

HERMANN COHEN, *Kant e l'ebraismo. L'umanità come futuro di giustizia*, tr. it. a cura di Roberto Bertoldi, Brescia, Morcelliana, 2018, 115 pp.

Il nome di Roberto Bertoldi è ben noto agli studiosi italiani del pensiero di Hermann Cohen. Sua è infatti la traduzione degli scritti che Franz Rosenzweig dedicò al pensatore marburghese (*Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003) e, più recentemente, quella dell'ampio saggio coheniano su Spinoza (*Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2010). Dopo avere tradotto il ciclo di lezioni di Rosenzweig su *Dio, uomo e mondo* (Firenze, Giuntina, 2013), Bertoldi torna ora a proporre una traduzione coheniana, e lo fa con la serietà e la competenza che gli derivano da una ormai lunga frequentazione dei testi di tale autore.

A testimoniarlo è già la scelta, tutt'altro che ovvia, dei saggi proposti. Se il titolo del volume, *Kant e l'ebraismo*, allude al più importante di essi, ossia al testo della conferenza *Intime relazioni della filosofia kantiana con l'ebraismo*, tenuta da Cohen presso la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino il 3 gennaio 1910, già il sottotitolo (non coheniano) *L'umanità come futuro di giustizia* rivela l'intenzione di proporre una precisa chiave di lettura dell'articolata problematica lì affrontata e di definire al tempo stesso un orizzonte più ampio in cui inserire tale saggio. È in questo senso che va intesa anche la decisione di fare precedere il saggio in oggetto da uno scritto assai meno noto, ossia dal testo del discorso tenuto da Cohen in occasione della cerimonia di commemorazione di Salomon Neumann (1819-1908), promossa dallo stesso Istituto il 25 ottobre 1908.

Come ricorda Hartwig Wiedebach nell'*Introduzione* al quarto volume della nuova edizione delle *Kleinere Schriften* (Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2009), di cui Bertoldi tiene conto sia per la lezione del testo sia per l'apparato critico di note, da lui peraltro integrato, è questo il terzo intervento che Cohen dedica all'amico di antica data Salomon Neumann. Medico e statistico insigne, nonché cofondatore e per lunghi anni Presidente dell'Istituto berlinese e di diverse altre istituzioni, come il ramo tedesco dell'*Alliance Israélite Universelle* e la *Zunz-Stiftung*, Neumann fu animato in ogni sua attività da una viva sensibilità sociale e politica. Se nel discorso a lui dedicato il nome di Kant compare una volta soltanto, è anzitutto l'attenzione per l'umanità e per la questione sociale a costituire, come sottolinea Bertoldi, il filo rosso che unisce i due testi da lui tradotti. A rendere particolarmente felice l'accostamento dei due scritti pare a me essere però anche un altro aspetto che contribuisce a valorizzare quello testé menzionato, consentendo di situarlo nel suo specifico contesto storico-culturale. È assai rilevante, infatti, che entrambi i testi in questione, risalenti ad anni in cui

Cohen, ancora marburghese, veniva sempre più intensificando i propri rapporti con l'Istituto di Berlino (dove avrebbe svolto per intero la sua attività didattica dopo il 1912), nascono in seno a detto Istituto e trovano dunque nel suo programma culturale il loro orizzonte di riferimento.

Se all'origine del saggio su Kant sta una di quelle "Lezioni del lunedì" che erano destinate a raccogliere fondi per borse di studio, anche più interessante in questo senso è l'altro saggio, non solo nato da un'iniziativa promossa dall'Istituto, ma dedicato a un suo esponente di spicco. I riferimenti alla 'scienza dell'ebraismo' e ai compiti dell'Istituto sono ricorrenti in queste pagine, che trovano significativamente il loro baricentro nella volontà di definire i tratti di una religiosità moderna. È la "grande questione dell'unità della coscienza moderna" (p. 50) a stare infatti fin dall'inizio al centro dell'attenzione e a guidare la rievocazione della personalità di Neumann, rievocazione che appare volta anzitutto a ricondurre a una radice unitaria il dispiegamento di quella "peculiare religiosità moderna" (p. 52) che aveva caratterizzato l'intero suo operato di 'medico dei poveri', statistico e membro dell'amministrazione della città di Berlino. Tale radice viene individuata da Cohen nell'intima relazione tra la dedizione incondizionata alla scienza – "in tutta la sua libertà" e "con tutti i suoi rischi" (p. 53) – e la sensibilità, di ordine etico e politico, per la questione sociale. È così che all'orgogliosa affermazione dell'autonomia morale e spirituale dell'individuo si affianca in Neumann l'attenzione per la dimensione che oggi chiameremmo comunitaria, ossia "la comprensione sociale del condizionamento dell'individuo da parte del contesto storico" (p. 57) e la conseguente considerazione, solo apparentemente particolaristica, per la dimensione concreta e locale in cui ogni operare trova il suo senso. Proprio nell'unione di teoria e prassi che viene così a definirsi, ovvero nella sinergia tra statistica teorica e medicina sociale, Cohen ritiene di poter individuare la peculiare religiosità di Neumann, "e questa religiosità era il suo ebraismo" (p. 58).

È questa infatti la costellazione da cui anche l'impegno di Neumann per la 'scienza dell'ebraismo' ricava la propria agenda: la necessità di promuovere un autonomo, accurato "studio scientifico delle fonti" e la preoccupazione per il loro collegamento unitario in una "religione che si sente ancora viva ed è attiva" (p. 59) nascono, per il Neumann direttore dell'Istituto berlinese, dai temi appena considerati. La "religiosità dell'ebreo moderno" e il futuro dell'ebraismo infatti – così Cohen ritiene di dover controbattere a chi afferma che "l'uomo moderno deve stare assolutamente al di sopra della religione" – dipendono in ultima analisi dalla possibilità che all'interno della cultura moderna continui a esercitare un ruolo significativo "il problema dell'idea di Dio" (p. 61). Ma il "fondamento originario di Dio" altro non è, sottolinea Cohen, se non la "viva, metodica connessione tra idea e realtà effettiva" (pp. 61 s.) – e "il collegamento tra idea e realtà effettiva è il contenuto della questione sociale" (p. 62). In questo senso, il Dio dell'ebraismo è "il Dio storico dei profeti" (p. 61), a un tempo "Dio messianico" e "Dio sociale", ed "è proprio nella fede nell'unitaria fusione di questi due motivi dell'idea di Dio che consiste l'autentica devozione ebraica" (p. 68).

È a partire dalla medesima intenzione di valorizzare l'intrinseca 'modernità' dell'ebraismo che può essere letto anche l'ampio saggio dedicato alle "intime re-

lazioni” che la filosofia kantiana intratterrebbe con esso. “Intime” (o “interne”: *innere*) tali relazioni sono dette anzitutto perché il discorso articolato qui da Cohen prescinde dai giudizi espliciti e poco lusinghieri espressi da Kant sul tema, per verificare se, ciò nonostante, la sua “concezione della religione” non risulti invece concordare proprio “con quella che si può adeguatamente costruire a partire dall’ebraismo” (p. 75) – e a questo proposito Bertoldi, nella sua ampia *Introduzione*, evoca giustamente il saggio di Derrida *Interpretations at War. Kant, le Juif, l’Allemand* che, come è noto, contiene un articolato confronto del filosofo francese con il Cohen di *Deutschtum und Judentum*.

L’ebraismo di cui preme a Cohen sottolineare, a confronto con il pensiero kantiano, i tratti di modernità trova la sua definizione attraverso frequenti riferimenti sia a testi biblici e talmudici sia alla tradizione filosofica ebraica medievale. Così, a proposito della “delicata e pudica discrezione” che caratterizza le dichiarazioni da parte ebraica sull’aldilà, Cohen può scrivere che “ciò che per il filosofo proveniente dall’Illuminismo del XVIII secolo è naturale, rappresenta invece un vanto per la filosofia della religione ebraica del Medioevo e per tutta la letteratura rabbinica, con cui essa è collegata” (p. 91). In compenso, se il postulato dell’esistenza di Dio come “dispensatore della felicità” (p. 84) altro non è, per Cohen, se non la sopravvivenza di un luogo comune medievale che Kant non è riuscito del tutto a espungere dal proprio sistema, è l’“elevazione di Dio” alla dimensione impersonale dell’*idea* a costituire invece secondo lui il tratto più caratteristico della dottrina kantiana, “ed è appunto questo il fondamento più intimo dell’idea ebraica di Dio” (p. 85).

Sulla scorta dell’esegesi ebraica delle Scritture e della dottrina degli attributi di Maimonide, tale idea, secondo Cohen, è venuta progressivamente precisandosi nei termini che egli condensa nella drastica formula: “l’essenza di Dio è la moralità e soltanto la moralità” (p. 87). Ed è su questa base che appare allora possibile avviare, se non a soluzione, almeno a una composizione armonica anche il contrasto tra l’autonomia di una ragione che “deve produrre sempre di nuovo da sé la legge universale” e la concezione di Dio come autore della legge morale. A trovare “espressione metodica nel concetto della legge universale”, infatti, altro non è, scrive Cohen, che “l’antichissimo pensiero dell’uguaglianza degli uomini davanti a Dio”. E a questo proposito, dopo aver citato – con implicito riferimento alla disputa tra Ben Azzai e Rabbi Akiva su quale sia la radice del precetto di amare il prossimo – Gn 5,1 (“Questo è il libro della storia dell’uomo”), aggiunge: “è la storia dell’uomo che viene scritta nella legge dell’uguaglianza degli uomini e dell’amore del prossimo: è il preambolo di ogni storia, o costituisce il suo poscritto” (p. 83).

È proprio l’orizzonte, così introdotto, della destinazione storica ed etico-politica dell’umanità a risultare decisivo per il confronto con Kant. Ed è ancora una volta l’ebraismo di ispirazione profetica a confermarsi così come la chiave di lettura che Cohen privilegia nel proporre la propria concezione dell’ebraismo. Infatti, se a viziare il giudizio di Kant su di esso era stato proprio il fatto che egli, nella sua concezione dell’ebraismo, nulla mostrava di conoscere dello “spirito dei profeti” (p. 73), l’esito dell’indagine coheniana può essere affidato infine alla constatazione che esiste invece una “corrispondenza molto intima tra le tendenze sistematiche di Kant e l’orientamento profetico di base dell’ebraismo” (p. 102).

Quale opera dei profeti Cohen ricorda qui soprattutto “la legislazione sociale del Pentateuco”, e lo fa in pagine di rilevanza centrale, dedicate al concetto kantiano di “fine in sé” (*Selbstzweck*). Che l’uomo, in quanto portatore della moralità, sia lo scopo del mondo era già stato affermato con chiarezza, assai prima di Kant, da Sa’adjà e costituisce uno dei motivi di più profonda affinità tra Kant e l’ebraismo: “il significato *pratico* implicito nello scopo in se stesso, cioè che *ogni* uomo rappresenti questo scopo in se stesso, che quindi nessun uomo debba essere considerato ‘come semplice mezzo’, ma solo ‘sempre al tempo stesso come scopo’, questo profondissimo e chiarissimo senso dell’*imperativo categorico*, l’ebreo ce l’ha, lo si può ben dire, proprio nel sangue”. E la legislazione sociale del Pentateuco, definita come “la più grande creazione dell’idealismo etico-sociale che non è rimasto utopia”, ha dato corpo e sostanza a tale principio introducendo il *sabato*, “che ha conquistato il mondo”: “esso è il simbolo dell’idea che l’uomo deve rimanere scopo in se stesso anche come lavoratore; che il suo scopo non si esaurisce nell’essere una ruota nella macchina della cultura, se questa cultura non torna utile, nella stessa misura, a lui stesso e a ogni altro essere umano” (pp. 97 s.).

È questa la premessa per introdurre il tema conclusivo del messianismo, accostato da Cohen all’orientamento cosmopolitico del pensiero kantiano, cui Bertoldi dedica nell’*Introduzione* pagine importanti. A segnare le considerazioni di Cohen su questi temi è tuttavia anche una ricorrente polemica contro l’arte e la letteratura del suo tempo, che si beano di male e sofferenza, mentre “non ci si deve meravigliare del fatto che l’odio dei dispregiatori dell’uomo e degli adoratori di se stessi colpisca in primo luogo gli ebrei: noi che non abbiamo mai riconosciuto un peccato originale” (p. 95). È a “quest’epoca infelice e confusa” che Cohen, orgogliosamente consapevole del fatto che “basta la conoscenza più superficiale dell’ebraismo per denigrarlo come la fonte antica del fanatismo per libertà e uguaglianza” (p. 97), ritiene di dover opporre, nelle battute finali del saggio, il proprio “ottimismo messianico” (p. 104).

Pierfrancesco Fiorato