



UNIVERSITÀ DI PARMA

ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

«Si deve pertanto osare l'esperimento, tentare la fondazione». Nota sul metodo ipotetico-sperimentale di una religione della ragione

This is a pre print version of the following article:

Original

«Si deve pertanto osare l'esperimento, tentare la fondazione». Nota sul metodo ipotetico- sperimentale di una religione della ragione / Fiorato, Pierfrancesco. - In: ARCHIVIO DI FILOSOFIA. - ISSN 0004-0088. - 88:1(2020), pp. 17-27.

Availability:

This version is available at: 11381/2900477 since: 2022-01-08T09:45:05Z

Publisher:

Published

DOI:

Terms of use:

openAccess

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

Publisher copyright

(Article begins on next page)

«SI DEVE PERTANTO OSARE L'ESPERIMENTO, TENTARE LA FONDAZIONE».

NOTA SUL METODO IPOTETICO-SPERIMENTALE DI UNA *RELIGIONE DELLA RAGIONE**

PIERFRANCESCO FIORATO

PREMESSA: *CENT'ANNI DOPO*

Già nel 2001 Almut Bruckstein constatava come, dopo il persistente predominio di «paradigmi esistenzialistici dell'esperienza religiosa» che aveva caratterizzato il secolo scorso, il razionalismo critico ebraico stesse tornando ad essere un paradigma filosofico degno di considerazione.¹ Tra le recenti conferme di tale rinnovata attenzione, oltre alla originale rilettura della coheniana «religione della ragione» proposta da Daniel H. Weiss,² è il caso di menzionare anzitutto, per la sua forte caratterizzazione in termini programmatici di recupero e rivalutazione di un'intera tradizione di pensiero, lo studio di Robert Erlewine *Monotheism and Tolerance*, che si propone appunto, come recita il sottotitolo, di «recuperare una religione della ragione».³ All'interno di tale prospettiva teorica l'autore ritiene di poter rinvenire utili risorse di orientamento soprattutto rispetto alle difficoltà emergenti dall'attuale dibattito su monoteismo, tolleranza e pluralismo. Dopo i capitoli dedicati a Mendelssohn e a Kant, Erlewine riserva in questo senso un'attenzione affatto particolare a Cohen, nella convinzione che, come egli scrive, lo stato attuale della situazione politica mondiale, unito alle recenti critiche al monoteismo, che ne denunciano la tendenza a promuovere violenza e intolleranza, rendano manifesta la necessità di riscoprire l'importante eredità del suo pensiero, ingiustamente trascurato nel secolo scorso. Tale pensiero conterrebbe infatti importanti risorse per mitigare la potenziale violenza dell'intolleranza monoteistica, pur preservando l'integrità delle «strutture discorsive» proprie del monoteismo stesso.⁴

L'attenzione per lo scenario contemporaneo porta Erlewine a definire la propria prospettiva attraverso un confronto critico con le posizioni espresse, oltre che da Jan Assmann (al quale spetta ovviamente un ruolo di primo piano per la questione di monoteismo e violenza), anche da altri protagonisti dell'attuale dibattito su religioni e spazio pubblico, tra i quali spicca il nome di

* In: Archivio di Filosofia, LXXXVIII (2020), n. 1: *La Religione della ragione* di Hermann Cohen e la sua influenza sul pensiero contemporaneo, a cura di Irene Kajon, pp. 17-27. – Per la redazione del presente contributo l'autore ha potuto usufruire del fondo di Ateneo per la ricerca 2019 finanziato dall'Università degli Studi di Sassari.

¹ ALMUT SH. BRUCKSTEIN, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin, Philo, 2001, p. 139.

² DANIEL H. WEISS, *Paradox and the Prophets. Hermann Cohen and the Indirect Communication of Religion*, New York, Oxford University Press, 2012.

³ ROBERT ERLEWINE, *Monotheism and Tolerance. Recovering a Religion of Reason*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

⁴ *Ibid.*, pp. 133s.

Habermas.⁵ Al carattere *decentrato* e *riflessivo* che secondo quest'ultimo dovrebbe necessariamente contraddistinguere ogni forma di moderna credenza religiosa egli imputa l'incapacità di entrare in un dialogo proficuo con la peculiare tensione tra particolarità e universalità che caratterizzerebbe la struttura discorsiva comune ai diversi monoteismi abramitici⁶ – tensione che invece Mendelssohn e Cohen avrebbero saputo efficacemente preservare, in nome di un illuminismo ebraico da sempre meglio attrezzato a fronteggiare la tendenza, talvolta propria anche dell'illuminismo stesso, a sussumere sbrigativamente ogni particolarità in un'universalità che era spesso, in realtà, tacitamente cristiana.⁷

Da questo punto di vista il progetto coheniano di una «religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo» denuncia in effetti fin dalla sua stessa formulazione le tensioni che lo caratterizzano. Se l'espressione «religione della ragione» evoca infatti il classico programma moderno di una religione naturale distinta da ogni particolarità storica, l'aggiunta «dalle fonti dell'ebraismo» produce rispetto a tale prospettiva un duplice spiazzamento. La ragione è qui in primo luogo rinviata alle fonti storiche di una particolare religione rivelata: essa non ha il compito di trarre il proprio oggetto, la presunta religione razionale, puramente da sé, ma deve invece ricostruirlo indirettamente, attraverso lo studio di fonti storiche particolari. Il fatto poi che tali fonti siano quelle dell'ebraismo determina un ulteriore scarto di prospettiva rispetto ai progetti classici di una religione della ragione, dal momento che questi erano stati concepiti e formulati quasi esclusivamente all'interno della tradizione greco-cristiana e per lo più con una scarsa consapevolezza della particolarità di essa.

Al di là, però, delle riserve espresse da Erlewine, è convinzione di chi scrive che la recente riflessione di Habermas sul tema della relazione tra religione, spazio pubblico e filosofia possa offrire alcuni strumenti concettuali utili a collegare il progetto coheniano di una religione della ragione con la discussione contemporanea. Ciò vale in particolar modo per il concetto di «appropriazione riflessiva di contenuti religiosi» (*reflexive Aneignung religiöser Gehalte*) di cui Habermas si serve nel saggio sulla rilevanza attuale della filosofia della religione di Kant.⁸ In tale saggio, prendendo spunto da Kant, Habermas discute la questione di come la filosofia possa, senza tradire se stessa, «appropriarsi dell'eredità semantica di tradizioni religiose»⁹ e sottolinea come la filosofia della religione abbia, oltre a una vocazione critica, «anche il senso costruttivo di rinviare la

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 21-28.

⁶ *Ibid.*, p. 24 (cfr. anche p. 10).

⁷ *Ibid.*, pp. 189s.

⁸ JÜRGEN HABERMAS, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in ID., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, pp. 216-257; trad. it. di Mario Carpitella, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 111-148.

⁹ *Ibid.*, p. 218; tr. it. cit., p. 113.

ragione alle fonti religiose dalle quali la filosofia può a sua volta ricevere uno stimolo, e quindi imparare qualcosa». ¹⁰ È questo lo scenario in cui può aver luogo, secondo lui, il «tentativo di appropriazione riflessiva di contenuti religiosi». ¹¹ A tale proposito Habermas scrive che, se Kant concepisce ancora tale appropriazione «nella prospettiva di una graduale sostituzione della religione positiva con la pura fede razionale», si tratterà invece di intenderla più correttamente «come la decifrazione genealogica di un contesto storico di costituzione e sviluppo [Entstehungszusammenhang] di cui la ragione stessa fa parte». ¹² In realtà, nello scrivere queste parole, Habermas ha anzitutto in mente che «Kant resta al di qua della soglia di una coscienza storica la cui rilevanza filosofica fu Hegel il primo a riconoscere»; ¹³ tuttavia da questo punto di vista, e nonostante tutto il suo antihegelismo, Cohen appare a pieno titolo come un pensatore posthegeliano e il fatto che qui Habermas, prima di passare a considerare Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard, introduca la sua trattazione della *Wirkungsgeschichte* della filosofia della religione di Kant menzionando proprio ed esclusivamente il Cohen della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* è in questo senso assai significativo. ¹⁴

«LA SICUREZZA DELLA FONDAZIONE»

Il concetto di una «appropriazione riflessiva di contenuti religiosi» consente di accostarsi ai testi di Cohen facendo risaltare un aspetto non secondario del suo modo di intendere la relazione tra filosofia e tradizione religiosa ebraica. Anche nel suo caso, infatti, la filosofia o la ragione filosofica, attraverso un simile esercizio insieme critico e costruttivo, può arricchirsi, fino a mutare in parte i suoi stessi connotati. Certo andrà subito precisato, però, che in tutto questo l'atteggiamento intellettuale di Cohen presenta anche aspetti assai diversi rispetto a quello di Habermas, perché diversa è la sua collocazione e sensibilità personale nei confronti dei 'contenuti religiosi' in oggetto: se anche per lui è possibile parlare, infatti, di una *appropriazione* riflessiva di essi da parte della filosofia, dal suo punto di vista personale si dovrà invece parlare, anzitutto, della necessità di *elaborare* e semmai di *sospendere* in termini riflessivi la propria adesione all'ebraismo.

La relazione e la tensione tra questi due momenti ha conosciuto una distribuzione di accenti diversa nel corso della vita e della produzione di Cohen. Nell'*opus postumum* il progetto di una appropriazione di contenuti religiosi da parte della filosofia si articola e sviluppa secondo un impianto storico e sistematico che per la sua straordinaria ricchezza non conosce precedenti nelle

¹⁰ *Ibid.*, p. 222; tr. it. cit., pp. 116s.

¹¹ *Ibid.*, p. 236; tr. it. cit., p. 129.

¹² *Ibid.*, p. 237; tr. it. cit., p. 130.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

altre opere dell'autore. Qui l'«interpretazione dettagliata dei contenuti della fede e della condotta di vita religiosa nell'orizzonte della ragione» assume un tale peso e tali dimensioni che, come scrive Helmut Holzhey, «se la religione viene sottoposta a critica filosofica, l'oggetto religioso, per parte sua, non lascia intatta la ragione critica».¹⁵ Ciò non significa tuttavia che non continui a essere presente anche in quest'opera quell'atteggiamento di sospensione riflessiva secondo il quale Cohen aveva sempre ritenuto di dover impostare il rapporto tra la propria appartenenza all'ebraismo e la filosofia.

Le esplicite prese di posizione che si possono portare a testimonianza di un simile atteggiamento, talvolta anche sofferto, di sospensione di ogni fede personale in nome di una intransigente e distaccata riflessione filosofica sono numerose e in parte anche assai note. «Se vi sono uomini che compiono il *sacrificio dell'intelletto*, io compio quello *del sentimento*. – scriveva Cohen al rabbino di Marburgo Leo Munk il 27 marzo 1907 – Lei sa quanto io sia legato con i moti più profondi del mio cuore e con i più intimi sentimenti del mio spirito alla vita interiore della nostra religione; anche qui, però, il mio destino è l'astrazione, e solamente chi è autentico può comprendermi e tollerarmi».¹⁶ A questa dichiarazione fa eco quella rivolta alla loggia B'nai B'rith di Francoforte l'11 dicembre 1904, quando, in occasione della pubblicazione dell'*Etica della volontà pura*, Cohen aveva affermato di non aver affidato la direzione della sua coscienza ebraica all'«istinto dell'attaccamento confessionale», ma di essersi fatto guidare invece dalla «metodica filosofica», nella misura in cui essa era stata a lui concessa.¹⁷

Chiunque voglia accostarsi alle riflessioni filosofiche svolte da Cohen sull'ebraismo anche nelle opere successive, ivi compreso l'*opus postumum*, non può prescindere dal ruolo decisivo attribuito qui con forza alla *philosophische Methodik*. Tra i diversi temi trattati a questo proposito nel paragrafo *Cohen's Methodology* che Erlewine ha ritenuto giustamente di dover premettere alla propria esposizione della 'religione della ragione' coheniana,¹⁸ una rilevanza affatto particolare spetta, per l'argomento di cui ci veniamo occupando, a quello che egli chiama il carattere «non fondazionalista» della concezione coheniana del fondamento.¹⁹ Le ragioni di tale rilevanza sono dovute anzitutto al fatto che proprio a tale aspetto, cioè alla natura di «fondazione» (*Grundlegung*) di ogni «fondamento» (*Grundlage*), Cohen aveva assegnato nell'*Etica* il compito di custodire la

¹⁵ HELMUT HOLZHEY, *Der systematische Ort der Religion der Vernunft im Gesamtwerk Hermann Cohens*, in: »*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*«. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Internationale Konferenz in Zürich 1998, a cura di Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin e Hartwig Wiedebach, Hildesheim, Olms, 2000, pp. 37-59; qui cfr. pp. 50, 55.

¹⁶ HERMANN COHEN, *Briefe*, ausgewählt und herausgegeben von Bertha und Bruno Strauß, Berlin, Schocken, 1939, p. 77. – La lettera in questione è stata scritta da Cohen a Napoli e le espressioni in corsivo sono in italiano nell'originale.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 71s.

¹⁸ Cfr. ROBERT ERLEWINE, *op. cit.*, pp. 134-138.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

«veridicità» come autentica «virtù della filosofia», appellandosi, contro le «enunciazioni di sacri convincimenti» e gli «slanci potenti di una fede morale», alle «semplici e grandi parole di Platone: la sicurezza della fondazione [*das Sichere der Grundlegung*] (τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως)».²⁰

A ogni lettore dei testi di Cohen è ben nota l'enfasi che accompagna regolarmente la sua riflessione su questo tema, ossia sul valore di fondazione presuppositiva di ogni principio o fondamento – un'enfasi che si rifrange nel pathos trattenuto che spesso caratterizza l'impiego del termine *Grundlegung*, al cui interno quel pensiero è custodito. Ora, il fatto che nella *Religione della ragione* tale impiego non sia molto frequente conferisce particolare interesse a un'analisi volta a stabilire quali siano i luoghi dove esso si infittisce, rivelando con il suo addensarsi la presenza di passaggi argomentativi di notevole rilevanza per la questione del rapporto tra filosofia e fede religiosa ebraica. È focalizzando la mia attenzione su questo aspetto assai specifico che, nelle pagine che seguono, mi riprometto di portare un piccolo contributo al tema, già molto studiato,²¹ dello statuto metodologico del discorso svolto da Cohen nell'*opus postumum*.

L'analisi delle occorrenze del termine *Grundlegung* all'interno della *Religione della ragione* conduce a un risultato che, nella sua incontrovertibile univocità, presenta tratti di primo acchito sorprendenti. Essa porta infatti all'individuazione, in tutta l'opera, di un solo luogo dove tale termine assume una valenza determinante, impregnando di sé l'intero *ductus* argomentativo. Ma procediamo con ordine. Per cominciare, andrà detto intanto che il termine in questione, nella sua accezione tecnica, compare con una qualche frequenza anzitutto in due luoghi del testo dove Cohen si sofferma su temi che, a diverso titolo, attengono non già a contenuti specifici, bensì ad aspetti di carattere generale che, per così dire, fanno da sfondo al suo discorso.

I paragrafi 7 e 8 del capitolo «La creazione dell'uomo nella ragione» riprendono esplicitamente gli argomenti trattati dall'*Etica* nelle pagine sopra citate, in un contesto dove a Cohen preme sottolineare la presenza, anche all'interno della tradizione ebraica, di quell'idealismo critico che si esprime appunto nella concezione dei principi come «fondazioni». L'affinità tra spirito ebraico e spirito greco è qui illustrata attraverso riferimenti alla filosofia ebraica medievale, ma prima ancora e soprattutto al Talmud. A essere citato è un passo tratto da TB Shabbat 31a, secondo il quale, tra le domande che vengono poste all'uomo nell'ora in cui è condotto a giudizio, vi è quella se egli abbia «coltivato lo studio con saggezza» (ossia, parafrasa immediatamente Cohen: «con metodo») e se

²⁰ HERMANN COHEN, *Ethik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlin 1907², rist. in *Werke*, hg. vom Hermann Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2002, pp. 510-512; trad. it. *Etica della volontà pura*, a cura di Gianna Gigliotti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 367s. Il riferimento platonico è a *Phaedo*, 101d.

²¹ In un panorama davvero ampio mi limito qui a ricordare i contributi raccolti nel già citato volume »*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*«. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*. In italiano si veda soprattutto ANDREA POMA, *La correlazione nella filosofia della religione di Hermann Cohen: un metodo e più che un metodo*, in «Annuario Filosofico», VIII, 1992, pp. 207-227.

abbia «compreso la frase sulla base di una frase». «Comprendere una frase sulla base di un'altra, questo è conoscenza», commenta Rashi, secondo quanto riportato qui da Cohen, il quale aggiunge subito dopo: «Platone, il rappresentante ideale dello spirito greco, ha fondato la conoscenza su questo rendere ragione (λόγον διδόναι) che si attua nella deduzione di una nuova frase da una frase precedente e ultimamente da una *fondazione*». ²² Così il termine *Grundlegung*, che Cohen qui evidenzia, sostenendo altresì di poter rintracciare suoi corrispettivi nella terminologia dei pensatori ebraici medievali, è posto in relazione diretta proprio con quel λόγον διδόναι che nella pagina dell'*Etica* cui ci siamo riferiti era stato definito il «monito dell'etica platonica» contro il pericolo che le «enunciazioni di sacri convincimenti» possano ottundere e seppellire il senso della veridicità. ²³

Il secondo dei luoghi cui sopra alludevo è l'Introduzione, dove *Grundlegung* è usato a più riprese, in accezione tecnica, con riferimento ai concetti e al loro statuto. Ciò accade anzitutto nel passo in cui, a proposito dell'estensione del concetto di religione, si sottolinea che essa, così come quella di ogni altro concetto, «non cade nel dominio dell'induzione, ma appartiene in tutto e per tutto alla fondazione, che di ogni induzione costituisce il presupposto». ²⁴ Se ad essere ripreso e precisato attraverso l'impiego di *Grundlegung* è qui il tema fondamentale del rapporto tra concetto e induzione, che fin dalle prime pagine era al centro del confronto critico di Cohen con la storia delle religioni, non meno rilevante è il contesto in cui il termine ricompare, più avanti, sempre nel senso tecnico della fondazione dei concetti. In questo caso si tratta di precisare le implicazioni e il significato della imprescindibile «indicazione metodica» per cui una 'religione della ragione' può ottenere e mantenere la propria peculiarità solamente nella misura in cui non viola in alcun modo, ma anzi «riconosce e conferma, per il proprio metodo, l'autonomia [*Selbständigkeit*] dell'etica». «L'autonomia dell'etica consiste per la religione nella fondazione dei suoi concetti», scrive Cohen a questo proposito. Ma lo fa per sottolineare subito dopo la necessità che ai *limiti* dell'etica si erga, con «fondazioni proprie», la religione, dal momento che le fondazioni della prima «si chiudono da sé in un sistema e al di là di questo non possono operare». ²⁵

Il tema delle «fondazioni proprie» della religione, che compare nell'ultimo passo citato, riveste un'importanza di primo piano per l'oggetto delle nostre riflessioni. Le occorrenze di *Grundlegung* finora considerate, infatti, riguardano enunciazioni di principio o indicazioni metodologiche di carattere programmatico che, per quanto rilevanti, non mostrano ancora come la fondazione

²² HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929, p. 106; ed. it. a cura di Andrea Poma, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, trad. di Pierfrancesco Fiorato, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pp. 172s.

²³ HERMANN COHEN, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 512; tr. it. cit., p. 368.

²⁴ HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 13; tr. it. cit., p. 67.

²⁵ *Ibid.*, p. 37; tr. it. cit., p. 94.

presuppositiva operi concretamente nell'argomentare coheniano e possa così garantire il rispetto di quel razionalismo critico di cui vuole essere espressione. È invece lecito attendersi che nel quadro di una 'religione della ragione' l'impiego proficuo di questo strumento metodico abbia luogo là dove la religione deve esibire un suo fondamento razionale di legittimità e far valere la sua peculiarità nei confronti dell'etica ricorrendo, appunto, a «fondazioni proprie». Tale aspettativa non è destinata ad andare delusa, ma è anzi confermata dall'analisi delle occorrenze di *Grundlegung* che registrano un picco nel decisivo capitolo «La riconciliazione», dove l'impiego del termine si infittisce a tal punto che esso compare otto volte all'interno della stessa pagina.

LIMITI DEL PUNTO DI VISTA SOCIOLOGICO

Già nell'Introduzione, il «punto limite dove la religione sgorga per così dire dall'etica» è individuato da Cohen nel momento in cui, tramite la compassione, la sofferenza dell'altro diviene «il punto interrogativo per il mio intero orientamento nel mondo morale» e mi induce a disperare dell'«intero senso dell'etica, come dottrina dell'uomo e del valore dell'uomo».²⁶ È qui, dove «il concetto dell'uomo sembra essere giunto alla sua fine», che «sorge la religione»:²⁷ al suo centro starà quell'io che non ultimamente proprio la «scoperta del tu», ossia la sofferenza dell'altro, ha condotto alla consapevolezza della propria fragilità morale e avviato dunque a quella «conoscenza di sé» che matura come conoscenza del proprio peccato.²⁸

Il tema è poi ripreso nei capitoli centrali di *Religion der Vernunft*. Qui, come è noto, sono soprattutto le pagine dedicate al concetto di riconciliazione il luogo dove Cohen articola più diffusamente quello che può essere considerato il vero fulcro della sua riflessione sulla «peculiarità» della religione, il cui baricentro è fissato da lui fin dall'inizio nel «rapporto tra Dio e l'individuo».²⁹ Si tratta di un argomento che per la sua centralità è già stato oggetto di numerosi ed esaurienti studi. Ad essi io mi propongo qui di aggiungere solamente un'analisi più circostanziata di come Cohen giunga a introdurre il concetto chiave di riconciliazione, in un contesto che appare dominato anzitutto dalla preoccupazione di legittimare un punto di vista specificamente religioso, di primo acchito tutt'altro che plausibile. A tale scopo ritengo che rivolgere un'attenzione particolare all'uso che egli fa in queste pagine del termine *Grundlegung* possa offrire un aiuto prezioso.³⁰

²⁶ *Ibid.*, p. 21; tr. it. cit., pp. 76s.

²⁷ *Ibid.*, p. 22; tr. it. cit., p. 77.

²⁸ *Ibid.*, pp. 22s.; tr. it. cit., pp. 77s.

²⁹ *Ibid.*, p. 25; tr. it. cit., p. 81.

³⁰ Michael Zank, cui si deve lo studio più esauriente e attento che sia stato dedicato al concetto di riconciliazione nella filosofia di Cohen, si limita a segnalare solamente in nota che la correlazione nella cui cornice tale concetto figura all'interno della *Religione della ragione* è una correlazione tra due *Grundlegungen* (MICHAEL ZANK, *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen*, Providence (RI), Brown Judaic Studies, 2000, p. 205).

La discussione di questo problema è avviata nei primi paragrafi del capitolo decimo, che ha per oggetto «L'individuo come io». È qui che Cohen riprende esplicitamente il tema delle «fondazioni dell'etica» di cui aveva parlato nell'Introduzione, sottolineando come l'etica possa erigere solamente quelle «fondazioni» che costituiscono le sue condizioni di possibilità, mentre «disporre dei confini della sua applicazione contraddirebbe il riconoscimento dei suoi limiti».³¹ Il «limite dell'etica» è qui denunciato facendo riferimento alla situazione del «pover'uomo che non può sottrarsi alla sua colpa, dal momento che la volontà razionale, la volontà libera, deve continuare a sussistere».³² In quella situazione, sottolinea Cohen, «l'individuo si pensa come isolato [...] e in tale isolamento non sa darsi consiglio, poiché non è in grado di liberarsi dalla coscienza della sua colpa né, conformemente alla sua appartenenza soggettiva al regno degli esseri morali, gli è lecito farlo».³³ D'altro lato, «la necessità che la volontà libera venga mantenuta» è una condizione cui l'etica, anche al cospetto della colpa e, anzi, proprio per via di essa, non può rinunciare. Essa va mantenuta, precisa Cohen, «di certo non come illusione, ma tuttavia come finzione» – e più precisamente come quella finzione che costituisce la «fondazione dell'azione morale in generale».³⁴ La ragione per cui a tale «fondazione» se ne devono ora affiancare altre, 'proprie della religione', deriva dalla constatazione che se per l'individuo, nella situazione che si è descritta, «non entrasse in vigore la correlazione con Dio, egli sarebbe del tutto perduto per il mondo morale e per la sua coscienza in esso».³⁵

Sulla base di queste considerazioni, Cohen può sottolineare che la «peculiarità della religione sta in un nesso preciso con i fondamenti dell'etica»³⁶ e che non si tratta dunque di «sciogliere il legame con l'etica», ma al contrario di «renderlo efficace in modo tale che sia l'etica stessa a richiedere il passaggio alla religione».³⁷ Il discorso più articolato sulle fondazioni proprie della religione e su come possa dunque concretamente aver luogo una proficua «appropriazione riflessiva di contenuti religiosi» è tuttavia svolto da Cohen solo nel capitolo successivo, espressamente dedicato al concetto di riconciliazione. Qui da un lato è ripreso il tema della «volontà libera», che l'etica è in grado di proporre, sulla base del proprio metodo, soltanto come quella «fondazione» che è la «volontà pura», da cui, in quanto «volontà del bene», resta esclusa la possibilità di una scelta

³¹ HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 195; tr. it. cit., p. 272. – Modifico qui e nel seguito la mia precedente traduzione e preferisco rendere *Grenze* con «limite» e *Schranke* con «confine».

³² *Ibid.*, p. 195; tr. it. cit., p. 271.

³³ *Ibid.*, p. 196; tr. it. cit., p. 272.

³⁴ *Ibid.*, p. 195; tr. it. cit., p. 271.

³⁵ *Ibid.*, p. 196; tr. it. cit., p. 272.

³⁶ *Ibid.*, p. 195; tr. it. cit., p. 271.

³⁷ *Ibid.*, p. 196; tr. it. cit., p. 272.

del male;³⁸ d'altro lato, però, fin dalle prime battute, dedicate al rapporto tra individuo e «moralità sociale», il discorso acquista adesso un respiro diverso.

L'orizzonte della «moralità sociale» è illustrato da Cohen anzitutto con riferimento al profetismo di Isaia e a coloro che egli chiama, in generale, i «profeti sociali», ma è da subito posto in relazione anche con una problematica assai più ampia, che viene a interessare «l'intera storia della cultura fino ai nostri giorni».³⁹ L'attenzione dell'autore è volta fin dall'inizio a evidenziare la «lacuna» che comporta un'attenzione esclusiva per il *Mitmensch*: ridurre l'intero problema dell'uomo a questa dimensione fa arretrare sullo sfondo, avvolgendolo nella più completa oscurità, quell'individuo che di ogni relazione io-tu è il presupposto imprescindibile, ma che in tale relazione non si esaurisce né giunge propriamente a costituirsi.⁴⁰ Per articolare il proprio discorso Cohen introduce adesso il concetto di peccato, mai menzionato nel capitolo precedente, e conia soprattutto il nuovo concetto di «peccato sociale», che gli consente di collegare organicamente la problematica del *Mitmensch*, da lui esaurientemente discussa nell'ottavo capitolo, con i nuovi temi che si accinge ad affrontare.

Il fatto che l'interesse per il *Mitmensch* abbia portato i «profeti sociali» a respingere l'«intero esercito delle questioni mitologico-metafisiche»⁴¹ che si addensano attorno al concetto di colpa è ribadito qui da Cohen come una loro conquista fondamentale. «Il libro delle colpe [*Schuldbuch*, nell'accezione corrente: 'registro dei debiti'] deve essere distrutto, la prospettiva sociale lo ha distrutto», aveva annunciato con toni trionfalistici nel capitolo ottavo:⁴² rescindere ogni legame tra sofferenza e colpa si era rivelato essere, infatti, la condizione essenziale perché potesse sorgere la solidarietà umana nei confronti del tu sofferente. Di questa stessa «prospettiva sociale», ovvero – come Cohen preferisce chiamarla nel nuovo capitolo – del «punto di vista sociale»⁴³ o «sociologico»⁴⁴ si sottolinea tuttavia adesso l'astrattezza: cercando «a ragion veduta e a buon diritto il fondamento dei danni morali nei contrasti e negli attriti che caratterizzano i rapporti sociali»,⁴⁵ essa tende a considerare il peccato (appunto nell'accezione di «peccato sociale») come una generica «eredità» umana.⁴⁶ In questo modo però, nell'attribuire il peccato a un *milieu* anonimo, il punto di vista sociologico rivela la propria «unilateralità», escludendo dalla sua prospettiva ogni

³⁸ *Ibid.*, p. 211; tr. it. cit., pp. 287s.

³⁹ *Ibid.*, p. 210; tr. it. cit., p. 286.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 208; tr. it. cit., p. 285.

⁴¹ *Ibid.*, p. 211; tr. it. cit., p. 287.

⁴² *Ibid.*, p. 159; tr. it. cit., p. 231.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 209, 214s., 217; tr. it. cit., pp. 285, 290, 292ss.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 210, 214; tr. it. cit., pp. 286, 290.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210; tr. it. cit., p. 286.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 209; tr. it. cit., p. 285.

considerazione dell'io: «l'autocoscienza dell'individuo deve essere repressa se si vuole mettere in giusta luce la forza dell'ambiente sociale».⁴⁷

Il confronto con il profetismo biblico è qui inserito da Cohen in un contesto che appare dominato dalle urgenze della contemporaneità. In questo senso, dopo aver sottolineato che è anzitutto l'«ingiustizia delle classi» ciò che il pensiero sociale mette in primo piano rispetto all'individuo,⁴⁸ egli dichiara che un'«occasione incisiva» per approfondire la riflessione sui limiti di tale punto di vista è offerta dal primo conflitto mondiale che in quei mesi stava straziando l'Europa. È l'istanza impersonale dell'«economia capitalistica mondiale» a costituire ora il nuovo volto di ciò che per i profeti significava guerra, e rispetto a tale istanza appare vano il gran parlare che i governanti fanno, non solo delle «cause», ma addirittura degli «artefici» (*Urheber*) della guerra. Sia che si parli esclusivamente di «moventi economici», secondo i dettami di una concezione materialistica della storia, sia che si facciano valere anche «moventi ideali», come possono essere ad esempio i «contrastì nazionali», la domanda sugli artefici, dal punto di vista sociale, risulta sempre mal posta. A essere tirate in ballo sono qui sempre soltanto «oscure masse cieche» e «nessun individuo capace di vedere emerge alla luce del giorno morale». Secondo tale punto di vista, infatti, «gli individui sono in ultima analisi soltanto degli esecutori materiali, mentre i veri artefici restano sempre nascosti».⁴⁹

La successiva esclamazione di Cohen: «Con quale forza si oppone a ciò la figura isolata di Jaurès in quanto figura individuale!»⁵⁰ evoca, insieme all'impegno instancabile per la pace dell'esponente della SFIO, il rappresentante di una visione del socialismo che, sposando l'intransigenza politica a una concezione non materialistica della storia, rifiuta ogni appiattimento dell'individuo sulle istanze anonime e impersonali che dominerebbero la storia universale. La relazione tesa e problematica tra individuo e storia universale che viene così a delinarsi costituisce un motivo di fondo che accompagna le riflessioni di Cohen lungo tutte queste pagine. Se sopra si è visto come egli imputasse al «punto di vista sociologico» l'unilateralità che lo portava a cancellare l'io, per mettere in giusta luce la «forza dell'ambiente sociale», a tale unilateralità egli affianca e contrappone quella analoga, ma solo di segno contrario, di una concezione 'religiosa' dell'uomo, che «isola» quest'ultimo nella sua «forza morale», illudendosi così di poter «fare di lui, mediante tale isolamento, un individuo». Queste due unilateralità devono poter trovare il modo di una loro composizione e integrazione reciproca: «Entrambi i punti di vista hanno bisogno di essere collegati tra loro, se a partire dal *Mitmensch* deve prodursi l'uomo morale, l'uomo religioso, quale individuo

⁴⁷ *Ibid.*, p. 210; tr. it. cit., p. 286.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 214; tr. it. cit., p. 291.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 217; tr. it. cit., pp. 293s.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 217; tr. it. cit., p. 293.

e come io».⁵¹ È questo il problema che Cohen si accinge ora ad affrontare, mobilitando ed elaborando criticamente le risorse che la tradizione del pensiero religioso ebraico gli offre. Egli ritiene di poterlo fare, impiegando la nozione di peccato, «in modo puramente metodico, come mezzo per scoprire l'uomo come io e dunque come vero individuo».⁵² Il concetto di *Grundlegung* avrà in tutto ciò una funzione essenziale.

L'ESPERIMENTO

Si diceva sopra come fosse lecito attendersi che l'impiego proficuo dello strumento metodico della *Grundlegung* dovesse aver luogo là dove la religione deve esibire un suo fondamento razionale di legittimità e far valere la sua peculiarità nei confronti dell'etica ricorrendo, appunto, a «fondazioni proprie». Tale problematica assume ora una sua configurazione concreta nella necessità di legittimare un «punto di vista religioso» che dovrebbe affiancarsi, per integrarlo, a quello sociologico. Come anticipato, a fungere qui da anello di congiunzione è il concetto di «peccato sociale»: la questione è posta nei termini se abbia senso e se sia legittimo introdurre al suo fianco il concetto di peccato «contro Dio» o, come preferisce scrivere Cohen, di peccato «davanti a Dio».⁵³ Ai precedenti riferimenti ai «profeti sociali» si sostituisce ora quello a Ezechiele: «Egli non considera il peccato semplicemente come peccato sociale e dunque non in primo luogo come quello commesso dall'uomo contro l'uomo, ma attribuisce invece al peccato, più dei suoi predecessori, il significato di peccato contro Dio».⁵⁴

A Cohen appare subito evidente la necessità di legittimare quest'ultima nozione rispetto al diffuso convincimento «che non vi possa essere altro peccato al di fuori di quello contro gli uomini, e che il peccato contro Dio sia [...] il pregiudizio della religione».⁵⁵ D'altro lato, sulla base delle cose viste sopra, egli rinfaccia però a coloro che chiama qui i «puristi morali» l'incapacità di spiegare davvero, sulla base di un punto di vista che ricorre esclusivamente all'astrazione del *milieu*, la possibilità di quello stesso peccato sociale cui essi si appellano. Ma allora, se all'interno del punto di vista sociologico «non può trovare spiegazione il male, così come non può trovarla l'individuo – per tacere dell'io», «non resta che ricorrere nuovamente al punto di vista religioso, per far sorgere a partire da esso la possibilità del male nell'individuo, nell'io dell'uomo».⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*, p. 210; tr. it. cit., p. 286.

⁵² *Ibid.*, p. 210; tr. it. cit., p. 287.

⁵³ Di «peccato contro Dio» si parla solo – e con relativamente poche occorrenze – alle pp. 210-215 (tr. it. pp. 286-292), per lo più con riferimento a Ezechiele e per l'ultima volta formulando la domanda «che senso ha il peccato contro Dio rispetto a quello contro gli uomini?». Alle pp. 216-221 (tr. it. pp. 292-298) è invece un continuo parlare di «peccato davanti a Dio», che è il vero concetto di cui Cohen si serve per eseguire il proprio esperimento.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 214; tr. it. cit., p. 290.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 213; tr. it. cit., p. 290.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 213s.; tr. it. cit., p. 290.

L'ultima affermazione citata definisce con precisione ciò che Cohen si accinge a fare: si tratta di assumere un determinato punto di vista, per vedere quale costellazione concettuale ne risulta e che cosa in seguito a ciò accade. Meno che mai, dunque, ci si dovrà attendere qui un nuovo ricorso a schemi di spiegazione mitologico-metafisici su quale sia l'origine del male, dopo che già l'etica stessa li ha banditi, dichiarando imperscrutabile il loro oggetto.⁵⁷ Il collegamento tra i concetti di peccato, Dio e individuo deve avere un altro senso e andrà articolato all'interno di quella «dottrina teleologica dell'etica», che costituisce a sua volta la «prosecuzione metodologicamente omogenea della logica». Questa però – aggiunge qui Cohen – «insegna che tutti i concetti fondamentali sono *fondazioni*, che hanno la pietra di paragone della loro correttezza nella loro fecondità».⁵⁸

Con queste parole prende avvio una pagina straordinaria in cui Cohen allestisce un esperimento in piena regola. Per prima cosa egli ritiene di dover specificare che «fondazioni di questo genere sono l'individuo, il peccato, il peccato dell'individuo». «Una tale fondazione – aggiunge, ed è notevole che lo faccia qui soltanto – è anche l'idea di Dio né è altro, dunque, il peccato davanti a Dio».⁵⁹ Proprio sullo statuto del peccato, vista la scabrosità del tema e la costante presa di distanze dalla dottrina cristiana del peccato originale che sempre accompagna le sue considerazioni su di esso, Cohen ritiene di dover insistere qui particolarmente: «esso non deve costituire un enigma metafisico posto dalla sfinge sull'essenza dell'uomo. Esso non è né più né meno che una fondazione».⁶⁰

La «fecondità» di cui le «fondazioni» in questione devono dar prova consiste esclusivamente nell'offrire all'individuo la possibilità di «dispiegarsi come io», ed è in questi termini che Cohen si accinge ora ad effettuare l'esperimento di cui si diceva: «Proviamo dunque con la fondazione del peccato davanti a Dio: se essa magari non abbia la fecondità di produrre l'individuo come io».⁶¹ Più avanti ribadisce, ancora più esplicitamente, che, dal momento che «il problema dell'io non è esaurito né dalla totalità né dalla pluralità sociale, si deve [...] osare l'esperimento, tentare la fondazione costituita dall'individuo peccatore davanti al tribunale di Dio».⁶²

In seguito al «collegamento tra concetti» che ha luogo nel corso di tale esperimento «anche l'idea di Dio perviene a un nuovo significato, attraverso il quale la religione giunge a far valere la propria peculiarità rispetto all'etica, dal cui metodo essa continua tuttavia a dipendere».⁶³ Un'analisi dettagliata delle pagine che seguono, nella loro densità e ricchezza già ampiamente studiate,

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 215; tr. it. cit., p. 291.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 216; tr. it. cit., p. 292.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 216; tr. it. cit., p. 293.

⁶¹ *Ibid.*, p. 216; tr. it. cit., p. 292.

⁶² *Ibid.*, p. 218; tr. it. cit., p. 295.

⁶³ *Ibid.*, p. 216; tr. it. cit., pp. 292s.

oltrepasserebbe i limiti che mi sono proposto di dare al presente contributo. Basterà qui sottolineare soltanto come sia all'interno della nuova correlazione tra Dio e individuo, che viene così a delinarsi, che Cohen giunge infine a introdurre il concetto chiave di «riconciliazione» (*Versöhnung*) e come tale introduzione avvenga senza abbandonare quell'atteggiamento di indagine sperimentale che aveva caratterizzato le pagine precedenti: «Vediamo se la riconciliazione stessa non offra una nuova mediazione per rendere fecondo il peccato davanti a Dio, in funzione della liberazione dell'uomo da esso e della sua configurazione come io». ⁶⁴

Rispetto alle considerazioni che precedono immediatamente la sua introduzione, dedicate ai diversi significati rivestiti nel linguaggio biblico dai termini «redentore» e «redenzione», il concetto di riconciliazione restituisce nuova centralità all'uomo «nel cui processo di innalzamento all'io i concetti stessi di Dio, di peccato davanti a Dio e di redenzione per mezzo di Dio diventano soltanto termini medi, che possono ricomparire al primo posto e designare la meta, solamente quando questa sia già stata guadagnata e raggiunta attraverso la riconciliazione che l'uomo stesso ha da cercare e da attuare con le contraddizioni del proprio fare e del proprio omettere». ⁶⁵ Come già rilevato dalla letteratura critica più attenta, il concetto di riconciliazione assolve così il compito di preservare quella dimensione di autonomia morale, violando la quale la religione entrerebbe in un conflitto insanabile con l'etica. ⁶⁶ Cohen lo sottolinea qui espressamente quando scrive, ed è questo il risultato finale dell'esperimento da lui effettuato, che «solamente per compiere questo suo lavoro proprio e autonomo [l'uomo] avrà bisogno del tribunale davanti a Dio»: «la redenzione per mezzo di Dio, che è la riconciliazione con Dio», non costituisce infatti altro che «la meta» di quella «riconciliazione che l'uomo ha da portare a termine con se stesso». ⁶⁷ Lo strumento metodico della fondazione presuppositiva ha dimostrato così, ancora una volta, tutta la sua fecondità, attestandosi come la via maestra di cui il razionalismo critico coheniano può servirsi per procedere a una «appropriazione riflessiva» dei contenuti della tradizione religiosa ebraica.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 220; tr. it. cit., p. 297.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ È questo, come noto, un tema centrale dell'ampio studio di Michael Zank sopra citato, che individua in tale aspetto il ruolo chiave svolto dalla conferenza *Die Versöhnungsidee* (risalente ai primi anni Novanta del XIX secolo) nell'evoluzione del pensiero coheniano – cfr. MICHAEL ZANK, *op. cit.*, pp. 107ss.

⁶⁷ HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 220; tr. it. cit., pp. 297s.