

Estratto da:

STUDIA PATAVINA

Rivista di Scienze religiose

IDENTITÀ EBRAICA E CULTURA TEDESCA: I CASI G.L. MOSSE E K. LÖWITH¹

1. Si narra che Felix Mendelssohn-Bartholdy, ancora dodicenne, distraesse un giorno al pianoforte il vecchio Goethe. All'improvviso quest'ultimo, ricordandosi del re Saul, si rivolge al fanciullo con queste parole: "Tu sei il mio David. Quando sarò malato e malinconico, tu cacerai suonando i miei spiriti maligni. Ma non scaglierò mai la mia lancia contro di te!". Alla luce retrospettiva di Auschwitz, queste parole pesano come pietre. Quasi che il vecchio Goethe, nel momento più idillico del rapporto tra ebraismo e germanesimo, abbia avuto presagio dell'olocausto.

Che la stagione del classicismo tedesco abbia coinciso con la stagione della rinascita spirituale ebraica — e con la fine della segregazione nel ghetto — sembra costituire un caso felice della storia. Anche l'amicizia tra il filosofo Moses Mendelssohn e il drammaturgo Gotthold Ephraim Lessing - amicizia illustrata nel 1856 dal pittore ebreo-tedesco Moritz Oppenheim — può valere come simbolo di tale coincidenza. Secondo Gershom Scholem, l'alleanza tra illuminismo tedesco e illuminismo ebraico rappresenta una prospettiva privilegiata per intendere i problemi della modernità. "Ancor oggi, dopo tanto sangue e tante lacrime, non possiamo sostenere che si trattasse solo di una illusione. Era qualcosa di più: c'erano elementi di fecondità, germi di possibili sviluppi".

Come ebreo credente, Scholem ritiene che gli ebrei debbano parlare ai tedeschi in quanto ebrei, cioè a partire dalla separatezza culturale e storica della loro fede. Come ebreo laico, invece, George L. Mosse "stringe" il dialogo ebraico-tedesco fino a farlo sfociare in una superiore fusione delle rispettive culture, fino al punto in cui diventano visibili i contorni di una vera e propria "identità ebraico-tedesca". Ne *Il dialogo ebraico-tedesco*, Mosse si sofferma volentieri sulla figura del rabbino amburghese Caesar Seligmann, leader della riforma ebraico-tedesca del primo Novecento, il quale intendeva la "fecondazione" dell'ebraismo ortodosso da parte della cultura illuministica tedesca come una sorta di "bacio" che avesse risvegliato "il principe addormentato" (p. 99).

Mosse è fautore di una sostanziale corrispondenza — alla luce dell'universalismo

¹ Muovendo da un confronto tra **George L. Mosse**, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1988 e **Karl Löwith**, *La mia vita in Germania. Prima e dopo il 1933*, prefazione di Reinhart Koselleck, Il Saggiatore, Milano 1988.

² Citato in **J. Maier**, *Jüdisches Erbe aus deutschem Geist*, in **A. Schmidt-N. Altwicker** (hrsg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer, Frankfurt-Main 1986, p. 147.

³ **G. Scholem**, *Judaica II*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1970, p. 29. Cf. **M.A. Meyer**, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988. Un'avvincente panoramica della presenza ebraica nella filosofia tedesca in **J. Habermas**, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophie* (1961), in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1987, pp. 39-64.

morale dei principi liberali — tra la coscienza ebraica dell'emancipazione, da un lato, e la cultura classica tedesca di Goethe e Schiller, dall'altro. Il deismo razionalistico dell'illuminismo tedesco rischiarò, secondo Mosse, la superstizione ortodossa dell'ebraismo tradizionale. Lo specifico ebraico non si oppone alla cultura tedesca, ma piuttosto la completa, giacché tutti gli uomini di buona volontà, come già pensava il rabbino Seligmann, condividono identiche aspirazioni. Deismo, illuminismo e democrazia finiscono così per guardare sostanzialmente nella stessa direzione.

Senonché il dialogo ebraico-tedesco può sembrare a molti un'esperienza fallita, conclusasi con l'olocausto. Perché dunque parlarne ancora? Su questo punto la risposta di Mosse è nettissima: quell'esperienza fu in realtà soltanto interrotta dal nazionalismo tedesco e dalla barbarie nazista: ora si tratta di riprenderla e portarla a compimento. La sconfitta della democrazia di Weimar da parte di Hitler non rappresenta per Mosse la sconfitta definitiva del liberalismo occidentale. Piuttosto essa rappresenta l'interruzione di un progetto di umanizzazione sociale che, nato dal cosmopolitismo di Goethe e Schiller e tradito in senso nazionalistico nel corso dell'Ottocento, attende ancora oggi il suo riscatto.

Se la storia del dialogo ebraico-tedesco è in apparenza la storia di un fallimento — cioè la storia di una totalitaria sconfitta della democrazia — la colpa non va cercata, secondo Mosse, nel modello classico della cultura borghese, cioè negli immortali principi del 1789, bensì nel tradimento e nella perversione di quella cultura ad opera delle correnti nazionalistiche. La storia dell'ideologia tedesca, ricostruita da Mosse in una serie di classiche ricerche⁴, descrive il capovolgimento del concetto di *Bildung* nel concetto di *Volk*. Quella storia, in altri termini, rappresenta la sostituzione dell'individualismo liberale con la democrazia plebiscitaria, la strumentalizzazione dell'arte al culto delle masse, la trasformazione dell'armonia classico-umanistica nella comunione mistico-romantica con la natura.

Nell'ambito di questa storia, liberalismo e anti-semitismo procedono in senso antitetico: la sconfitta del primo e la diffusione del secondo segnalano il tradimento degli ideali della *Bildung* da parte della cultura nazional-patriottica. Se l'estetica di Goethe e di Schiller mirava a una bellezza classica illuminata dall'intelletto, cioè dalla *raison* cosmopolitica del Settecento, l'estetizzazione della politica di massa attuata prima da Bismarck e poi da Hitler mira a una bellezza nazionale, romantica, fondata sul pregiudizio piccolo borghese e sulla contrapposizione del sentimento organico d'appartenenza all'individualismo critico, visto come potenziale disfattismo⁵.

L'erosione nazionalistica del concetto di *Bildung*, il suo svuotamento dall'interno, non fu fenomeno improvviso, ma graduale e contrastato. Ne *Il dialogo ebraico-tedesco* Mosse racconta la storia di una resistenza liberale e culturale che attraversa tutta la seconda metà dell'Ottocento, fino alla prima guerra mondiale e alla repubblica di

⁴ G.L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Bari 1988; *Idem*, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1975; *Idem*, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1984.

⁵ Sull'estetizzazione fascista della politica cf. C. Klinger, *Fascismus — der deutsche Fundamentalismus?*, «Merkur» 46 (1992) 782-798; cf. inoltre W. J. McGrath, *Arte dionisiaca e politica nell'Austria di fine Ottocento*, Einaudi, Torino 1986; J. Herf, *Il Modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna 1988.

Weimar: una resistenza che risulta definitivamente sconfitta solo con la vittoria nazista, quando il concetto di *Bildung* cade nelle mani della destra razzista e viene per così dire arianizzato.

La cultura di Weimar fu in gran parte creata da intellettuali liberali, di sinistra, in alta percentuale di origine ebraica. Esclusi dalle università, gli intellettuali ebrei occuparono le sedi della cultura militante: giornalismo, arti figurative, teatro e letteratura. Essi divennero *outsiders* a causa del loro interesse per la modernità, il socialismo, l'avanguardia estetica. Questa cultura d'avanguardia non ebbe successo proprio in ragione del suo orientamento radicale e pacifista: esponendosi al sospetto d'essere antipatriottica e antinazionale, essa fu presto sconfitta dalla demagogia di destra, che con Hitler riuscì a prendere il potere e a garantire la stabilità politica.

A Mosse piacciono autori come Stefan Zweig ed Emil Ludwig, che riscossero successo in quanto si mostrarono favorevoli al progresso ma non all'avanguardia. Mosse intuisce che il loro moderatismo politico era cecità di fronte a ciò che stava per accadere, — d'altro canto egli è certo che non bastava la veggenza apocalittica di un Kafka o di Karl Kraus per correggere l'entusiasmo delle masse. L'alternativa realistica al pacifismo democratico di Stefan Zweig, nell'ambito della cultura ebraica, non era la coscienza apocalittica di un Kafka o di un Horkheimer, ma piuttosto il sionismo di Martin Buber, che andava riscoprendo e contrapponendo il *Volk* ebraico a quello ariano⁶.

La reticenza di Mosse a raccontare la storia del sionismo, cioè del nazionalismo ebraico, si spiega col fatto che esso è difficilmente riconducibile alla tradizione della *Bildung* illuministica. È chiaro che tutte le sue simpatie vanno a favore di quella tradizione ebraico-tedesca (e universalistica) della *Bildung* che — come scrive a p. 53, ribadendo il titolo inglese del libro [*German Jews beyond Judaism*] — sembra collocarsi "al di là" di ogni religione positiva e di ogni nazionalismo etnico. Ricordando figure che, come Gustav Landauer o Gershom Scholem, trapassarono facilmente dal sionismo alla *Bildung* e viceversa, Mosse conclude, alquanto sibillantemente, affermando che "i rapporti tra queste due tradizioni necessitano di un'ulteriore analisi" (p. 53).

Più facilmente riconducibile all'identità ebraico-tedesca e alla *Bildung* classico-liberale risulta invece — oltre al pacifismo democratico di Stefan Zweig e di Emil Ludwig — quella cultura scientifica di origine ebraica che si applicò ad analizzare storicamente i concetti di simbolo e di mito, agitati dai nazisti in forme regressive e irrazionali. Mosse dedica ampio spazio alle figure di Freud, Aby Warburg, Erwin

⁶ L'illuminazione dei sensi di colpa kafkiani sullo sfondo dell'impegno sionista di Buber in G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984. Sulla storia della comunità ebraica nella Germania dell'Otto e Novecento cf. W. Mosse (hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976; M. Lamberti, *Jewish Activism in Imperial Germany. The Struggle for Civil Equality*, Yale University Press, New Haven-London 1978; Q. Principe (hrsg.), *Ebrei e mitteleuropa. Cultura, letteratura, società*, Shakespeare and Company ed., Brescia 1984; H. Otto Horch (cur.), *Judentum, Antisemitismus, und europäische Kultur*, Francke Verlag, Tübingen 1988; P. Lawrence Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany. From Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton 1990; C. Resta (cur.), *Ebraismo e cultura tedesca*, Quaderni dell'Associazione italo-tedesca di Messina, Sicania editrice, Messina 1990; oltre allo «Year Book» del Leo Baeck Institute, edito da Secker and Warburg di Londra.

Panofsky ed Ernst Cassirer: ad esse si potrebbe forse affiancare la figura non ebrea di un Thomas Mann, che nella tetralogia su Giuseppe e nella novella *Das Gesetz* [La legge] seppe dare una straordinaria lettura del "mito" biblico, come autoproduzione simbolica della libertà a partire dall'ironica ripetizione della tradizione. "Gli uomini di cui abbiamo analizzato gli ideali, — scrive Mosse a p. 77, — si sentivano a disagio tra i credenti, ebrei o non ebrei che fossero. Essi avevano la loro tradizione nella cultura tedesca trasmessa dal *Bildungsbürgertum* [borghesia colta] di un'epoca precedente".

In sostanza, Mosse dà dell'ebraismo una definizione storica che va decisamente al di là di ogni particolarismo religioso, configurandosi piuttosto come una componente dialettica centrale della modernità europea a partire dall'illuminismo. Si tratta in sostanza: 1) di una emancipazione religiosa anti-tradizionalistica, che confluisce nell'ideale settecentesco della *Bildung*, 2) di una resistenza opposta dall'individualismo critico, tra Otto e Novecento, alla crescente marea nazionalistica e fascistica, 3) di un principio di speranza razionale e cosmopolitica, che dovrebbe oggi dare sviluppo alla democrazia, alla giustizia e alla tolleranza politica nel mondo.

2. Celebrando gli ideali della democrazia, Mosse si serve di una fraseologia intenzionalmente idealistica, che è quanto di più lontano si possa immaginare dalla consapevolezza scettica e antiretorica di Karl Löwith⁷. Da Heidegger e Nietzsche, Löwith ha appreso a liquidare la metafisica occidentale, cioè l'intera storia del razionalismo illuministico europeo, e a far poggiare, come Zaratustra, la sua causa sul nulla. L'irrazionalismo nietzschiano rappresenta davvero l'orizzonte spirituale dell'epoca, se Löwith può raccontarci che intorno al 1918 l'unica alternativa che gli si apriva davanti era quella tra l'aderire al gruppo di Stefan George e di Gundolf⁸ o il seguire in solitudine l'insegnamento di Heidegger. Lui si decise per Heidegger e soltanto nel 1953 riuscirà, con la pubblicazione di *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* [trad. it. *Saggi su Heidegger*, "Reprints" Einaudi, Torino 1974], a sottrarsi a quell'incantesimo in una resa dei conti definitiva.

Ma già nel 1949 era uscito presso lo Europa Verlag il suo capolavoro: quel *Da Hegel a Nietzsche* che, scritto durante l'esilio in Giappone nel 1941, sarà poi tradotto da Giorgio Colli per l'Einaudi nel 1959⁹. Qui Löwith interpreta ancora la critica di Marx

⁷ Sulla sua figura cf. **J. Habermas**, *Karl Löwith, Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein* (1963), in *Philosophisch-politische Profile*, pp. 195-216; **B.P. Riesterer**, *Karl Löwith's View of History*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969; **A. Caracciolo**, *Karl Löwith*, Società italiana di scienza e lettere, Napoli 1974; **A.H. Meyer**, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, Augustinus Verlag, Würzburg 1977; **G. Carchia**, «Nota introduttiva» a **K. Löwith**, *Paul Valery*, Celuc Libri, Milano 1986, pp. 9-17; **F. Volpi**, *Karl Löwith e il nichilismo*, «aut-aut» n. 222 (1987) 21-37; **A. Dal Lago**, *Löwith, il filosofo in fuga*, «il Mulino» 37 (1988) 722-726; **M.C. Pievatolo**, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1991.

⁸ Cf. **T. Sparr**, *Verkannte Brüder. Jüdische George-Rezeption*, «Merkur» 46 (1992) 993-1000.

⁹ Le *Sämtliche Schriften* di Löwith sono uscite, in nove volumi, presso l'editore Metzler di Stoccarda dal 1981 al 1988. Tra le opere tradotte in italiano, oltre a quelle citate nel testo, ricordiamo: *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1963; *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1966; *Nota a AA.VV. La Sinistra hegeliana*, Laterza, Bari 1966, pp.

e Kierkegaard al sistema hegeliano nella prospettiva heideggeriana della fine della metafisica. Senonché mentre Heidegger dà al suo nichilismo una soluzione decisionistica e patriottica, Löwith, che come ebreo si vede drammaticamente espulso dal destino tedesco, rifiuta l'inveramento politico della volontà di potenza, arrestandosi a una lettura scettica e neo-stoica dell'eterno ritorno¹⁰.

Le pagine dedicate al suo incontro con Heidegger sono tra le più significative della sua autobiografia (*La mia vita in Germania. Prima e dopo il 1933*, cit.). Il fascino impenetrabile di Heidegger rinvia, secondo Löwith, a certi atteggiamenti dell'espressionismo e delle avanguardie estetiche. E in tale contesto egli ricorda anche Hugo Ball, il fondatore del dadaismo che presto darà una soluzione cattolica al suo nietzschianesimo. Dal suo libro *Fuga dal tempo*, Löwith cita (a p. 50) una frase significativa: "Il filosofo di oggi consuma i due terzi della vita nell'inutile sforzo di raccapezzarsi in mezzo al caos". Com'è noto, il coraggio nietzschiano di puntare gli occhi sul caos di un mondo in rovina, di tenerli aperti senza timore sull'abisso dell'insensatezza, diventa per Heidegger la scelta autentica del "vivere per la morte".

Löwith ricorda la copia del *De imitatione Christi* regalatagli dal maestro nel Natale 1920 (p. 53). E subito dopo cita il motto luterano "unusquisque robustus sit in esistenza sua" per spiegare il tipico rovesciarsi heideggeriano delle possibilità esistenziali nella necessità fatale del destino. L'adesione politica al destino tedesco del Terzo Reich passa per Heidegger attraverso le categorie esistenzialistiche di decisione e autenticità. Anche il decisionismo di Carl Schmitt non sarebbe altro, in questa prospettiva, che una versione politica dell'esistenza autentica di Heidegger, del suo teorizzato "vivere per la morte". Una decisione altrettanto gratuita, agli occhi disincantati di Löwith, della tardiva conversione al cattolicesimo di Hugo Ball.

Basterà solamente uscire dall'individualismo ancora semireligioso applicando questo esistere sempre proprio di ciascuno alla 'esistenza tedesca' e al suo destino storico, per trasporre la vigorosa inutilità delle categorie esistenzialistiche — decidersi per se stessi, di fronte al nulla insistere su se stessi, volere il proprio destino, affidarsi a se stessi, ecc. — dentro al movimento generale dell'esistenza tedesca, e passare quindi a decostruire sul terreno politico (p. 54, trad. modif.).

Nel 1933, diventando rettore dell'università di Friburgo, Heidegger tenne quella famigerata prolusione sulla *Autonomia dell'università tedesca* in cui prendeva partito per il nazismo. Sull'onda dello slogan nietzschiano per cui "il pericolo è l'autentica vocazione dell'uomo", Heidegger chiedeva ai suoi studenti di armarsi della volontà

481-513; *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967; *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1982; *Storia e fede*, ibidem 1985; *Paul Valery*, Celuc Libri, cit.; *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Bari-Roma 1991.

¹⁰ Che l'esistenzialismo di Heidegger sviluppi temi del kantismo ebraico di Hermann Cohen è la tesi di Franz Rosenzweig, autore di *Hegel e lo Stato* (1920) e *La stella della redenzione* (1921). Löwith ha paragonato tra loro Heidegger e Rosenzweig, come anti-idealistici filosofi della fatticità dell'Esserci, in *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e tempo'* (1958), trad. it. in «aut-aut» cit., pp. 76-102.

di sapere, ma soprattutto di “fare fronte”, di “tenere duro”, facendosi carico di un destino tedesco materializzatosi nella persona del Führer. Löwith ricorda come questa prolusione gli venisse personalmente inviata dal maestro con la dedica autografa “amichevoli saluti”, laddove i suoi compagni ariani la riceveranno con ben altra postilla, e cioè con uno squillante “saluto tedesco” (p. 57). Era la prima di una serie cocente di discriminazioni, raccontate in questo libro da Löwith con uno stile, come dice Koselleck nella sua prefazione, “lapidario e taciturno”. In effetti, tutta questa biografia ruota sulla cesura tragica apertasi col 1933: l’umiliante proscrizione di un professore ebreo che si sentiva tedesco e patriota fino in fondo, insignito di medaglia al valore nella prima guerra mondiale e tuttavia brutalmente travolto dai burocratici ingranaggi dell’emarginazione.

Rifuggendo dalla soluzione nazista oppure cattolica¹¹ del nichilismo nietzschiano, Löwith impara a rivalutare il fascino del relativismo di Max Weber. Di lui ricorda con emozione di aver ascoltato a Monaco, nel 1919, la famosa conferenza sulla “Scienza come professione”. Il politeismo weberiano dei valori, il carattere rischioso e arbitrario di ogni opzione soggettiva, una profonda scepri di fronte alla storia: queste sono le soluzioni che Löwith, di fronte al problema nietzschiano della morte di Dio, mostra di preferire all’accettazione heideggeriana del destino nazionale tedesco.

Löwith non crede all’esistenza di un “cammino a ritroso” che gli consenta di uscire fuori dal nichilismo per via positiva, pragmatistica o dialettica. Piuttosto di scivolare in una fraseologia democratico-liberale à la Mosse, Löwith si congela nella scepri più rigorosa. La fine dell’idealismo tedesco e della teologia ebraico-cristiana — il tramonto della *Bildung* di cui parla Mosse — significa per Löwith la fine della possibilità di giustificare il bene e il male che agitano i sogni dell’uomo. Nietzsche ha spezzato il quadro della tradizione cristiana portandoci al di là del bene e del male, al di là del “troppo umano”. Ma la sua soluzione della volontà di potenza e dell’eterno ritorno è per Löwith ancora troppo affermativa, ancora troppo legata, seppure e *contrario*, alla dialettica storicistica di Hegel. Per Löwith il mondo non va visto nella prospettiva negativistica di un “conatus” universale senza direzione né telos, ma piuttosto nella prospettiva eraclitea di un eterno gioco cosmico.

“Di fronte al mondo nella sua totalità, il problema del senso perde il suo senso, giacché la totalità sempre presente di ciò che è per natura, ciò che chiamiamo mondo, non può esistere ancora per qualcos’altro al di fuori di esso e nel futuro” (p. 202). La stessa coscienza, che può dire riflessivamente “io penso”, non può essere per Löwith una funzione sintetica autonoma, giacché è il semplice prodotto di un’evoluzione naturale di cui non sarà mai conoscibile l’insieme delle condizioni. “Del nostro essere a norma del mondo, noi sappiamo tanto poco quanto gli uccelli migratori che

¹¹ Sulla strumentalizzazione fascistica del cattolicesimo in Francia, Spagna e Austria cf. **H. Dorowin**, *Retter des Abendlandes. Kulturkritik im Vorfeld des europäischen Fascismus*, Metzler, Stuttgart 1991. Sulla *vexata quaestio* del nazismo di Heidegger ci limitiamo a segnalare: **V. Farias**, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse 1987; **J. Habermas**, *Il filosofo e il nazista*, «Micromega» 3/1988, pp. 95-121; **H. Ott**, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, SugarCo, Milano 1990; **P. Kemper** (hrsg.), *Martin Heidegger. Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Campus, Frankfurt-New York 1990; **D. Losurdo**, *La comunità, la morte, l’occidente. Heidegger e l’ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

orientano il loro volo sulla posizione del sole” (p. 203). Così resta enigmatico, agli occhi di Löwith, il fenomeno della nascita dell’uomo all’interno dell’insensato mondo della vita. “Una qualche cesura deve esserci stata, in una determinata età del mondo, perché si sia giunti all’uomo, il quale mette in questione e tematizza il dato indiscutibile del mondo e se stesso” (p. 204).

Abbiamo così indicato, seppure sommariamente, due soluzioni estreme al drammatico rapporto instaurantesi nel nostro secolo tra cultura tedesca e identità ebraica. Mosse ritiene che l’identità ebraico-tedesca — cioè la cultura secolarizzata dell’ebraismo riformato quale fiorisce dall’alveo della *Bildung* goethiana — rappresenti la forma storica con cui la cultura tedesca è sopravvissuta a se stessa: una vera e propria “arca di Noè”, in cui il classicismo borghese e gli ideali universalistici del liberalismo trovarono rifugio durante il diluvio nazista. Löwith, invece, giudicò definitivamente dissolto il “dialogo ebraico-tedesco” cui oggi Mosse si riferisce. Infatti egli aveva scetticamente ridotto — in *Significato e fine della storia*, cit. — il mito razionalistico del progresso a una illegittima secolarizzazione del telos ebraico-cristiano¹².

3. Ma c’è evidentemente qualcosa che non soddisfa in entrambe le soluzioni: troppo astratta e idealisticamente armoniosa quella di Mosse, troppo nichilistica e rinunciataria quella di Löwith. Il rapporto tra identità ebraica e cultura tedesca chiede così d’essere radicalizzato e riletto alla luce della contemporaneità. Se da parte tedesca bisogna approfondire quell’esame di coscienza sul proprio passato storico (cioè sulla cesura dell’olocausto) che diventa momento costitutivo dell’identità collettiva, da parte ebraica bisogna ripensare in termini nuovi il problema del pluralismo culturale nell’orizzonte post-metafisico della modernità. Il crollo dell’impero sovietico è stato accompagnato dalla crisi della dialettica come filosofia totalizzante della storia. La dimensione laica, secolarizzata, post-metafisica della storia è oggi diventata ineludibile — paradossalmente confermata dalle stesse sfide fondamentalistiche che (lungi da ogni ingenuo ripristino della tradizione religiosa) si presentano anzitutto come una risposta “politica” ai disattesi problemi della modernità.

Il problema va allora ripensato in termini nuovi. Per esempio chiedendosi come sia immaginabile, in una moderna società postmetafisica, la convivenza politica di culture, fedi e tradizioni diverse. Come è possibile — ci si domanda — organizzare sul piano della giustizia e del rispetto reciproco l’incontro di modelli diversi (talora antitetici) di forme di vita? Come è possibile distinguere il piano liberale ed egualitario dello *stato costituzionale* — i cui principi universalistici e post-metafisici devono essere imposti a tutti con la forza, al fine di consentire la convivenza disarmata degli stili di vita — dal piano democratico, partecipativo e differenziante di una *società civile*, in cui ogni soggetto individuale o collettivo deve poter perseguire concretamente (ed eventualmente modificare nel tempo) una sua particolare identità, un suo particolare “modello di vita”?

¹² Tesi contestata sia da **Habermas** in *Karl Löwith. Stoischer Rückzug*, cit., sia, com’è noto, da **H. Blumenberg** in *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1966. Cf. la replica di Löwith a Blumenberg in *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 452-459, trad. it. nel numero cit. di «aut-aut», pp. 60-66, con relativa nota di Gianni Carchia, *Nota alla controversia alla secolarizzazione*, pp. 67-70.

In questa prospettiva, le idee-guida del contemporaneo dibattito americano tra “liberali” e “comunitaristi” (Rawls, Walzer, Taylor, Sandel, Dworkin)¹³ diventano improvvisamente pertinenti alla problematica tradizionale dell’incontro-scontro tra germanesimo ed ebraismo. Il dialogo ebraico-tedesco diventa esempio particolare di una situazione sempre più diffusa: quel pluralismo culturale, etnico, religioso e linguistico che nell’Europa di oggi, invasa dagli extra-comunitari, viene ancora visto come una sfida formidabile, mentre negli Stati Uniti (o in Canada) ha da sempre costituito la regola aurea di una concezione *multinazionale* dello stato.

L’America come “arca di Noè” di tutti i perseguitati politici, nazione *delle* nazioni e società *delle* società, si è sempre presentata come quella “testimonianza vivente e simultanea di tutti i popoli del mondo, ricapitolazione delle differenze che compongono l’umanità” di cui parla Nadia Urbinati in una bella presentazione italiana di Michael Walzer¹⁴. Entrata in crisi l’ideologia dell’assimilazione (il cosiddetto *melting pot*), gli americani devono imparare a riconoscersi come *hyphenated Americans* (americani col trattino): non americani semplicemente ma “anglo-americani”, “italo-americani”, “ebrei-americani”, ecc. Ciò significa concretizzare la vecchia lotta di classe marxista (sottraendola alla dialettica finalistica e dogmatica della storia) nella costruzione di un moderno (e post-metafisico) concetto giuridico e normativo di “cittadinanza”. Questo concetto dovrà rendere possibile conciliare tra loro universalismo e particolarismo, disincanto post-convenzionale e cultura della differenza, secolarizzazione giuridica dello stato e salvaguardia particolaristica delle tradizioni, — in una parola: “regole del gioco” che non guardano in faccia nessuno, da un lato, e autonomia espressiva di soggetti individuali e collettivi, dall’altro. Questa strategia, per essere valida, necessita di un presupposto: che la democrazia occidentale sappia superare se stessa nella realizzazione degli ideali universalistici da lei generati. I principi del 1789, pur essendo nati in Europa, impongono infatti il superamento dell’eurocentrismo. La realizzazione della modernità equivale alla ripresa di un progetto che (come ha giustamente visto Mosse) il nazionalismo e il fascismo di ieri hanno interrotto e l’imperialismo di oggi sta, ancora una volta, compromettendo. Infatti modernità significa, sul piano normativo, abolizione oggettiva del privilegio economico non meno che realizzazione soggettiva dell’autonomia culturale.

Alla fine del romanzo *Il giorno verrà*¹⁵ — con cui Lion Feuchtwanger concludeva nel 1941 (sfuggendo ai nazisti) una fosca “telenovela” in tre volumi su Giuseppe Flavio — il vecchio protagonista abbandona la capitale cosmopolitica dell’impero per far ritorno in patria. Qui, ferito a morte in un’ennesimo tumulto antiromano da centurioni che non lo riconoscono, si lascia morire dissanguato ai bordi di un viottolo di campagna, contemplando lo struggente e luminoso paesaggio di Galilea. In quegli istanti, egli pensa di aver drammaticamente fallito l’obiettivo della sua vita. Si era

¹³ Cf. A. Ferrara (cur.), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

¹⁴ M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia 1992, p. XI. In una lettura politica della Bibbia, Walzer ha tradotto la rivoluzione marxista nei termini del liberalismo anglosassone: *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986. Sulla diaspora americana, come trapasso dalla vecchia emarginazione al ricupero di una rinnovata identità culturale, cf. A. Hertzberg, *Gli ebrei in America. Storia, cultura, società*, Bompiani, Milano 1993.

¹⁵ L. Feuchtwanger, *Il giorno verrà*, trad. it. di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1949.

schierato per l’universalismo giuridico romano riconoscendo come Messia l’imperatore Vespasiano, aveva tradito il giudaismo delle origini battendosi perché i vari particolarismi religiosi (ebraici, egiziani, greci, orientali, ecc.) si “superassero” nel “melting pot” del panteon romano. Ora deve amaramente riconoscere che l’impero non incarna una figura universale della ragione, ma soltanto l’arbitrio soggettivo del perverso Domiziano. Così ha inutilmente tradito la fede dei suoi profeti, sacrificandola sull’altare degli idoli.

Il pessimismo lirico di Feuchtwanger può essere paragonato, per il contesto storico in cui nasce, al negativismo dialettico di Adorno o a quello scettico di Löwith. Era l’epoca dello “stato autoritario” di Hitler e di Stalin. Nella misura in cui l’universale politico appariva in quegli anni irrimediabile, anche l’impegno privato doveva pensarsi come aprioristicamente votato alla sconfitta. Reagendo a questa situazione e ripensando daccapo il progetto interrotto della modernità, Habermas si è oggi impegnato a ricostruire, anzi a dissepellire, i fondamenti normativi di una differenziata ragione comunicativa (la stessa via tentata, su altri versanti, da Rawls, Dworkin e molta filosofia giuridica americana). Solo attraverso la ragione l’utopia potrà essere salvata: questa è la grande scommessa della modernità. Per Habermas si tratta della struttura utopica di uno *Zeitbewusstsein* ineludibile, che si è andato affermando a partire dall’illuminismo europeo. Secondo lui — nell’attuale “ingorgo di futuro” [*Zukunftsstau*] determinato dalla necessità di dover assumere decisioni irreversibili sotto l’urgenza di futuri alternativi — la ricostruzione razionale dell’utopia deve indurci ad approfondire il rapporto riflessivo con il nostro passato, dunque con i contenuti normativi delle grandi religioni mondiali.

Il problema è chiarire storicamente la nostra auto-comprensione, la quale soltanto può creare una distanza nei confronti di un presente che sta sotto la pressione del futuro. Dobbiamo chiarirci chi siamo e come vogliamo vivere, se non vogliamo restare in balia degli eventi. La negazione di questo tratto utopico della nostra esperienza del tempo assume oggi forme diverse. Tra i più colti, un quietismo malinconico e sentimentalmente legato al passato concorre con una sottomessa disposizione, ora escatologica ora cinica, all’idolatria di un indefinito e salvifico “evento” oppure di un processo sistemico dato per ineluttabile. Nel contempo, nelle pianure della cultura di massa, si fa strada la tendenza a riesumare vari tipi di fondamentalismo. A mio parere, invece, occorre realisticamente riconoscere i tratti utopici dell’esistenza moderna, e rendersi conto che le nostre speranze si realizzeranno solo se sapremo crescere in termini di autonomia. Quando Sartre dice che siamo condannati alla libertà, non esprime soltanto la paura cartesiana denunciata dagli heideggeriani¹⁶.

Löwith apprese da Heidegger a consumare ed erodere criticamente i contenuti teologici della verità¹⁷. Ma invece di ricostruire sul piano pragmatico e normativo i materiali che la decostruzione intellettuale gli andava fornendo, ebbe il torto di

¹⁶ J. Habermas, *Dopo l’utopia*, Marsilio, Venezia 1992, p. 127, trad. modif.

¹⁷ F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo*, cit., p. 26.

arrendersi al corto circuito della scepis nietzschiana. Mosse, d'altro canto, tiene ferma la pretesa di validità della ragione classica e del liberalismo tradizionale. Ma, invece di differenziarla e di applicarla all'individuazione delle vergogne che oggi offuscano il volto della giustizia, si arresta alla declamazione di un ideale generico di democrazia¹⁸.

Per Habermas, com'è noto, si tratta di costruire teoricamente un'*autorettifica normativa della modernità* che non scivoli né nel conservatorismo aristotelico dei metafisici (Hans Jonas, Leo Strauss, Robert Spaemann), né nell'auto-sfondamento post-moderno della ragione con relativo ingresso nel regno di Eraclito e Dioniso (in questo senso Löwith si affiancherebbe a figure post-nietzschiane come Bataille, Foucault e Derrida), né nel decisionismo hobbesiano, malthusiano o sistemico propugnato dai cultori della politica come arbitrio pacificatore (Carl Schmitt, Niklas Luhmann, Danilo Zolo).

In realtà solo il riformismo più spregiudicato può salvare (o far rivivere) l'assoluto — cioè quelle vecchie esigenze della metafisica che vanno umanisticamente recuperate¹⁹. Forse in questo senso anche Cristo aveva, ai suoi tempi, rinnovato la Legge. In una lettera del 1923, Heidegger ricordava a Löwith le parole evangeliche: il chicco che non marcisce come seme viene macinato in farina: guai a colui che non vuol essere consumato!²⁰ Oggi, nell'epoca post- metafisica della modernità, anche la verità religiosa segue il destino di tutte le altre certezze tradizionali, diventando mito irrecuperabile nei suoi paludamenti dogmatici. Solo nella loro ricostruzione razionale, i contenuti teologici della giustizia diventano parte integrante della modernità. I contenuti normativi delle grandi religioni mondiali convergono all'organizzazione di una politica planetaria solo resistendo alla regressione fondamentalistica e spogliandosi della loro formulazione mitologica. Ciò significa — nei termini della metafora biblica — essere fedeli allo spirito, non alla lettera, di quel patto costitutivo che l'uomo strinse un giorno con l'idea irraffigurabile di assoluto.

Via Parini, 10
10121 Torino
tf. 011/5156373

LEONARDO CEPPA
*docente di Storia della Filosofia
moderna e contemporanea
presso la Facoltà di Magistero
dell'Università di Torino*

¹⁸ Il liberalismo della *Bildung*, teorizzato da Mosse, mostra per certi aspetti gli stessi limiti della storia delle forme simboliche di Cassirer. Al "simbolo" come umanistica e goethiana autarchia dello spirito. Walter Benjamin contrappose, com'è noto, l'"allegoria" come immagine luttuosa e disarmonica del progresso. Egli intendeva così sottolineare il carattere ambiguo di ogni valore culturale, cioè l'ambivalenza intrinseca di una produttività storica fondata sulla distruzione e sul sacrificio delle risorse umane.

¹⁹ La secolarizzazione mira infatti al momento di verità che si nasconde nel mito. In questo senso, per esempio, ogni concezione umanistica della storia "prolunga" l'idea biblica di creazione nella libertà di una (moralmente imputabile) prassi storica e sociale dell'uomo.

²⁰ *La mia vita in Germania*, cit, p. 51.