

Razionalità filosofica, mito religioso, esperienza umana in Hermann Cohen

L'evoluzione della filosofia moderna conduce il pensiero oltre l'obiettività metafisica dell'essere e l'empirismo della materia e dell'esperienza immediata. Platone e Kant insegnano a liberare la ricerca intellettuale da un presunto riferimento posto al di fuori del pensiero e dell'attività della coscienza. L'io ritrova nel più profondo di se stesso le sue ragioni più elevate, universali e necessarie. Il trascendentale è il volto essenziale della verità, che vi scopre le sue condizioni più autentiche, libere ed aperte. La scienza matematico-fisica, il diritto e l'estetica sono i prodotti più elevati della storia umana, in particolare di quella moderna, e costituiscono la base di un sapere filosofico che ne percepisce le ragioni estreme ed universali, oltre ogni realizzazione empirica. La scienza si eleva alla nozione della verità pura, all'orizzonte infinitamente aperto e necessario del sapere, quale base primordiale di ogni ricerca. La verità non è un oggetto, ma una disposizione dello spirito umano ed indica la sua apertura senza limiti verso un mondo puro ed assoluto. Essa è sempre il risultato di una catarsi dell'esperienza da tutti i suoi contenuti parziali e determinati. Le scienze particolari devono essere superate in questo anelito platonico verso un mondo ideale.

Alla base dell'etica filosofica stanno l'esperienza e la storia del diritto, quali tentativi di realizzare il bene comune. L'ordinamento dello stato ne è il prodotto più universale. Così la progressiva eliminazione di ogni diseguaglianza tra gli esseri, il rispecchiamento dell'io e del tu nell'identità dei diritti e dei doveri nella vita pubblica conduce verso il bene assoluto al di sopra di ogni sua realizzazione parziale. Altrettanto deve dirsi dell'esperienza estetica, movimento incessante verso una bellezza che non può mai essere monopolizzata ed espressa in modo definitivo.

La realtà umana appare così come un movimento senza sosta di universalizzazione, di idealizzazione e di comunione. La storia concreta e le culture diverse sono analizzate in rapporto all'empito di razionalità, giustizia e bellezza che costituisce il carattere più elevato dello spirito, che non può mai essere spento dalle deviazioni, dagli errori, dalle meschinità dell'esistenza concreta. Gli ideali si aprono all'orizzonte delle scienze dello spirito e della vita umana.

Di fronte a questa prospettiva, elaborata sulla scorta della filosofia platonica e della critica kantiana, Hermann Cohen (1842-1918) pone continuamente il problema religioso, come è vissuto soprattutto dall'ebraismo e dal cristianesimo. Il pensiero mitico caratteristico della religione d'Israele e delle chiese cristiane esprime a suo modo le tensioni dello spirito umano verso la verità, la giustizia, la bellezza. In particolare il filosofo riprende e discute l'etica della profezia ebraica. La nozione del divino vi assume un carattere sperimentale, storico e pragmatico, quale esame critico delle vicende d'Israele. Ma in questo rivestimento temporale si rivela continuamente una concezione universale, positiva, equalitaria, libera e pura dell'umanità. L'incontro dell'uomo con l'uomo, nel comune desiderio di pace, di sincerità, di rispetto, di giustizia condivisa da tutti, conduce la profezia fuori dalla ristretta visione delle sorti d'Israele e mette in luce un'etica concreta, dinamica, coinvolgente.

Anche il cristianesimo, pur con il suo retaggio mitico ed ecclesiastico, aspira ad un vero, ad un bene, ad un bello che tutti redima ed accomuni. In particolare la figura di Gesù, considerata nella prospettiva dei canti del servo di Iahweh e liberata da contaminazioni metafisiche, aggiunge alla considerazione ideale dell'umano un tratto nuovo: la compassione. L'essere umano, accanto alla sua natura ideale, è pure cosciente della sua miseria, fragilità e peccaminosità. È soggetto alla legge della sofferenza e della morte. Assieme al vero, al giusto e al bello, l'innocente sottoposto alla tortura insegna così a porre l'esigenza della compatimento per la comune debolezza e il desiderio della redenzione. La corona di spine diventa simbolo di un'umanità bisognosa di misericordia e di soccorso, come dovunque la si incontra.

Le aspirazioni intellettuali, morali ed emotive dello spirito ebraico e cristiano si accompagnano all'arduo pensiero filosofico e lo completano con i loro accenti appassionati, vivi e coinvolgenti. La Bibbia ebraica e cristiana può essere letta come continua esigenza di compimento ultimo dell'essere umano oltre ogni limite dell'esperienza e della storia, come una vicenda che continuamente si ripete nell'intimo di ogni spirito.

L'ebraismo di Cohen si muove tra due poli opposti e sempre attraentesi: la scienza, la società e la cultura del mondo delle genti e l'elezione spirituale d'Israele. Il filosofo neokantiano della *Belle époque* rimane pur sempre un animo commosso dalla profezia ebraica e dall'evangelo cristiano: i puri ideali della razionalità devono essere sempre sollecitati dall'affetto e dal sentimento caratteristici della religione biblica. Essi spingono ad uscire dalla purezza del concetto per incontrare la propria ed altrui individualità, per partecipare ad un cammino storico infinito, per sentire come propri sia la comune fragilità sia il desiderio più sublime di ogni spirito

1. Etica e religione

Dopo la *Logica della conoscenza pura*, uscita per la prima volta nel 1902, Cohen pubblicava nel 1904 la sua *Etica della volontà pura*, che vedeva una seconda edizione tre anni dopo. Dagli aspetti più generali dell'etica nella sua aspirazione alla verità, nel suo carattere pratico, nella centralità dell'autocoscienza e della libertà, il filosofo passa all'idea di Dio, alla virtù, alla veridicità, alla modestia, al coraggio, alla fedeltà, alla giustizia, all'umanità. Egli prende l'avvio dal desiderio universale ed extracategoriale della verità per studiarne la progressiva concretizzazione nella scelta morale. Ma quanto più si fa determinato l'impegno etico, tanto più esso aspira ad essere universale. La dialettica razionale esige questa continua correlazione tra l'ideale e l'azione specifica, tra una condizione pura e la scelta pratica. Si tratta di due prospettive essenziali dello spirito umano in tutti i suoi aspetti. Nulla deve racchiudersi nei limiti di un autoaccecamento, ma nulla deve rimanere in una condizione astratta e ignara della concretezza etica, psicologica e storica. Lo spirito umano è animato da un duplice empito essenziale: l'universalità e la determinazione, l'idealità e la scelta, la meta ultima e le strade che vi conducono. Ogni esperienza acquista un duplice volto e si anima di una dialettica senza fine. L'etica è segnata da questo dinamismo che non conosce sosta e pervade ogni determinazione dello spirito sia nell'ambito individuale sia nelle costruzioni storiche.

In questa analisi dell'agire morale il filosofo raccoglie i risultati dei suoi studi su Kant assieme ad una sempre maggiore attenzione per la dialettica platonica e l'universalismo concreto della monade di Leibniz. Ma il problema religioso indicato dalla Bibbia e dalla tradizione intellettuale ebraica è un punto di riferimento costante. In particolare la profezia ha posto quale problema fondamentale della religione il rapporto tra esseri umani ed ha superato il mito, che viene condotto alla realtà immediata, universale e concreta dell'esperienza comune e delle sue condizioni elementari. Il concetto del divino viene liberato da ogni costruzione cosmica, metafisica e politica ed esposto come esigenza ideale di giustizia universale. La religione esercita una funzione liberatoria nei confronti di qualsiasi riduzione dell'etica a prospettive limitate e parziali. Il monoteismo profetico è una garanzia di umanità, di libertà dalla sofferenza, di comunione tra tutti gli esseri umani. L'idea profetica del divino e quella dell'umano si rispecchiano e sostengono a vicenda. Non viene proposto nulla che stravolga o asservisca l'umano a se stesso, né il divino viene adattato a peculiari interessi caratteristici di un ambiente o di un'epoca. La profezia propone un cammino infinito, al di là ogni limite pur nella concretezza della storia. Essa afferma l'aspetto più caratteristico dello spirito umano oltre ogni mitologia, dogmatismo o ecclesiasticismo (1).

Appare in questa prospettiva la necessità di un contributo di tutti alla vita pubblica: lo stato quale luogo universale della moralità deve fondarsi sul suffragio universale e sull'assunzione personale della responsabilità verso la vita pubblica. Nello stesso tempo occorre costruire un'etica fondata sul coraggio e sull'umiltà, che devono liberare ogni cittadino dall'egocentrismo, dall'arroganza, dalla chiusura nel proprio interesse di classe o di nazione (2).

La logica era stata guidata dallo sviluppo delle scienze matematico-naturali caratteristico del secolo XIX e dell'inizio del XX, a cui riteneva di dover fornire le prospettive più generali. L'idea e la pratica dello stato moderno guidano l'elaborazione dell'etica e la religione profetico-messianica è interpretata quale ispiratrice di una vita pubblica capace di correggere e migliorare continuamente se stessa attraverso la democrazia e il socialismo. Il filosofo ebreo sembra professare un ingenuo ottimismo nei confronti dell'evoluzione culturale e sociale della Germania imperiale, in cui si sente maestro di intelligenza e di moralità universali e condivisibili. Presto la guerra mostrerà quanto

fossero vivi gli aspetti rozzi, tribali ed egoistici che si annidavano nella vita pubblica e privata dell'Europa civile e moderna.

2. Sistema della filosofia e concetto di religione

Nel 1915 Cohen pubblicava uno studio completo sulla natura dell'esperienza religiosa. Una volta raggiunta una visione sistematica del pensiero filosofico, nella sua tripartizione di logica, etica ed estetica, ci si doveva preoccupare di un'analisi teorica della religione. Fin dalla sua giovinezza il pensatore si era trovato a stretto contatto con l'ebraismo. Esso rappresentava a sua volta un modo organico ed articolato di affrontare i problemi umani. La varietà del linguaggio biblico e rabbinico, i vasti interessi intellettuali della cultura ebraica antica, medievale e moderna, la presenza in Germania di attive comunità e i problemi giuridici e politici che ne sorgevano, l'immediato e quotidiano confronto con il cristianesimo, soprattutto protestante, esigevano una presa di posizione articolata e coerente.

Generalmente la religione nel contesto culturale europeo moderno veniva affrontata da due punti di vista contrapposti: la storia e la metafisica. Il primo metodo si basa su una raccolta sempre più vasta di materiali concreti e descrive l'aspetto pratico del fenomeno religioso. Il secondo intende la religione come rapporto con un'entità considerata come originaria ed assoluta. Il filosofo si dichiara insoddisfatto sia dell'una che dell'altra prospettiva teorica. Nè la raccolta empirica di dati antropologici, nè l'ipotesi ontologica possono essere considerate sufficienti in un teoria critica della ragione umana. Il soggetto umano alla ricerca delle condizioni essenziali della verità non la riconosce negli estremi apparenti dell'empiria e dell'ontologia. Essa scaturisce dalla propria autocoscienza, purificata sia dall'immediatezza categoriale sia dalla pretesa metafisica. La verità assume un carattere ideale, è un movimento infinito di purificazione e di universalizzazione, è un metodo più che un contenuto, un cammino dello spirito verso una meta irraggiungibile, non monopolizzabile, non riducibile ad un contenuto determinato.

La logica come teoria generale della conoscenza ha condotto lo spirito umano ad una limpida coscienza di sé indipendente da ogni contenuto determinato. Piuttosto i singoli aspetti dell'esperienza devono essere destituiti della loro pretesa autonomia e introdotti in una visione universale, dove si generano le loro correlazioni reciproche. Tutto il campo infinito dell'essere acquista così un carattere dinamico, relazionale, privo di divisioni artificiali e di contrapposizioni. L'etica vuole accompagnare l'orizzonte della logica con azioni che corrispondano all'ideale della ragione. La storia appare come un terreno che sempre di nuovo deve essere percorso e che assume il suo significato più vero nelle scelte del presente e nella preparazione del futuro. La dignità morale dell'essere umano si compie nell'azione individuale e collettiva con cui la vicenda storica è fatta uscire dalla idolatria del dato e spinta verso una meta ideale.

Qui incontra la religione, soprattutto nella forma che hanno conferito a questa esperienza umana il profetismo e il messianismo biblici. Sollevandosi oltre ogni determinazione parziale la visione profetica si è caricata della coscienza umana del limite e della necessità del suo superamento. Il linguaggio immaginoso della profezia biblica non voleva delineare una realtà ultraterrena, piuttosto indicava le esigenze più profonde ed universali di una storia soggetta alle illusioni, alle prepotenze, agli artifici. Queste apparenze fastose si sarebbero tramutate nella rovina, nella sofferenza e nella distruzione, ma proprio da questa negatività sarebbe sorta di nuovo la sfida della verità e della giustizia come esigenze di ogni essere umano. La limpidezza e l'universalità del pensiero logico, l'imperativo puro dell'etica vengono ammoniti dalla religione profetica a guardare concretamente la vicenda storica degli uomini, i loro fallimenti, il loro dolore. Non si raggiunge l'ideale senza un continuo passaggio attraverso la sua negazione, senza provare nelle più intime fibre la fragilità dell'umano, senza una continua conversione ed un superamento del presente.

Qualora si ipotizzasse che la conformazione pubblica dello stato e la sottomissione alle sue leggi liberino l'individuo dalla sua debolezza morale, si correrebbe troppo presto verso una meta ben lontana "e l'etica ha imparato dalla religione che i profeti, in particolare Geremia ed Ezechiele, scoprirono in primo luogo l'individuo nell'autoriconoscimento del peccato. Ed anche se l'individuo

deve alla fine superarsi nella totalità, *egli deve, tuttavia ad ogni modo rimanere individuo nella totalità*; certo un individuo della totalità, non dell'egoismo. E deve innanzitutto essere interamente giunto a *prodursi* l'individuo come tale, dal cui *sviluppo* egli continuamente dipende” (3). La responsabilità dell'individuo e la sua autonomia spirituale uniscono strettamente etica e religione. Come le prima non può chiudere l'essere umano in una struttura collettiva, così la seconda non deve costituire un' evasione verso soluzioni immaginarie. L'una e l'altra propongono aspetti essenziali dell'esistenza che devono illuminarsi e compiersi simultaneamente. Così i concetti caratteristici della religione devono essere vissuti come un richiamo all'autonomia della coscienza, alla sua piena realizzazione. Oltre ogni ritualità ed ontologia le nozioni del divino e dell'umano si riflettono l'una nell'altra e si elevano a vicenda sopra ogni menomazione della libertà e dell'umanità cosciente di sé. Nell'ebraismo “*la trascendenza di Dio significa la sufficienza dell'uomo per l'affermazione della sua umanità*. Questa sufficienza si basa sulla moralità autonoma dell'uomo: essa è solo realizzata, non delimitata attraverso la meta a cui, come ogni attività umana, anche questa deve essere indirizzata” (4).

Il cristianesimo, sotto questo aspetto, condivide la tentazione del panteismo e fa partecipare il divino al travaglio spirituale dell'uomo attraverso una umanizzazione del concetto di Dio. L'ebraismo invece sottolinea il processo di liberazione di cui l'individuo è responsabile e lascia la redenzione come una meta finale ed ideale che attrae a sé senza confondersi con lo sforzo umano. All'uomo compete la lotta, non il possesso. Il filosofo percepisce nel protestantesimo moderno un processo di ritorno alla purezza del monoteismo ebraico, dove “ la persona umana di Cristo è posta al centro del vivo travaglio della religione” (5). Con l'affievolirsi della teologia trinitaria l'umanità storica ed etica del Cristo evangelico prende il sopravvento e si presenta come ideale di umanità proposto a chiunque prenda coscienza del suo isolamento, della sua indigenza, della sua fragilità, del suo desiderio di redenzione. Ognuno può ritrovare se stesso nella figura di Cristo, poichè “questa immagine ideale dell'individuo umano non è l'incubo della sua disperazione, ma l'immagine eroica della sua lotta contro i suoi limiti umani, trasfigurata però attraverso il suo *confidare* nella redenzione, che la illumina da oltre questi limiti dell'umanità: un confidare nel Dio della grazia e della redenzione; in un Dio che non è un uomo, ma tende la mano all'uomo peccatore, ed entra in correlazione con l'individuo umano” (6).

Per la profezia ebraica la più grande sofferenza è costituita dalla povertà, anzi il vero individuo religioso è indicato come il povero. Qui la religione sollecita la coscienza morale a superare la solitudine egoistica dell'individuo e le condizioni culturali e sociali che giustificano o tollerano la povertà. Il tema del prossimo diviene essenziale e viene proposta una meta morale in cui siano eliminate le enormi ingiustizie testimoniate da tutta la storia umana. La religione d'Israele incontra le esigenze del socialismo e dà ad esse una giustificazione etica e religiosa basata sulla comune umanità: “Il concetto *etico* fondamentale è il *rispetto*, che fa riferimento soltanto alla *dignità* morale di ogni uomo; ma che non tiene affatto in conto se l'uomo è povero e misero, o ricco ed opulento. Deve però essere aguzzata la vista per queste distinzioni sociali. E la *compassione* è la lente che riduce questa distanza rispetto all'uomo. E dove per una volta è subentrata la compassione, lì l'*amore per gli uomini*, deve sbocciare, foss'anche solo in sostituzione della compassione che è suscitata. *L'amore per gli uomini è la forma religiosa dei rapporti sociali tra uomo ed uomo.* E la *povertà* è il mezzo ottico per scoprire l'uomo come *simile* e così come un oggetto naturale dell'amore sociale per gli uomini” (7).

Il pericolo delle astrazioni caratteristiche della logica e dell'etica cade di fronte alla sollecitazione religiosa, che richiama alla vita reale degli individui nella storia, nella politica, nell'economia, nell'incontro quotidiano tra esseri umani. La filosofia antica e moderna ha compiuto spesso il tentativo di elevarsi al di sopra della sofferenza. La religione dei profeti la richiama invece alla necessità di far proprio il dolore dei propri simili, di non isolare la coscienza spirituale dalle condizioni esistenziali, di sollevare il problema di una verità e di una giustizia di cui tutti siano partecipi nella concretezza dell'esistenza sociale.

Un ulteriore aspetto del confronto tra il sistema della filosofia e la religione è costituito dall'estetica ovvero dall'analisi del sentimento. La logica pura intuisce una sfera intellettuale universale come ricerca infinita della verità oltre ogni suo conformazione determinata, come apertura dello spirito verso un orizzonte mai determinabile ma sempre presente. La volontà aspira una legge morale universale definibile come uguaglianza di tutti gli esseri umani. L'estetica concentra ulteriormente lo spirito verso la concretezza sensibile dell'amore, dove è inevitabile l'incontro ed il confronto con l'esperienza religiosa. Il prodotto estetico potrebbe rimanere chiuso nell'idealità dell'arte, se la religione non richiamasse alla vicinanza dell'essere umano e dei suoi limiti. Anche qui la sofferenza e la compassione costituiscono la sorgente prima della comunione tra esseri umani. Il sentimento puro dell'amore esce dai suoi confini ideali ed entra nella vicenda delle condizioni umane in cammino. L'individualità è la caratteristica fondamentale dell'uomo religioso: "Attraverso Dio l'uomo diventa un individuo assoluto. Ora egli non è responsabile più solo per l'umanità, e tanto meno nel senso che egli sarebbe solo inserito nella massa; egli si trova ora nell'intero grande mondo soltanto per se stesso, sui propri piedi, poichè la sua testa raggiunge Dio e poi perchè, pensato con precisione, il suo concetto è connesso con quello di Dio. Questa individualità soltanto però rende l'uomo veramente uomo, non solo un'astrazione di un concetto d'uomo" (8). Anche nella prospettiva estetica questo è il grande contributo fornito dalla religione alla filosofia: tradurre le esperienze più generali dello spirito in coscienza viva di sé e simultaneamente dell'altro, di colui al quale è riconosciuta un'umanità simile alla propria: "Allora Dio diviene per così dire vivente, se l'uomo nell'immensità della sua sofferenza, è rappresentato come l'autentico oggetto dell'uomo religioso" (9). Qui appare la sublimità delle religioni cristiane, spogliata del suo apparato mitologico, rituale e giuridico. L'individualità insieme concreta ed universale del Cristo si pone al centro dell'esperienza religiosa e conferisce ad essa il suo carattere più autentico: "La religione vivente, che deve giustamente liberarsi dalle sue origini storiche, insiste sul pensiero dell'unicità di Cristo, poichè l'individualità dell'anima umana può essere insegnata, in questo contesto della dottrina della fede, solo attraverso questo Cristo unico, solo attraverso Cristo in quanto l'unico. Egli è pensato come l'unico uomo che ha dischiuso la correlazione con Dio. La sua sofferenza testimonia la sofferenza dell'uomo, dell'uomo e non dell'ebreo o del samaritano; dell'uomo in quanto anima sola ed isolata dell'uomo, che non tanto deve garantire la legge morale dell'umanità sublime, quanto piuttosto deve rendere il concetto dell'uomo vivo e concreto nella sua immensa ed inesauribile sofferenza, che può trovare liberazione e redenzione solo al di là della sua viva individualità" (10).

Oltre alla riduzione della religione all'etica operata da Kant e dei residui metafisici della posizione di Schleiermacher, "noi abbiamo riconosciuto il sentimento religioso come compassione, come scoperta dell'uomo nella sofferenza, come scoperta dell'individuo nell'uomo sofferente, e come scoperta della sua correlazione con Dio, che è, per così dire, composta da questa sofferenza e compassione. In ciò consiste l'attività creatrice di questo sentimento religioso, di questa compassione per l'anima umana" (11). La correlazione tra l'uomo e il divino, fondamento dell'individualità, è raggiunta dall'uomo non nella sua grandezza, ma "nella corona di spine, aureola grazie a cui egli si scopre l'uomo della religione. La sofferenza dell'uomo è il carattere dell'individuo. *E dalla sofferenza sorge la compassione*" (12). Essa ha un carattere infinito, non può mai essere circoscritta o esaurita e rende davvero l'uomo figlio di Dio.

Suo aspetto complementare, come l'hanno cantato i *Salmi*, è il desiderio di Dio, che è risposta alla compassione e sua testimonianza. La coscienza del dolore umano si costruisce davanti al divino assieme al desiderio del suo superamento. Ed anche qui il divino appare come garanzia spirituale del rapporto tra i poli estremi dell'esperienza umana: la sconfitta del dolore e la lotta contro tutte le sue dimensioni. I *Salmi* d'Israele hanno dato voce a questa dimensione individuale dell'essere umano alla ricerca della sua redenzione dalla sofferenza. Così l'etica dei profeti acquista l'accento commosso che cerca la redenzione dell'anima. La preghiera ne è la manifestazione più elevata, al di là dei riti sacrificali della legge, e diviene fiducia nel suo raggiungimento.

L'approfondirsi dell'esperienza religiosa deve sempre guardarsi da una obiettivazione del divino, dal momento che la religione è esclusivamente una correlazione, un percorso infinito della coscienza di sé oltre se stessa, ma alla ricerca della sua piena libertà ed autonomia. È una dialettica che diviene tanto

più coinvolgente quanto ci si addentra nel suo dinamismo. Ma nello stesso tempo logica, etica ed estetica devono mantenere la loro indipendenza teorica. Anche qui si tratta di correlazioni, di prospettive che devono esser conservate nella loro azione reciproca: lo spirito umano nella sua ricerca senza soste è debitore a tutto se stesso nella molteplicità delle sue funzioni. Ognuna fa da prospettiva all'altra, ognuna può diventare il punto focale dell'attenzione, tutte devono essere rispettate nelle loro caratteristiche. Il rapporto tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la religione implica una convergenza reciproca verso una meta infinita, dove tutto l'umano deve essere purificato dalle sue ombre e dai suoi limiti.

Un' ultima prospettiva delle scienze dello spirito deve essere attribuita alla psicologia, anche se si tratta di una parte del sistema che il filosofo non ebbe modo di elaborare compiutamente. E' in ogni caso un ulteriore passo verso la percezione viva della propria individualità ed anche qui il confronto con la religione si fa stringente. L'individuo vi si pone al centro con la coscienza della sua debolezza ed il desiderio di esserne liberato. Il divino appare come una garanzia di liberazione quale nessun essere umano e nemmeno la loro totalità può fornire. Sul piano psicologico il divino si fa "il mio proprio Dio" e questa esperienza è caratteristica della religione. Nel mondo contemporaneo la coscienza sociale si è fatta molto più viva che in passato, ma l'etica collettiva ha sempre bisogno di essere richiamata all'individualità e alla responsabilità personale (13). Il dolore acuisce questa coscienza di sé e la rende capace di rappresentare l'itinerario di tutta l'umanità attraverso la sofferenza. La profezia del servo di Iahweh (*Isaia* 53) e il Cristo incoronato di spine indicano come questa condizione non sia sconto della colpa, ma tappa di un universale cammino attraverso la menzogna, la malvagità e la bruttezza. E' il compito di ogni essere umano, che non vi può essere sottratto da nessuna idealità astratta e generale e che insieme raccoglie tutti in una comune fatica (14). Ne scaturisce una filosofia della storia e una pratica di umanità da cui nessuno è escluso e che esige il rispetto per le diverse forme morali e religiose in cui opera. Appare inoltre il valore educativo della religione nei confronti della società attuale sempre più bisognosa di libertà, dignità personale, impegno individuale e sensibilità collettiva.

3. Fonti dell'ebraismo e razionalità universale

Il 4 aprile 1918 Hermann Cohen muore a Berlino. Egli lascia un manoscritto, ormai quasi completo, in cui le fede d'Israele viene sottoposta ad un'accurata analisi filosofica. Il volume viene edito l'anno successivo a cura della moglie, Martha Cohen, e di un gruppo di amici. La lettura della Bibbia, soprattutto nella sua parte profetica e sapientiale, accompagna il tentativo di formulare in modo sistematico i contenuti religiosi del testo tradizionale. Nello stesso tempo il filosofo neokantiano della razionalità pura e trascendentale si dimostra un conoscitore appassionato della cultura ebraica dall'antichità ellenistica alle ricerche storiche del XIX secolo e alle discussioni recenti sulla natura dell'ebraismo. Egli vuole seguire, almeno in parte, le orme di Filone e, soprattutto, quelle di Maimonide e di altri pensatori ebrei medievali che accettarono le sfide della razionalità filosofica e scientifica del loro tempo. Convinzione fondamentale è che la simbologia religiosa ebraica nasconde, nel suo linguaggio narrativo, legale, liturgico, profetico o sapientiale, l'esigenza di una razionalità universale che deve essere messa in luce anche nella vicenda storica moderna ed attuale a vantaggio di tutte le genti. L'ebraismo doveva continuare ad essere e divenire sempre di più la profezia di un'umanità razionale, pacifica e felice, capace di volgere la sguardo oltre i meandri di una storia disseminata di menzogne, di sconfitte e di sofferenze.

La fede dei profeti infatti si eleva progressivamente ad una visione universale dell'essere umano e il messianismo ne è la prospettiva ultima. Ognuno scopre se stesso nella sua uguaglianza ideale con il proprio simile. Nessuno è estraneo o nemico, ognuno è partecipe di una comune libertà e dignità. Questa prospettiva ultima della storia umana ne costituisce l'orizzonte ideale, che mette in luce le contraddizioni della storia, delle civiltà, delle religioni. All'interno del labirinto in cui si avvolgono le vicende dell'individuo, dei gruppi, dei popoli la religione che si è elevata alla visione profetica ha mostrato una meta ultima. Nessuno può monopolizzarla, definirla, limitarla: al contrario, tutto viene

posto sotto giudizio, appare come lontano ed insufficiente. Nello stesso tempo l'esperienza umana viene sottoposta ad un dinamismo che la penetra, la sollecita, la attiva.

L'ideale supremo di questa visione e pratica dell'umanità è caratterizzata dalla nozione del divino caratteristica dell'ebraismo. Essa si contrappone al panteismo, che confonde l'ideale e le forme più limitate della realtà. Se tutto può essere divinizzato, elevato a regola, posto come termine autorevole dell'esperienza, si genera un capovolgimento totale. L'assolutezza e l'unicità del divino vengono oscurate dalla molteplicità degli dei, dalle costruzioni artificiose degli esseri umani che pongono nei loro templi esteriori ed interiori il prodotto delle loro mani. Allora qualsiasi arbitrio, qualsiasi mostruosità, qualsiasi depravazione possono essere giustificati. Non può essere accettata nessuna pretesa umana di definire il divino, di circoscriverlo, di obiettivarlo sia sul piano teorico sia su quello pratico. Attraverso questa nozione basilare della religione individui e civiltà delineano se stessi, la loro idea di umanità, la pratica che ne consegue. Il superamento che il profetismo compie dell'idolatria e delle concezioni tribali del divino innalza l'essere umano verso una verità e una giustizia supreme. L'universo dell'esperienza trova nell'unicità del divino il suo canone fondamentale. Esso designa la massima apertura dello spirito umano, il suo dinamismo più elevato, la meta ideale di tutta la storia. Il popolo ebraico, sottoposto alla distruzione del regno e del tempio, esule in terra straniera, piegato sotto la sofferenza, messo a contatto con altri popoli, ha approfondito all'estremo la sua religiosità e l'ha formulata nei termini più puri: tale è, nella sua essenza più profonda, la funzione d'Israele tra i popoli (15).

Proprio per questo motivo, storico e insieme ideale, dopo la distruzione dell'ultimo lembo dell'antico regno davidico e salomonico avvenuta ad opera dei babilonesi nel 586 a. C., Israele ha iniziato il suo difficile cammino tra le genti. Ha abbandonato le forme comuni della vita pubblica e si è dedicato alla sua testimonianza di un divino ideale cui corrisponde una prassi di umanità. Il culto del tempio si è trasformato nell'ascolto della parola profetica, che da secoli ammoniva Israele per scioglierla dalla sua illusione di ottenere un posto tra gli stati analogo a quello conquistato da altri. Il possesso di un territorio, la monarchia, la prosperità economica, la forza militare devono essere abbandonati per iniziare un cammino senza fine alla ricerca della verità, della giustizia e dell'amore che accomunino tutti oltre ogni divisione e contrapposizione.

La figura del messia, quale si è andata elaborando nell'esilio babilonese ed assume la sua configurazione più limpida nella seconda parte del volume di Isaia, propone i tratti di un individuo che rappresenta tutto il popolo nel suo itinerario storico. La vita umana è sempre accompagnata da un enorme carico di sofferenza. La fedeltà al divino unico impone di portare il pesante fardello della cattiveria umana, della colpa e del suo castigo, della contraddizione in cui gli esseri umani continuamente si avvolgono. Il messia d'Israele rappresenta in maniera poetica tutto il popolo nella sua funzione di segnavia dell'umanità in cammino. Il male sembra trionfare, il giusto è sottoposto all'ignominia, al dolore, alla morte. Ma, nello stesso tempo la sofferenza è l'inizio della redenzione: quanto più essa si accanisce tanto più mostra la possibilità di trasformarla in testimonianza di libertà, di amore e di giustizia. Il giusto soffre ed accetta in silenzio il grave peso che gli è posto sulle spalle e sembra schiacciarlo, ma il suo animo guarda alla liberazione di tutti da questo orrendo destino di morte. Egli indica che la malvagità umana non può essere l'ultima parola, che c'è sempre una speranza oltre l'orrore del male. Israele esercita nella sua lunga storia di repulsione e di dolore anche questa funzione profetica a nome di tutta l'umanità. Come la fede libera dalle obiettivazioni del divino, dalle complicità delle teologie con l'arbitrio umano, così la sofferenza avvia oltre i limiti della sua immediatezza, è una tappa sulla lunga via della ricerca che gli esseri umani fanno di se stessi. Il giusto sofferente, anche se è travolto nella sua esistenza esteriore, insegna che ad ogni uomo appartiene anche la redenzione, la libertà dal male, la gioia (16).

Tutto ciò che è chiuso in categorie prefissate, obbligatorie ed opprimenti deve esserne liberato per costruire, in un processo infinito, la vera realtà dell'essere umano. Il realismo con cui è guardata la storia deve accompagnarsi ad un rigoroso idealismo che sa scrutare oltre ogni confine, ogni separazione, ogni esclusione una realtà completamente diversa. L'idea biblica del divino e la testimonianza messianica insegnano a guardare l'umanità con occhi preoccupati di trovare tutto ciò

che accomuna gli esseri umani tra loro. Oltre ogni forma di nazionalismo e razzismo, oltre ogni differenza di cultura e di società, l'etica dei profeti si fonda su un unico legame di somiglianza tra tutti gli esseri umani. La sofferenza, la libertà e la fede d'Israele devono condurre al riconoscimento dell'altro come simile a sé, poiché la legge si riassume nel comandamento dell'amore di Dio, vissuto con dedizione incondizionata, e in quello del prossimo, considerato come un altro se stesso. Le condizioni fondamentali dell'esistenza sono uguali per tutti, le esigenze naturali non si differenziano: ognuno è portatore della medesima umanità in qualunque condizione si trovi.

Anche qui la fede d'Israele mostra il suo volto realistico ed insieme ideale. Gli esseri umani sono tormentati dalla disuguaglianza, dalla rivalità, dall'indifferenza. Sembrano chiusi in un mondo dominato dall'opposizione, dalla ferocia reciproca. Ma, come sempre, la religione deve liberarsi dalle complicità con tutto ciò che oppone gli esseri umani gli uni agli altri e deve diventare motivo di sensibilità, di collaborazione, di comunione, di uguaglianza. I richiami della legge e dei profeti diventano sempre più attuali nel mondo europeo tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX. Nei moderni stati industriali si sono create enormi ed artificiali ostilità tra esseri umani legati a strutture economiche e giuridiche opprimenti ed alienanti. Questa contrapposizione interna alla vita delle diverse società dell'Europa si rovescia nei rapporti tra stati e la guerra, che infuria proprio negli ultimi anni di vita del filosofo dell'universalità, ne è la più terribile dimostrazione. Occorrerà uscire anche da questa sciagura per guardare sempre di nuovo ad un'umanità ideale, al compito infinito di liberare se stessi da ogni tribalismo omicida.

Così scrive il vecchio filosofo: "Anche se gli strazi della guerra non ci infuriassero intorno, già lo spettro della guerra, il mero pericolo della guerra, costituirebbe una contraddizione non solo contro la pace del mondo, ma anche contro la pace dell'anima. Noi non l'abbiamo, nessun popolo l'ha, non l'ha l'umanità finché lo spettro dell'odio tra i popoli è l'autentico angelo di morte che percorre il mondo con la sua falce. Ma anche l'individuo non può ottenere la pace della sua anima senza l'assicurazione della pace mondiale. Il messianismo collega l'umanità con ogni uomo singolo. Per la mia propria pace ho bisogno della fiducia che l'odio tra i popoli venga eliminato dalla coscienza culturale dell'umanità. I popoli non si odiano. Ma l'avidità suscita invidia e avidità e invidia fanno balenare davanti agli occhi dell'uomo un'immagine illusoria che viene fatta passare per una forza dell'anima e che si presume dunque di accreditare come tale. Tutto l'odio è vano e senza ragione. Tutto l'odio non è che illusione, non è che reinterpretazione e abbellimento dell'umana basezza costituita dall'avidità e dal suo affetto, l'invidia. Riconoscete come l'odio costituisca presso tutti i popoli l'inganno di una falsa psicologia popolare, riconoscete in una psicologia più profonda, illuminata dall'etica, che l'odio è un fattore falso della vita psichica, e la parte più gravosa del peccato cadrà dal cuore dell'uomo" (17).

Anche la morte presenta un duplice volto, a seconda della codizione spirituale di cui fa parte: il dato obiettivo e biologico può essere considerato in una prospettiva universale e infinita in cui la vita continuamente riafferma se stessa oltre ogni limite categoriale. Essa si appoggia su una storia che ha le sue origini nella fede antica dei padri, si innerva, attraverso l'esperienza del presente nell'attualità dell'esistenza, si volge verso il futuro profetico e messianico della liberazione da quest'ombra cupa che grava sul mondo. L'immortalità è un ideale dello spirito, oltre ogni categoria calcolabile e prefissata. E' un'energia che rinasce sempre nel cuore dell'essere umano, che vuole superare ogni limite al suo desiderio di verità e di giustizia (18).

Nella ricerca di una razionalità universale nascosta nel linguaggio immaginoso della profezia e della salmodia il filosofo individua i caratteri del protagonista del cammino spirituale verso la verità: l'individuo nell'intimità della sua coscienza. Alla profezia di Ezechiele viene attribuito questo scopo, che supera le usuali prospettive della vita comune e delle istituzioni politiche e religiose d'Israele. Il crollo di quanto sembrava costituire l'essenza dell'elezione d'Israele ha portato alla luce la necessità delle scelte personali. Il mondo spirituale si libera dalla sua adesione ad una struttura predeterminata ed emerge nella sua nudità. Nè le tradizioni nè i padri significano alcunché sul piano della colpa e della giustizia, ma la decisione e l'azione che partono dal cuore del singolo. Non ci si può appellare ad alcun diritto predeterminato, nè si può recriminare su alcuna colpa

compiuta da altri. Ognuno risponde di se stesso, ognuno è l'origine del proprio bene e del propriomale. Il destino che incomberbbe sull'essere umano è un'illusione assieme alla presunzione della giustizia. Queste fasi dell'esperienza spirituale devono essere superate dalla coscienza di sé, dalla scelta inevitabile, dall'azione di cui si è la sorgente. Il divino si fa così esigenza di moralità soggettiva, ideale di un cammino personale e solitario di cui è giudice solo la propria coscienza oltre ogni riparo e giustificazione (19).

L'essere umano, benchè liberato da ogni sostegno esteriore ed immaginario, da ogni illusione tribale e mitica, non è abbandonato alla sua solitudine. La legge è guida del suo cammino con la molteplicità dei suoi suggerimenti, delle sue sollecitazioni, delle sua capacità di istruire, sorreggere e consolare. Non deve essere concepita come un peso gravoso, né come una facciata ipocrita o una scenografia vuota. Essa non può sostituire la libertà e l'universalità dell'impegno morale. Piuttosto lo mostra, lo aiuta, lo sollecita, soprattutto nelle sue celebrazioni festive, in cui poeticamente si allude ad un universo di giustizia, amore e fiducia. La legge è il segnale che indica una realtà che la supera sempre, indica una meta, non la preclude né la sostituisce. Anch'essa è gravida di un mondo futuro, così come, nel suo linguaggio apparentemente limitato ed esclusivo, contiene dovunque esigenze di umanità universale (20). Neppure la colpa deve essere vissuta nei termini di un destino ineluttabile. Essa fa parte della fragilità dell'essere umano, della sua progressiva illuminazione e costruzione, di un cammino infinito dalle molte vicende. Le nozioni fondamentali della teologia ebraica relativizzano anche la peccaminosità dell'essere umano, che non deve mai perder la fiducia in se stesso, nella sua capacità di rialzarsi, convertirsi e camminare verso una metà ideale. La gravità della colpa non chiude mai la possibilità della redenzione ed anche qui bisogna guardarsi da ogni pensiero angusto, pessimista, lamentoso. La colpa è un aspetto dell'esperienza, un'ombra che l'accompagna sempre, ma non è mai il criterio sotto il quale racchiudere l'essere umano, chiamato piuttosto ad allargare le dimensioni del suo spirito, a liberarsi dalle illusioni, a non farsi abbagliare dalle apparenze. La religiosità indica la colpa e immediatamente mostra la sua debolezza e parzialità, la pone di fronte ad un ideale che la cancella nel più profondo dell'animo e ne fa una tappa provvisoria di un cammino infinito (21).

L'individualità religiosa acquista la sua dimensione più intensa nell'esercizio della preghiera. L'animo vi supera l'appartenenza alle dimensioni scontate e parziali, in cui la vita concreta spesso si racchiude, per essere sempre di nuovo illuminato e guidato verso l'universalità dell'umano, di cui il rapporto con il divino è garanzia ed espressione. Le formule della preghiera biblica, in particolare della salmodia, assieme a quelle della tradizione rabbinica, nel loro linguaggio emotivo e poetico raccolgono l'esperienza del popolo e del singolo itineranti verso la meta ideale. Si tratta sempre di segnali posti lungo una strada, di simboli che richiamano ad un compito mai concluso, di formulazioni immaginose che fanno volgere lo sguardo del credente oltre ogni condizione mondana. La preghiera contiene a suo modo l'anelito verso un'ultima razionalità etica che elimini ogni residuo di menzogna e malvagità. Anche in essa la ragione e la fede si avvicinano, mentre le differenzia soltanto una modalità di espressione. Nell'una prevale l'apparente freddezza del linguaggio logico ed etico, nell'altra si mostrano la fantasia, il sentimento immediato, l'emozione. Ma sono ambedue dimensioni dell'unicità dello spirito umano alla ricerca del suo ultimo volto (22). Giustizia, coraggio e fedeltà sono le traduzioni concrete dell'ideale religioso proposto dalle Scritture d'Israele. Chi si volge alla inesauribile e onnipresente trascendenza divina, sostenuto dai simboli che si sono andati raccogliendo in un plurimillenario cammino, sa anche procedere nelle vicende della storia concreta con forza, determinazione e coerenza. In ogni suo pensiero, in ogni sua azione esercita il supremo sacerdozio della continua liberazione dell'umano da tutto ciò che lo deforma e stravolge. L'etica concreta e quotidiana deve elevarsi al di sopra degli adattamenti e degli opportunismi, delle finzioni e delle delusioni, dello scoraggiamento e della rinuncia. Ognuno è coinvolto con tutto se stesso nella costruzione della propria individualità intellettuale e morale, nella testimonianza di un mondo purificato dal male, nella partecipazione ad una lotta totale tra realtà morali completamente opposte. Le ragioni della vita sono eternamente in conflitto con quelle della morte, la ragioni della verità contro quelle della menzogna, quelle dell'amore contro quelle

dell'odio. Ogni minima scelta contribuisce a creare o distruggere un universo spirituale, sia nella propria individualità sia nell'umanità collettiva (23).

Molte volte nel corso della storia d'Israele la razionalità delle genti si è incontrata con i simboli religiosi e le tradizioni pratiche dell'ebraismo, che sono stati sfidati a condurre verso una coerenza ultimativa l'animo del credente. La cultura persiana, l'ellenismo neoplatonico dell'Egitto, il confronto con la scienza cristiana antica e medievale, il contatto secolare con la civiltà islamica la razionalità dell'Europa occidentale moderna hanno costretto la fede dei padri a interpretare sempre di nuovo tutta la sua simbologia. Questo processo deve ripetersi nei confronti della cultura e dei problemi dell'Europa moderna. Anche in questa occasione Israele deve farsi testimone di razionalità universale, di umanità compiuta, di libertà collettiva. La tragedia della guerra in cui era precipitata l'Europa civile richiamava con rinnovato vigore la fede ebraica alle sue idealità, alla sua essenza più intima, alla sua testimonianza positiva in favore di ogni essere umano: "La pace è l'emblema dell'eternità e la parola d'ordine della vita umana, tanto nel suo comportamento individuale quanto nell'eternità della sua missione storica. In questa eternità storica si compie la missione di pace dell'umanità messianica" (24). Ecco l'augurio che M. Cohen rivolgeva ai lettori nella *Prefazione* del volume: "Anche questo ultimo, grande lavoro possa così operare nello spirito in cui mio marito lo ha scritto, nella fiducia incrollabile nella permanente forza vitale dell'ebraismo, punto culminante del quale era per lui il messianismo, per cui egli si sentì profondamente legato per tutta la vita ai profeti" (25).

Note

- 1) H. Cohen, *Etica della volontà pura*, Napoli 1994, pp. 290-294. Riappare qui un'antica analogia tra il pensiero matematico, filosofico e teologico. Il calcolo infinitesimale aveva insegnato, nei secoli XVII e XVIII, a concepire le operazioni logiche come un progressivo avvicinamento ad una verità mai esattamente circoscrivibile, ma sempre più esigente e purificata. Cfr. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, Berlino 1883. La stretta unione nella personalità di Cohen della più rigida coscienza teoretica e del più intenso afflato religioso è stata sottolineata il particolare dall'allievo ed amico E. Cassirer. Vedine ad esempio *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*, in *Gesammelte Schriften*, IX, Amburgo 2001, pp. 487-493.
- 2) Vedi anche H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, II, Berlino 1928, pp. 270-302, dove il rapporto tra etica, religione e politica viene analizzato nell'introduzione all'opera di F.A. Lange (1828-1875), *Die Geschichte des Materialismus*, uscita nel 1866 e riedita da Cohen nel 1914. Molti interessi scientifici, politici e religiosi di Lange vennero ripetutamente elaborati dal più giovane collega e successore a Marburgo.
- 3) H. Cohen, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, Napoli 1996, pp. 59-60.
- 4) Ibid., p. 69.
- 5) Ibid., pp. 69-70.
- 6) Ibid., p. 70.
- 7) Ibid., p. 81.
- 8) Ibid., p. 93.
- 9) Ibid., p. 94.
- 10) Ibid. L'attenzione del filosofo ebreo alla figura storica ed etica di Gesù ebbe un suo vivido parallelo nel collega evangelico W. Herrmann (1846-1922), dal 1879 al 1917 docente di teologia sistematica a Marburgo. In quell'università furono pure attivi originali esegeti neotestamentari come A. Jülicher e J. Weiss. Cfr. T. Mahlmann, *Wilhelm Herrmann*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XVI, Berlino 1986, pp. 165-172; H. Schneider, *Marburg-Universität*, ibid., XXII, Berlino 1992, pp. 68-75.
- 11) Ibid., p. 95.

- 12) Ibid., p.99.
- 13) Ibid., pp. 116-119.
- 14) Ibid., pp.124-132.
- 15) H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinisello Balsamo 1994, pp. 99-128.
- 16) Ibid., pp. 358-433.
- 17) Ibid., pp. 629-630.
- 18) Ibid., pp. 434-487.
- 19) Ibid., pp. 268-283.
- 20) Ibid., pp. 488-530.
- 21) Ibid., pp. 284-357.
- 22) Ibid., pp. 531- 566.
- 23) Ibid., pp. 567-620.
- 24) Ibid., p.640.
- 25) Ibid., p. 50. Una raccolta di interventi del filosofo nel contesto della vita pubblica tedesca e sul ruolo della cultura ebraica nel mondo moderno è fornita da H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, Firenze 2000. Cfr. in particolare *L'idea del messia*, ibid., pp. 61-84, steso probabilmente nel 1892. Lo stretto legame del pensatore neokantiano con la tradizione ebraica ed in particolare con M. Maimonide è sottolineato nel 1933 anche da E. Cassirer, *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*, in *Gesammelte Schriften*, XVIII, Berlino 2004, pp.255-264.

Indicazioni bibliografiche

H. Cohen, *Werke*, Hildesheim 1977 ss.; E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, IX, Amburgo 2001, pp. 119-138; Ibid., XVI, Amburgo 2003, pp. 487-509; Ibid., XVIII, Berlino 2004, pp.255-264; V. Costa, *Darsi la legge. Volontà e determinazione di sé in Hermann Cohen*, in ‘Rivista di filosofia neo-scolastica’ 95(2003) 433-474; P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, Würzburg 1993; H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, I-II, Basilea 1986; I. Kajon (a cura), *La storia della filosofia ebraica*, in ‘Archivio di filosofia’ 61(1993) nn. 1.3; P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, Berlino 1918; E.W. Orth- H. Holzhey (a cura), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994; *Die Philosophie des ausgehenden 19. un des 20. Jahrhunderts*, II-III, Monaco 2002-2004; A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano 1988; M. Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, Monaco 1997; W. Ritzel, *Kant- Neukantianismus II*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Berlino 1988, pp. 581-592; F. Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, Firenze 2000; C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia 1990.

Roberto Osculati