, Schmitt aveva additato la manifestazione di una vita spogliata di ogni *virtù* pubblica, limitata in un orizzonte *privato* che si esaurisce nel ciclo della produzione e del consumo e trova la propria auto-realizzazione nella sicurezza degli agi e dei *comforts*, nell'intrattenimento e nel godimento estetici, smarrendo il senso della virtù politica come ardimento e coraggio, come disponibilità al sacrificio fino alla morte per i valori della propria comunità politica. Prendendo posizione contro la decadenza e la corruzione dell'elemento serio della vita umana nella società borghese, Schmitt si opponeva quindi anche "moralmente" allo *status quo* liberale, invocando un ritorno dal «niente culturale e sociale» dell'età della spoliticizzazione liberale ad una «natura integra e non corrotta» dell'uomo, dalla cui forza far scaturire nuovamente un «ordine delle cose umane».<sup>12</sup>

---

11

<sup>11</sup> Cfr. su questo C. Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996.

12

<sup>12</sup> Questa linea del pensiero era stata valorizzata da Leo Strauss nel suo saggio del '32 *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, tenuto in attenta considerazione da Löwith nella stesura del suo saggio. Cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Metzler Stuttgart-Weimar 2001, pp. 217-238, trad. it. di R. Esposito, in: *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 379-399. Sul

Si può dire quindi che Löwith ebbe effettivamente la conferma nel confronto con Schmitt di una serie di nessi concettuali già colti in Rousseau e in particolare del connubio tra critica *secolarizzata* dell'alienazione dell'uomo borghese e teologia politica. Rispetto a Rousseau, a mutare in Schmitt, oltre all'assenza di uno «sviluppo onesto» delle contraddizioni tra *homme-bourgeois* e *citoyen* - ossia la mancanza di una chiara visione delle aporie intrinseche al tentativo di eliminare del tutto i diritti dell'uomo in funzione di quelli del *cittadino* - era l'orientamento politico. E l'espressione di ciò è che, accanto alla lotta contro il liberalismo, Schmitt si era richiamato per fondare il proprio attacco alla società borghese alla teologia politica dei pensatori controrivoluzionari: De Maistre, de Bonald, e soprattutto Donoso Cortès. (...)

La critica che Löwith sviluppa nel suo saggio del '35 contro questo intero impianto teorico ruota attorno a due temi fondamentali: in primo luogo, il tratto occasionalistico del concetto radicalmente decisionistico della politica di Schmitt e in secondo luogo le aporie della sua critica alla distinzione "liberale" tra pubblico e privato, compiuta in nome di un concetto totalitario della politica.

In realtà, osserva Löwith in questo saggio, dietro il richiamo all'*identità comune* del *politico*, non vi è in Schmitt alcuna credenza in identità ascrivibili, fondate sull'esistenza di caratteri comuni per tradizione, linguaggio e razza. Allo stesso modo, alla base della sua critica teologico-politica alla forma dello Stato liberale non vi è alcuna reale credenza religiosa in un fondamento teologico dello Stato politico. Lo stesso richiamo alla teologia politica dei pensatori della controrivoluzione «non è impegnativo»: Schmitt attribuisce a Donoso Cortès posizioni che non erano proprie del pensatore cattolico, il quale lungi dal credere che l'essenza dello Stato si riduce a una decisione assoluta e creata dal nulla del tutto ingiustificabile, «era un buon cristiano e credeva che solo Dio possa creare qualcosa dal nulla, non

---

rapporto di contiguità e diradicale differenza tra le due critiche a Schmitt di Strauss e di Löwith cfr. G. Fazio, *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con "Note sul concetto del politico di Carl Schmitt" di Leo Strauss*, in "La Cultura", 48, 2, 2010, pp. 263-302.

l'uomo».<sup>13</sup> L'idea di una decisione sovrana creata dal nulla è peculiare di Schmitt, che reinterpreta in questo modo il principio moderno della sovranità popolare, non invece di Donoso Cortès, ai cui occhi la Rivoluzione francese, che dichiarava sovrani l'uomo e il popolo, era apparsa come una ribellione contro l'ordinamento della creazione e pertanto «avrebbe veduta in una decisione creata dal nulla qualcosa di non meno grottesco che nell'eterno dialogo del romanticismo».<sup>14</sup>

Il concetto del politico di Schmitt è in realtà un concetto radicalmente decisionistico, argomenta Löwith: esso ha una natura totalmente formalizzata ed esistenziale, che è diretta conseguenza dell'annuncio nietzscheano del nichilismo europeo. Lo stesso Schmitt ne *Il concetto del politico*, pone in evidenza Löwith, aveva affermato che «il politico non ha alcuna sostanza propria» e alcun ambito oggettivo di riferimento: esso «può trarre la sua forza dai più diversi settori della vita umana, da contrapposizioni religiose, economiche, morali o di altro tipo; esso infatti non indica un settore concreto particolare ma solo il grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione di uomini, i motivi della quale possono essere di natura religiosa, nazionale (in senso etnico o culturale), economica o di altro tipo e possono causare, in tempi diversi, differenti unioni e separazioni».<sup>15</sup> Proprio perché manca di un contenuto proprio, questo era il senso dell'argomento di Schmitt, il sovrano politico si rivela esclusivamente nel momento in cui decide, in una situazione data, quale sia l'effettiva unità sostanziale del popolo, impegnandosi a respingere come nemico chiunque minacci l'unità che si è affermata in questo modo. Sul piano teorico, però, la distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è esclusivamente «la distinzione di amico (*Freund*) e nemico

---

13

<sup>13</sup> DP, p. 136.

14

<sup>14</sup> Ivi, p. 136-7.

15

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932, trad. it. in *Le categorie del politico*, cit., pp. 87-165, qui pp. 120-1. 41 K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger*, cit., p. 416.

(*Feind*)», al di là dei contenuti di questa contrapposizione. Posta questa definizione del politico, però, è strutturalmente indifferente, nel quadro teorico di Schmitt, su quali forze e su quali contenuti lo Stato ripone la sua determinata peculiarità. Ciò che importa non è se lo Stato sia fatto o ordinato in questo o in un altro modo: «ciò che conta è solo che esso sia un'unità politica che dà la norma, che decide sovranamente sopra la vita degli uomini». I possibili contenuti dell'essenza dello stato si riducono *al fatto che* in generale questo *status* in quanto tale esiste ed è capace di decidere sul suo essere e sul suo non essere, con la conseguenza che ogni contenuto è indifferente rispetto all'affermazione dell'unità sovrana come tale. L'unico presupposto "normativo" di questa concezione è la negazione dello stato pluripartitico liberale.<sup>16</sup>

La stessa distinzione amico-nemico quale criterio del politico, osserva Löwith, non ha alla propria base alcun fondamento di giustificazione, razionale o sostanziale. Schmitt dà l'impressione di riferirsi a caratteristiche inscritte nella diversa natura delle comunità politiche ma, in realtà, questa stessa distinzione «non ha nulla di specifico in sé e viene intesa puramente o solamente in senso esistenziale». Se si assume che è il sovrano a decidere caso per caso se è dato il pericolo di unità dello stato in presenza di un nemico reale, risulta impossibile affermare che il nemico *come tale* neghi la propria concreta «forma di esistenza» o il proprio concreto «modo» di essere. Di un altro determinato come estraneo o nemico non può dirsi nulla di più e nulla di meno che esso neghi «il *factum brutum* dell'esserci pubblico-politico, al di qua di ogni più particolare determinazione secondo i differenti tipi dell'essere etnico e razziale, religioso e morale, civilizzatorio ed economico», e di «tutte le distinzioni e le profonde somiglianze specifiche dell'essenza degli uomini».<sup>17</sup>

---

16

<sup>¶</sup> Per Schmitt «il senso positivo dello Stato assoluto sorge solo dalla negazione polemica dello Stato neutrale ossia liberale. E quindi esso non abbraccia *universalmente*, come lo Stato hegeliano, i momenti concreti della società borghese, ma rende totale tanto lo Stato che la società, sempre dal punto di vista del caso di emergenza». *DP*, p. 137.

17

<sup>¶</sup> *Ivi*, p. 139.

Com'è possibile riconoscere “giustamente” la situazione politica nella sua totalità e distinguere “giustamente” tra nemico e amico, se questo riconoscimento si restringe di fatto allo stabilire che, in caso di emergenza, tanto l'una che l'altra parte deve decidere con piena sovranità, se questo caso di emergenza è veramente dato, o no, e chi, “dato il caso”, nega il proprio modo di esistenza politica.<sup>18</sup>

Löwith può concludere quindi su questo punto: posto che la teoria del politico di Schmitt non afferma una decisione politica *piuttosto* che un'altra, sulla base di presupposti oggettivi e normativi fissi, ma l'anormale diritto della decisione sovrana in quanto tale, il decisionismo politico ha un tratto irriducibilmente occasionalistico e quindi ideologico, ossia teso a giustificare qualsiasi energia politica sovrana, purché antiliberale e anticomunista. La teoria politica di Schmitt, quindi, non fa che riesibire, in termini simmetricamente rovesciati - decisionistici e non estetici - quella stessa passività dell'esistenza romantica rispetto alle forze politiche dominanti, in cui Schmitt stesso, nel suo testo giovanile *Romanticismo politico*, aveva individuato il contrappasso di un'esistenza romantica che insegue il miraggio di una piena sovranità sulla propria società e sul proprio tempo, divenendo in realtà funzione di decisioni prese da altre.<sup>19</sup>

---

18

▣ Ivi, p. 141-142.

19

▣ Nel saggio giovanile *Romanticismo politico* Schmitt aveva individuato nell'occasionalismo il *trait d'union* di tutti i fenomeni romantici. Facendo ricorso a questa categoria «altamente dissolvitrice», coniata dalla corrente filosofica barocca del XVII secolo, egli si era riferito ad un atteggiamento che respinge «ogni casualità necessaria e chiaramente calcolabile, come anche ogni solido legame ad una forma fissa». «Tutto ciò che può fornire un ordine consequenziale alla vita e ai fatti storici, sia una causalità meccanicamente calcolabile, sia un rapporto finalistico o normativo – aveva affermato Schmitt - è assolutamente incompatibile con la rappresentazione della mera occasionalità: chi eleva a principio l'occasionale o il casuale viene a trovarsi in una posizione di grande superiorità rispetto alla normalità e a tutti i suoi limiti». C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot 1998, trad. it. a cura di C. Galli, *Romanticismo politico*, Giuffrè Milano 1981, p. 39. Nell'astensione ironica dal mondo fondata sulla tensione inconcludente a vedere una “vera realtà” dietro l'apparenza delle cose e nella produttività puramente estetica che si esaurisce nella costruzione di un mondo meramente soggettivo, formato con materiali attinti casualmente dalla realtà e uniti sulla spinta di un'«emozione di accompagnamento», l'esistenza romantica, scriveva Schmitt, sostituisce in termini secolarizzati l'idea di Dio come ultima ed assoluta istanza di un mondo ridotto

Per Löwith la dimostrazione più eloquente dell'occasionalismo della teoria politica di Schmitt era stata data da lui stesso nel momento in cui, in seguito alla presa del potere nazista, egli aveva abbandonato, con precisa puntualità, lo stesso apparato teorico del decisionismo difeso fino a quel momento, facendosi interprete di un «pensiero politico tedesco e ordinativo», e garantendosi in questo modo una piena sintonia con il nuovo corso politico-ideologico nazista. In altre parole: quando il caso d'eccezione politico era stato di fatto eliminato da una Decisione

---

«a pura occasione della sua unica e sola attività». Il romantico si vuole mantenere nella posa occasionale e geniale, non può legarsi, perdersi in una realtà determinata, perché in questa determinazione si sottoporrebbe a una pienezza di legami e di riferimenti, che lo costringerebbe a rinunciare alla sua soggettiva sovranità. Egli fugge dalla fissazione in una decisione contenutisticamente determinata che lo costringerebbe a confrontarsi con una realtà limitata e limitante, ed eleva la categoria di possibilità sopra ogni altra categoria di realtà. Osservata sociologicamente, concludeva Schmitt, questa attitudine non è altro che una forma di sublimazione dell'esistenza borghese. Il romantico proviene dalla società borghese ma si ritrae da essa e la vuole contraddire. Egli odia il filisteo inserito nei vincoli, nei ruoli e nelle funzioni sociali della società, ma d'altra parte il suo gesto di sottrazione rimane puramente nominale. Egli vuole essere produttivo senza essere realmente attivo. Egli è quindi in se stesso l'espressione dell'odio contro se stessa della borghesia, che finisce per dar luogo a un'inevitabile autocontraddizione. La sua superiorità sopra il presente assunto come mera occasione patisce un rovesciamento altamente ironico: tutto ciò che è romantico sta al servizio di energie altre, non romantiche, e la superiorità sopra definizioni e decisioni si rovescia in servizievole accompagnamento di forze estranee e di decisioni estranee. In ogni epoca, infatti, sono gli uomini decisi a decidere il corso delle cose umane e perché una decisione sia concreta e libera, bisogna decidersi per qualcosa di determinato, sapendosi vincolati per sempre alla decisione una volta presa. Sullo sfondo di questa lettura, nel suo saggio del '35, Löwith mette in luce quindi come, allo stesso modo dell'esistenza romantica, anche il concetto secolarizzato di decisione politica sovrana di Schmitt non ha alla base alcun riferimento fisso in Dio, in una trascendenza che può fungere da sostanza fondativa: è solo un analogo di Dio, secolarizzato per "svuotamento". Da qui la tesi che la lotta di Schmitt contro il carattere privato dell'esistenza borghese e correlativamente del suo *Gegenpol* - la sfera pubblica moderna - sia essa stessa una forma romantica di rifiuto della modernità, svolta in una direzione opposta a quella estetica ma convergente negli esiti occasionalistici. In altre parole, nell'ondivaga e opportunistica attività politica del consigliere di stato Adam Müller, additata da Schmitt come l'espressione più rappresentativa degli esiti del romanticismo politico, questi non aveva fatto altro che attaccare la sua stessa ombra, con una virulenza direttamente proporzionale alla sua rimozione. Su questi temi si veda in particolare C. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart 1958.

sovrana, il pericolo comunista sventato e la crisi della democrazia liberale risolta in termini autoritari, anche la teoria politica del decisionismo era stata superata dalla realtà. Con questo abbandono del decisionismo politico Schmitt, però, osserva Löwith, si era tradito solo in apparenza: poiché il suo pensiero, se mai, era rimasto “fedele” a se stesso proprio in questo, svolgendosi «da un normativismo estremo (nello scritto sul *Wert des Staates*, 1927), al concetto decisionistico della politicità (1927) fino al pensiero ordinativo (del 1934), ripensando fedelmente quello che più lo aveva colpito volta per volta, nelle situazioni politiche». <sup>46</sup> Ma anche questo pensiero «specificamente tedesco» e «ordinativo» non era altro che un’ulteriore cornice ideologica, dietro la quale si nascondeva la verità ultimo del suo pensiero politico: l’essere espressione di un nichilismo passato all’azione.

Nel saggio *Decisionismo politico*, Löwith si sofferma, come si è detto, anche su quello che può essere considerato il rovescio interno dell’idea di una totale omogeneità del *demos* quale base dell’unità politica: la negazione del pluralismo interno allo stato e la critica dei diritti universali dell’uomo.<sup>20</sup> Per mostrare le aporie cui va incontro questo secondo versante della teoria del giurista, Löwith pone in evidenza come, in realtà, neppure Schmitt ha mai potuto sottrarsi «alla distinzione di pubblico e privato» e di conseguenza neanche al problema della loro connessione.<sup>21</sup> A veder bene, infatti, questo problema si ripresenta nello stesso stato di eccezione della guerra, dove

---

20

<sup>20</sup> La critica di Schmitt all’appello ai diritti umani era stata duplice. Da una parte, dietro questo appello, egli aveva additato l’espansione della spoliticizzazione economico-liberale e tecnica, nel significato di minaccia arrecata alle stesse possibilità politiche della comunità politica. Da un’altra parte, in questo appello egli aveva ravvisato il travestimento ideologico con cui una politica determinata si arroga il diritto di dominare le altre, affermando i propri interessi economici e conducendo, in nome dell’umanità, guerre di espansione imperialistica, come nel caso del liberalismo anglosassone. Da qui la sentenza: «chi dice umanità, vuole trarre in inganno». Per una rilettura di questa critica schmittiana, che si avvale esplicitamente di un’impostazione filosofico-antropologica, si veda M. De Carolis, *Il paradosso antropologico*, Quodlibet, Macerata 2008.

21

<sup>21</sup> *DP*, p. 154.



pure, secondo la teoria di Schmitt, l'esercizio assoluto della sovranità dovrebbe far assumere definitivamente allo *status* politico «*de facto* valore normativo su tutti gli obblighi ad esso subordinati», rendendo ineffettuale la stessa distinzione pubblico-privato.<sup>22</sup> La dimensione del politico non è totale nemmeno nello stato di eccezione della guerra: anche qui non si diventa senz'altro e semplicemente nemico del nemico, ma si conserva tanto dall'una che dall'altra parte qualità "private" apolitiche che rinviano alla «durevole e insopprimibile esistenza» di forme di obbligazione impolitica e universalmente umana, capaci di trascendere i confini delle appartenenze politiche secondo la logica amico-nemico.<sup>23</sup> La stessa possibilità di compiere suicidio in guerra, di lasciarsi uccidere così che «la propria volontà di morire dia l'impressione di un eroico sacrificio per la comunità», nota Löwith, è un caso limite che testimonia il residuo margine di libertà di movimento - e di dissenso - che il singolo può far valere anche in uno stato totale, contravvenendo alla pretesa riduzione della vita umana alla logica del politico.

Ribadendo le insormontabili contraddizioni che nascono da ogni tentativo di superare la differenza tra *homme-bourgeois* e *citoyen*, tra diritti universali dell'uomo e diritti del cittadino, Löwith conclude su questo punto notando come una teoria che non rinunci a «comprendere *che cosa* sia la politica» e si concentri sui problemi posti dal «caso normale» della convivenza umana in un ordinamento comune», non può in alcun modo limitarsi a fondare l'unità dello stato astraendo dal pluralismo e dall'irriducibilità dell'uomo alla qualità di cittadino. Schmitt non si avvede, osserva Löwith, come sia sempre esistita una risposta ed una proposta politica incentrata sul dialogo che non sia la «cosiddetta discussione» liberale: quella per esempio che si è data

---

22

▫ Ibidem.

23

▫ Rifacendosi alla propria esperienza nelle trincee, Löwith ricorda come nella stessa prima guerra mondiale «gli stessi uomini pronti a uccidersi l'un l'altro potevano diventare pacifici camerati che trattavano gli uni con gli altri e conversano, e pure rimanevano nemici politici». *DP*, p. 154.

«nella comunità pubblica della *polis* greca e nel dialogo platonico».<sup>24</sup> Ciò rimanda al fatto che un ordine politico può attingere un fondamento di legittimità solo se si mostra in grado di ancorare la «base dell'esistenza politica comune» su un vincolo che obblighi al riconoscimento delle prerogative di autonomia individuale piuttosto che negarle, e che accolga le differenze e il pluralismo piuttosto che espellerli come dati inconciliabili con l'unità politica.<sup>25</sup> Queste forme di riconoscimento sono esplicitamente negate dalla dottrina totalitaria dello Stato di Schmitt, e tuttavia, osserva Löwith, egli è comunque costretto a porsi il problema di stabilire «una qualche uguaglianza che sostenga e garantisca umanamente l'unità politica fra colui che guida e coloro che gli ubbidiscono». Fino a quando rimaneva un puro decisionista, egli poteva non determinare in cosa consista questa sostanza omogenea della democrazia dittatoriale. Dopo il '33, egli risolve questo problema abbracciando la dottrina antisemita della razza propugnata dal regime nazista. Qui la sostanza dello stato totale diventa «l'uguaglianza di stirpe degli appartenenti al popolo», ossia «l'uguaglianza etnica nel senso della razza» ariana, quanto ora doveva assicurare l'uguaglianza democratica del *Führer* con la sua *Gefolgschaft*.<sup>26</sup> Una prova ulteriore, per Löwith, del fatto che l'antisemitismo, tanto in Schmitt quanto nel nazismo, è l'espressione ultima di una violenta rimozione del *problema umano e naturale della politica*. (...)

### *Il Sì di Heidegger a Hitler*

Prima di verificare il modo in cui i confronti con Rousseau e con Schmitt costituirono per Löwith due stazioni fondamentali nel percorso

---

24

☐ Ivi, p. 135.

25

☐ Ivi, p.135.

26

☐

Ivi,

p.

149.

di definizione della sua genealogia filosofica della catastrofe tedesca ed europea, è necessario soffermarsi sul modo in cui, proprio la categoria di occasionali- smo decisionistico, utilizzata nella critica a Schmitt, costituì lo strumento di cui egli si servì anche per interpretare l'adesione di Heidegger al nazismo. Löwith fu uno dei primi a riconoscere nel corto circuito tra filosofia e politica, tra attività intellettuale e propaganda politico-ideologica, che prese corpo nei testi e negli interventi in cui si consumò il breve periodo d'impegno pubblico di Heidegger in favore del regime nazista in qualità di rettore dell'università di Friburgo, ben più che un semplice sviamento personale, dettato magari dall'ambizione umana-troppo umana di porsi alla guida filosofica del nuovo corso storico della Germania. Piuttosto, che Heidegger non fosse riuscito ad attingere dalla sua filosofia strumento teorico alcuno capace di metterlo nelle condizioni di distanziare criticamente la sequenza di eventi che avevano portato alla presa del potere di Hitler e che, proprio come Schmitt, avesse potuto riformulare concetti e categorie filosofiche fino a renderli possibili strumenti di legittimazione ideologica del nuovo regime, costituì la prova, agli occhi di Löwith, dell'*orizzonte politico* della sua filosofia. Rappresentò la dimostrazione in altre parole della «sostanziale omogeneità della filosofia di Heidegger con l'atmosfera e la mentalità nazionalsocialiste».<sup>27</sup>

Löwith verificò queste tesi attraverso una particolareggiata analisi della famigerata *Prolusione di rettorato* che Heidegger tenne a Friburgo pochi mesi dopo la presa del potere di Hitler e che, per un dubbio senso di cortesia, il filosofo stesso aveva avuto la “premura” di recapitare personalmente a Löwith, con l'accompagnamento di «amichevoli saluti».<sup>28</sup> Una volta ricevuto, Löwith riconobbe da subito in questo testo un valore filosofico che lo distaccava dagli innumerevoli libelli e

---

27

<sup>27</sup> *MVG*, p. 66.

28

<sup>28</sup> Ivi, p. 57. Cfr. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*, in Gesamtausgabe, vol. XVI, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 107-117, trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-34*, Il melangolo, Genova 1988.

discorsi che i professori allineati avevano prodotto dopo il rivolgimento nazista. Per questa ragione lo trasformò nell'oggetto di un'attenta considerazione filosofica.

A colpirlo fu innanzitutto l'ambiguità della sua trama argomentativa. Heidegger era riuscito infatti ad adattare in questo testo le categorie onto- logico-esistenziali di *Essere e tempo* così sapientemente all'«istante storico» da dare l'impressione che «intenzioni filosofiche e situazione politica, libertà della ricerca e coercizione statale potessero e dovessero coincidere a priori». <sup>29</sup> Attraverso questa operazione egli aveva potuto dare un fondamento filosofico tanto alla *Machtergreifung* nazista quanto alla propria presa di posizione in suo favore, al prezzo però di un'indistinzione di piani tra filosofia e politica, tra «servizio del sapere», «servizio del lavoro» e «servizio militare», che metteva capo alla «quintessenza dell'ambiguità», per cui alla fine non si sapeva se si doveva mettere mano ai *Vorsokratiker* di Diels o marciare con le SA. <sup>30</sup>

Il tema fondamentale di questo *Discorso* era quello dell'«autoaffermazione dell'università». Questo tema era svolto in esplicito contrasto con «la forma liberale della libertà accademica e dell'autonomia amministrativa» e inquadrato interamente «nello schema nazionalosocialista della “guida” e dei “seguaci”». Heidegger proclamava che «il rettore ha il dovere di guidare spiritualmente gli insegnanti e gli studenti, tuttavia anch'egli – il Führer – è a sua volta guidato dalla “missione spirituale del suo popolo” ». Il destino del popolo veniva legato quindi alle sorti delle università, per cui la missione dell'università era identica a quella che concerneva il popolo: scienza tedesca e destino tedesco dovevano conseguire potenza in un'unica «volontà essenziale». Senza chiarire i contenuti e le forme di legittimazione di questo compito storico del popolo tedesco, Heidegger si appellava quindi al «destino che bisogna volere» e alla fine era proprio esso che giustificava qualsiasi volere, «ammantandolo di

---

29

▣ *MVG*, p. 57.

30

▣

Ibidem.

filosofia della storia».<sup>31</sup>

Apparentemente, notò Löwith, proprio il concetto di destino storico, che svolgeva la funzione di legittimazione ultima della scelta in favore di Hitler, esibiva una differenza radicale rispetto al concetto di storicità autentica messo a punto nelle ultime pagine di *Essere e tempo*. Nell'opera del '27, la storicità era stata ancorata infatti alla temporalità esistenziale di un'esistenza risoluta, rinviata alle possibilità autentiche della propria fatticità dall'anticipazione della morte. Negli ultimi paragrafi di *Essere e tempo*, Heidegger aveva affermato esplicitamente che «la storicità autentica deve essere compresa come l'attimo estatico sgorgante dal futuro, e solo rispetto al futuro autentico anche la storia passata può essere compresa autenticamente»: l'autentica storicità «comprende la storia come il ritorno del possibile e sa che la possibilità si ripete solo se l'esistenza è aperta nella ripetizione risoluta in modo destinale-attimale».<sup>32</sup> Nel *Discorso di rettore*, questo impianto concettuale sembrava capovolgersi: Heidegger concepiva ora la storicità autentica come la ripetizione di un passato sostanziale, proprio di una comunità di destino etnicamente omogenea - quella tedesca - che doveva «trovare e conservare la grandezza della sua destinazione», come qualcosa di sostanziale, quindi, a cui lo stesso Führer era soggetto, nel suo esserne ultimo interprete e profeta. D'altra parte questa autoaffermazione veniva parimenti concepita come una missione di portata storico-spirituale, perché ad essa era demandato il compito di interrompere, con un nuovo inizio della storia, la degradazione prodotta dalla *Zivilisation* moderna, facendo rivivere nel presente l'idea di spirito e di *Kultur*, rivelatisi originariamente agli albori della civiltà europea nella Grecia classica. In realtà, come notò Löwith, al fondo di questa discontinuità con *Essere e tempo* si nascondeva una chiara continuità: il movente ultimo tanto dell'appello a decidersi risolutamente per se stessi trasmesso implicitamente da *Essere e tempo* quanto della volontà politica di autoaffermazione del popolo tedesco

---

31

▫ *MVG*, p. 58.

32

▫ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 554.

era «la coscienza della decadenza e del trapasso, ossia il nichilismo europeo». Era la risoluta convinzione che tutti i valori, gli ordinamenti, i fini essenziali e i criteri tradizionali si erano interamente vanificati nel mondo della progressiva oggettivazione razionale dell'uomo e del suo mondo, indotta dall'avanzamento del dominio tecnico-capitalistico. Una convinzione, questa, che in Heidegger, come Löwith aveva già messo in evidenza, aveva la propria segreta fonte d'ispirazione nell'attacco di Kierkegaard contro il suo tempo e nella sua lettura "protestante" della vita pubblica moderna e della generalità pubblica. Heidegger aveva reso profano il paradosso della fede di Kierkegaard e trasformato la dialettica cristiana tra peccato e salvezza nel movimento di un'esistenza che deve riprendersi da sé stessa dalla sua deiezione nella sfera pubblica, appropriandosi delle possibilità più autentiche inscritte nella propria effettività. Questa effettività, intesa come «ciò che resta della vita una volta scarnificata da ogni contenuto e da ogni determinazione di essenza», era qualcosa di costitutivamente indeterminato. L'appello a decidersi per se stessi e per la propria fatticità era privo di criteri atti a orientare un processo di effettiva individualizzazione e di responsabilizzazione del singolo, perché mancante del riferimento a un sistema di vincoli e di norme intersoggettivamente condivise e universali, tutte interpretate, in ultima istanza, come fattori di allontanamento e di dispersione del singolo dalla propria stessa autenticità. L'appello a decidersi per se stessi era quindi il rimando a una decisione per il nulla, che invece di illuminare le condizioni di una libera ricerca della propria peculiare forma di vita, sulla base del riconoscimento del pluralismo dei modi di vivere, garantito da una sfera pubblica fondata sulla condivisione di norme astratte e di orientamenti universali, si risolveva in un vuoto decisionismo, in cui l'unico punto certo era la polemica contro la sfera pubblica moderna. Proprio questo decisionismo aveva perciò in sé tutti i tratti dell'occasionalismo rilevati da Schmitt nella sua critica del romanticismo politico, e riconosciuti da Löwith alla base del suo stesso decisionismo politico antiromantico e secolarizzato. Anche quella di Heidegger, in altre parole, era la filosofia di una borghesia in lotta con se stessa: una filosofia che celebrava l'autenticità del singolo e la sua decisione per se stesso contro la sfera pubblica moderna, ma che era pronta a ribaltarsi in giustificazione di *qualsiasi* rivolgimento e di

*qualsiasi* rottura politica autoritaria e reazionaria, purchè capace di interrompere il declino liberale, bloccare ogni reale trasformazione sociale e purchè capace offrire a esistenze decise a tutto come a nulla contenuti con cui determinare il senso di un'autentica esistenza tedesca. Da ciò, per Löwith, il nascosto orizzonte politico della filosofia di Heidegger. Ma da ciò anche l'omogeneità spirituale di Heidegger con l'atmosfera e la mentalità naziste: «lo spirito del nazionalsocialismo aveva a che fare non tanto con il nazionale e con il sociale, quanto piuttosto con quel radicale decisionismo e dinamismo che rifiutano qualsiasi discussione e intesa, perché contano unicamente ed esclusivamente su se stessi – sul poter-essere (tedesco) sempre proprio di ciascuno. Sono sempre espressioni di violenza quelle che definiscono il vocabolario della politica nazionalsocialista e della filosofia di Heidegger». I loro concetti e le sue parole sono «l'espressione della dura e spietata risolutezza di una volontà che si afferma di fronte al nulla, di un esistere senza pace e senza gioia, orgoglioso del suo disprezzo per la felicità e per qualsiasi umanità».<sup>33</sup>

Giorgio Fazio ha studiato all'Università di Roma "La Sapienza". È stato fellow della Alexander von Humboldt-Stiftung presso l'Università di Potsdam, dove ha svolto attività di ricerca sui temi dell'antropologia filosofica e della secolarizzazione. Ha scritto numerosi saggi su Karl Löwith e altre figure del pensiero filosofico tedesco del XX secolo.