

Emilio Baccarini

HERMAN COHEN-FRANZ ROSENZWEIG  
LA HEIMKEHR DEL GIUDAISMO CONTEMPORANEO

*Premessa*

È opportuno iniziare questo saggio con una breve analisi del titolo che costituisce anche una dichiarazione di intenti e quindi una delimitazione del problema che mi propongo di trattare. Innanzi tutto la correlazione posta tra i due autori non è né pretestuosa per un discorso, né fortuita o artefatta, ma risponde a un significativo rapporto storico che si è in seguito caricato di valenze che vanno al di là del fatto personale e si situano come crocevia di un dibattito filosofico-religioso oggi attualissimo. Gli itinerari di H.Cohen e di F.Rosenzweig si intersecano intorno al 1913/'14 a Berlino, entrambi caratterizzati dall'andatura di un 'ritorno a casa' (*Heimkehr*). Ritorno come recupero di identità, come entusiastico ritrovamento di dimensioni esistenziali familiari, ma al tempo stesso ritorno come recupero di una originarietà di ispirazione che, proprio per ciò, ha oltrepassato la sfera dell'individualità per farsi segnale per tutto l'ebraismo contemporaneo.

Il risultato o i risultati di questa *Heimkehr* sono particolarmente importanti per il pensiero filosofico e religioso del nostro secolo. Mi riferisco agli scritti di H.Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* e *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* e a quello di F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Naturalmente non è mia intenzione «ridurre» l'ebraismo del Novecento a questi due Nomi, basti pensare in quegli stessi anni a Buber, Scholem, Baek ed altri o, più vicino a noi negli anni, Lévinas, Néher, Jankéléwitsch ecc. Tuttavia mi pare che dei nostri due autori si possa veramente parlare come di «pensatori dell'origine o pensatori che hanno attinto l'originario e questo ne fa degli iniziatori. Ciò che mi propongo in questo scritto è tuttavia soltanto un inizio di lavoro, una messa a punto problematica e al tempo stesso delle indicazioni che potranno essere sviluppate in lavori successivi. Nelle pagine che seguiranno non tenterò né una ricostruzione dell'itinerario storico-teorico dei due pensatori, cosa peraltro impossibile nello spazio di un articolo, né l'analisi delle loro opere; piuttosto con un metodo diacronico-sincronico vorrei far interagire le due opere proprio per mettere in risalto la tipicità della *Heimkehr*. In termini più diretti si tratterà di delineare il senso della relazione Cohen-Rosenzweig, relazione di maestro a discepolo, quindi cercherò di cogliere e tracciare un ritratto del filosofo di Marburgo a partire dal disegno rosenzweighiano e di procedere poi oltre.

### *Rosenzweig incontra Cohen*

Cinque anni dopo la morte di Cohen, in una lettera a M. Buber, Rosenzweig scriveva: «L'argomento Cohen (l'introduzione alle *Judische Schriften*) sta davanti a me come un compito allettante e inquietante. In realtà io potrei dire il meglio di ciò che ho da dire solo in forma aneddottica. Egli era un uomo senza pari e il più grande ebreo che io ho incontrato»<sup>1</sup>. Il riferimento, come dicevo, è allo scritto introduttivo all'edizione delle *Judische Schriften* curata dalla *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, redatto da Rosenzweig durante l'estate del 1923; un testo molto importante su cui torneremo e al quale Rosenzweig farà spesso riferimento nelle lettere successive. Lo scritto è notevole soprattutto se si tiene conto che i due uomini si sono incontrati soltanto da cinque anni, ma è anche il segno dell'intensità del rapporto che si è stabilito tra di loro. La testimonianza più profonda di ciò è data da una lucida pagina della primavera del 1918 *Ein Gedenkblatt*<sup>2</sup>. Per cogliere il valore profondo del-

<sup>1</sup> Lettera a Buber dell'8/8/23 in *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde, Den Haag 1979, Bd. 2 p. 918.

<sup>2</sup> La significatività particolare del testo merita di essere riportata per intero: «Ho ascoltato Cohen la prima volta soltanto negli anni di Berlino. Precedentemente al di fuori di alcuni lavori giudaico-teologici occasionali, di lui non avevo neppure letto quasi nulla. Tutto ciò che avevo letto, che mi aveva fatto un'impressione fredda e grigia, quanto in particolare una diffidenza lentamente divenuta generale e fondamentale verso tutto ciò che alla fiera della filosofia universitaria tedesca trovava il suo mucchietto di ammiratori, mi avevano trattenuto dal tentativo di una conoscenza più vicina. Non ero quindi per niente preparato quando nel novembre 1913 seguendo non un impeto di interesse, ma solo di curiosità, presi parte alla sua lezione alla *Lehranstalt*. Qui sperimentai una sorpresa senza eguali. Abituato a trovare sulle cattedre filosofiche persone intelligenti, fini, d'animo nobile, perspicaci, profonde e con tutte le qualità che si possono dire, con cui si pensa di elogiare il pensatore, io trovai un filosofo. Al posto di funamboli che eseguivano i loro salti sul filo teso del pensiero in modo più o meno audace, più o meno abile, più o meno delicato, io mi trovai un uomo. La disperata assenza di contenuto o indifferenza di contenuto di cui mi pareva soffrire quasi tutto il filosofare sulle cattedre del presente - questa indifferenza, che ad uno strap-pava sempre la domanda, perché in tutto il mondo questo uomo che stando davanti a un altro senz'altro filosofa e non fa anche qualcos'altro -, qui non si vedeva niente di simile. Qui la questione taceva, si aveva la sensazione indistruttibile che quest'uomo deve filosofare, egli ha in sé il tesoro che spinge la parola energica. Ciò che io, smarrito nel presente, già da un pezzo cercavo ancora solo negli scritti dei grandi morti, lo spirito rigorosamente scientifico che gravava sull'abisso di un mondo indiviso che caoticamente stimola una realtà, qui io lo vedevo di colpo in una vitalità espressiva, faccia a faccia. Che magia era quella che abitava nella parola detta di quest'uomo? Nella sua parola più che nel suo scritto, dolcemente assumeva un certo colore della lontananza. Nel suo discorso c'era qualcosa come di un vulcano in mezzo a una pianura...» Dopo aver descritto il modo di parlare di Cohen, Rosenzweig prosegue: «Il ribollire del tutto impreparato del pathos dalle fonti sotterranee, il forzato stare insieme del più freddo pensiero e del cuore più caldo - forse non c'è nulla di più giudaico di questa mancanza di sfumature. E come questo ebreo tedesco con la più alta, la più libera e la più fondata coscienza tedesca forse nelle connessioni più profonde della sua anima era un ebreo ebreo e soltanto ebreo come i molti che oggi con una volontà nostalgicamente o ardentemente più chiara chiedono di essere solo ebrei. Anche il particolare della sua personalità scientifica entro l'intera schiera dei contemporanei si radicava proprio qui. Egli era forse l'unico della sua generazione ed anche degli immediati successori che non metteva da parte o avvolgeva in debole increspatura del sentimento le eterne questioni fondamentali dell'umanità, le questioni che riguardano la vita e la morte, ma le afferra in un senso grande e puro. Quindi

l'incontro di Cohen e Rosenzweig bisogna ricordare<sup>3</sup> che quest'ultimo da appena un mese — ottobre 1913 — ha deciso di non convertirsi al cristianesimo, ma di restare ebreo<sup>4</sup> e che è quindi alla ricerca ansiosa di certezze o, forse, più esattamente di 'accertamenti'. L'incontro con Cohen a Berlino avviene pertanto sulla 'via del ritorno'<sup>5</sup>. A Berlino peraltro sta avvenendo intanto anche qualcosa di decisivo per il giudaismo del Novecento, almeno da un punto di vista teorico. Ciò proprio per opera di Cohen che è passato da Marburgo — dove, com'è noto, ha costituito un'importante scuola filosofica neokantiana e dove ha ancora elaborato un proprio sistema — a Berlino dove insegna alla *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* e dove l'attenzione al problema religioso travalica i limiti della appartenenza di fede e diviene problema filosofico universale, anticipando quello che Rosenzweig chiamerà «*neues Denken*», cioè un pensiero dialogico-relazionale contrapposto a quello sistematico-totalizzante. A questo punto conviene però ripetere il percorso coheniano per coglierne l'intrinseca valenza filosofica.

### Il 'percorso' di H. Cohen

Un percorso, quello di Cohen, in fondo abbastanza lineare, senza 'svolte' rivoluzionarie, almeno coscienti<sup>6</sup>. Cohen, come del resto Rosenzweig, appartiene ad una famiglia assimilata che cerca di coniugare il proprio *Judentum* con il *Deutschtum*<sup>7</sup>, dando un valore, forse eccessivo<sup>8</sup> alla *coniunzione* che, nel tempo si è rivelata tragicamente falsa. Già nel 1880 Cohen si trova coinvolto in una polemica antisemita aperta dallo storico H. von Treitschke e pubblica *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* che inizia con le seguenti parole: «Siamo dun-

può anche non essere stato un caso che egli di nuovo, come unico in questo secolo tra coloro che in generale credevano ancora alla forza scientifica autonoma della filosofia non promise semplicemente di fornire il sistema, ma lo diede realmente. Proprio il fatto che egli non eluse l'essenziale, gli permise anche di non sfuggire all'essenziale, alla questione del tutto. Egli aveva un rapporto originario, non semplicemente appreso, con le questioni ultime. Ciò lo condusse oltre il sistema infine a un immediato faccia a faccia con queste questioni nel suo ultimo periodo teologico. Solo qui per la prima volta, nel settantenne forse venne in luce totalmente l'intimo infantile di questa grande anima... Al fondo egli era totalmente semplice. Egli era un uomo pio». F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Den Haag 1984 p. 239-240.

<sup>3</sup> Per un primo approccio mi permetto di rinviare al mio saggio *Vita-Via-Verità. La riflessione ebraico-cristiana di F. Rosenzweig*, in 'Studium' 5/1987

<sup>4</sup> Si veda l'importantissima lettera al cugino R. Ehrenberg del 31/10-1/11/1913

<sup>5</sup> Si veda al riguardo per una sintesi efficace di questo periodo ciò che scrive Berta Badt-Strauss nel 1930 riportato nel I volume dei *Briefe cit.*, p. 150.

<sup>6</sup> Per una sintetica analisi della questione 'svolta' o 'continuità' si veda A. Poma, *La filosofia di Hermann Cohen*, Torino 1988 p. 167 sgg. A me sembra tuttavia che si possa parlare di inconscio superamento dell'esigenza sistematica.

<sup>7</sup> *Judentum und Deutschum* è il titolo di un saggio coheniano su cui si appuntò la critica di Rosenzweig.

<sup>8</sup> Particolarmente interessanti per chiarire questa questione sono gli studi di G. Mosse, in particolare il recentissimo *Dialogo ebraico- tedesco*, Firenze 1988.

que di nuovo arrivati al punto di dover rendere testimonianza»<sup>9</sup>. Il filosofo, come ricorda Rosenzweig, assegnò a questa data, il 1880, il senso dell'inizio della sua *Heimkehr*. La riflessione sul giudaismo lo accompagnò poi per tutta la vita. Ciò che qui ci interessa è però una schematica presentazione dello 'sviluppo' del suo pensiero filosofico attraverso il 'sistema' che egli ha cercato di elaborare. Com'è noto, oltre agli importanti studi di commento a Kant, tra i quali sono da ricordare particolarmente quello dedicato alla nozione di esperienza in Kant (*Kants Theorie der Erfahrung*) e quello sulla *Fondazione dell'etica kantiana* Cohen ha sviluppato un suo proprio *System der Philosophie* del quale ha presentato le prime tre parti: *Logik der reinen Erkenntnis - Ethik des reinen Willens - Ästhetik des reinen Gefühls*. Senza entrare in merito ai singoli campi di indagine, possiamo affermare che nell'idea di sistema è implicita una sistematica, una metodologia per la costituzione di una filosofia della cultura come ambito peculiare e specifico del razionale e quindi dello scientifico.

Cohen contrappone all'idealismo trascendentale un 'idealismo critico'. Egli scrive: «L'idealismo in generale risolve le cose in fenomeni e idee. La critica della conoscenza invece analizza la scienza secondo *i presupposti e i fondamenti*, che vengono ammessi nelle sue *leggi* e per esse. L'idealismo come critica della conoscenza ha quindi come suoi oggetti, non tanto cose e avvenimenti, *neanche quelli della semplice coscienza, ma fatti scientifici*»<sup>10</sup>. Questo criterio viene naturalmente adottato anche per l'etica che è l'ambito per il nostro assunto più interessante. Scrive Cohen: «Anche per l'inclusione dell'*etica* nel sistema dell'idealismo il punto di vista della critica è determinante. Certo non vi è una scienza dei problemi morali che sia equivalente al fatto della scienza matematica della natura; ma resta nondimeno l'analogia metodica, che il filosofo etico non può credere di dover produrre la legge morale nel suo contenuto, mentre deve solo determinare la formula di essa. Certo qui il suo compito è, almeno per il primo approccio al problema, più difficile che là: ma anche il filosofo etico deve limitarsi alla critica in senso negativo e positivo. In riferimento ai fatti della cultura, che lasciano indovinare o rivelano la legge morale, egli deve trovare la formula e il valore di tale legge»<sup>11</sup>. La necessità della 'fondazione' dell'etica, da un lato ci ricorda Kant e dall'altro però mostra tutta l'aporeticità dell'eteronomia della eventuale fondazione 'religiosa'. In questo senso leggiamo che «l'etica riposa sul fondamento della logica. La legge fondamentale della verità l'ha collegata con la logica. Come la logica è quella dell'idealismo, così anche l'etica. Il metodo della fondazione è comune a entrambe. Tutti i problemi devono potersi legittimare di fronte a questo metodo, devono poter essere svolti e risolti solo attraverso di esso. Così *l'idealismo* è in un'opposizione metodica con tutto ciò che in genere si chiama *metafisica*»<sup>12</sup>. Questa affermazione

<sup>9</sup> Di questo problema si è occupato in un interessante saggio A. Poma, *La risposta di H. Cohen all'antigiudaismo*, in Aa.Vv., Atti del convegno dell'Associazione italiana di studio del giudaismo (Novembre 1981), Roma 1983 p. 59-75.

<sup>10</sup> Cit. In Poma, *op. cit.*, p. 68.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>12</sup> *Ivi.*

è notevole soprattutto in relazione al problema religioso che è invece quello su cui avviene più direttamente il confronto con Rosenzweig che, dal canto suo, è particolarmente attento a registrare questa valenza del pensiero coheniano. Egli ricorda una risposta data da Cohen — «In connessione con il mio punto di vista scientifico sta il mio giudaismo»<sup>13</sup> — e ne fa il punto di partenza per una riflessione molto stimolante. Egli ricorda che la *Gottesidee* è al centro degli scritti giudaici, ma si chiede «*Wo steht sie im System?*» e categorico risponde «non al centro». «Ma se Dio non può essere il centro del sistema, se non può essere 'fondamento', cos'è?».

Dopo aver richiamato la dottrina kantiana di Dio, Rosenzweig prosegue: «In Cohen è diverso. La sua idea di Dio è la chiave di volta prodotta dalle mani dell'etica senza la quale l'intera volta del sistema crollerebbe». Ciò che la fiducia in Dio, nelle sue conseguenze ultime, intende, qui nel linguaggio plastico della sistematica filosofica è tradotto con «Dio garantisce la realizzazione della moralità e la moralizzazione della natura». Senza di lui la moralità potrebbe essere un semplice bel pensiero, una pura utopia. E senza di lui la natura avrebbe sì realtà, ma non verità. La 'legge fondamentale della verità' in questo sistema non è il capitolo conclusivo della logica, ma il capitolo introduttivo dell'etica! «L'idea di Dio racchiude quindi come 'chiave di volta' del sistema in quella doppia garanzia le forze della conoscenza che spingono verso la verità, quelle della volontà che spingono verso la realtà». Ma prosegue Rosenzweig, nessuna incompienza più grande dell'intendere Dio «solo come idea» o ciò che profeti e salmisti hanno celebrato, solo come «un'espressione poetica». In Cohen però «con la parola 'idea' è detto di quale tipo sono le asserzioni scientifiche che possono essere fatte su Dio» che non si può descrivere, calcolare, concettualizzare. Può essere interessante riportare ancora un ricordo di Rosenzweig di un fatto narratogli dallo stesso Cohen. Una volta a Berlino, un professore protestante di teologia che cercava di chiarire che «c'è una divinità che sorge solo dal rapporto a Cristo. 'Che cosa?' — dissi — L'eterno è il mio pastore non manco di nulla!» Rosenzweig aggiunge: «Ancora oggi come se fosse detto per la prima volta, sento il tonante 'che cosa?', il dolce accento su l'Eterno e il trionfante, emesso come un'unica parola 'non manco' di nulla». Su questi temi torneremo. Vorrei invece concludere con un'ultima riflessione di Rosenzweig che scrive: «Che cosa 'garantisce' Dio? La realizzazione dell'ideale. Con questa parola 'ideale' è indicato l'altro, come sappiamo, biograficamente più antico punto focale del suo giudaismo. L'ideale è il fine dello sviluppo storico che avviene essenzialmente nello stato»<sup>14</sup>. Questa prospettiva indica una sorta di laicizzazione del messianismo. Queste ultime riflessioni permetterebbero un'analisi del messianismo che in Cohen svolge un ruolo particolare<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Citato da Rosenzweig, *Zweistromland*, cit., p. 194.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 194-195.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 197.

Non potendo qui procedere oltre nell'analisi, dobbiamo però almeno interrogarci sulla 'coniugabilità' della religione (o meglio della filosofia della religione) con il sistema della filosofia. Come si vede facilmente, una questione che interroga nella direzione del non detto, forse perché categorialmente non dicibile. En passant, va notato che è proprio con questi interrogativi che Cohen si trasferisce a Berlino. Le questioni aperte che qui ci interessano di più, oltre quella del posto della religione, sono quelle concernenti l'individuo, il rapporto etica-religione e infine quella su Dio nella sua trascendenza. Vediamo brevemente. Rosenzweig incontra Cohen proprio in questo momento della sua riflessione e ascolta le lezioni che andranno a costituire l'opera della 'svolta', *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*<sup>16</sup>. Prima però di passare a un esame più attento della relazione dei due filosofi, riflettiamo ancora un istante sul senso della problematica posta da Cohen.

Conformemente alle sue convinzioni filosofiche egli scrive: «Si deve chiarire in modo sempre più preciso e definito che *la filosofia è un fattore omogeneo alla religione*, se mai una maturità culturale deve dominare nella filosofia. La cosa non può più procedere in modo diverso da come è accaduto con le altre potenze fondamentali della cultura. Noi prendiamo le mosse della sua fatticità e quindi poniamo la domanda sul suo diritto. A questa indagine trascendentale hanno dovuto sottomettersi la *matematica* e la *fisica*, e non meno di esse anche il *diritto* e lo *Stato*, e infine il fatto culturale dell'*arte*. Come si potrebbe trattare la religione come un fatto che possa sottrarsi alla domanda sul fondamento di diritto della sua esistenza e della sua stabilità?»<sup>17</sup>. Cohen è quindi convinto che «L'immanenza della filosofia in tutte le direzioni fondamentali della cultura è pure il presupposto generale della coscienza filosofante e fortunatamente anche quello di ogni formazione più matura. E questa immanenza è tanto poco un apparire ingannevole, quanto poco la vitalità filosofica della religione è quasi il suo germe mortale o anche solo il germe di una malformazione»<sup>18</sup>. Ma ora la riflessione è interpellata da interrogativi radicalmente nuovi: «Quale posizione spetta alla religione nel sistema della filosofia? Oppure nel sistema in generale non le spetta alcuna posizione autonoma? Con la religione le cose stanno forse in modo tale che essa costituisce un'appendice naturale e non meno metodica dell'etica? Questa domanda è d'importanza fondamentale: essa infatti non può essere assolutamente negata, ma affermata soltanto in una determinata dipendenza. La religione non può essere strappata alla connessione vitale con l'etica, anche se essa non fosse capace di alcuna autonomia»<sup>19</sup>. Nel tentativo di giustificare 'dentro' il sistema, Cohen distingue la *Eigenart* dalla *Selbständigkeit* del *Kulturfaktum der Religion*. A mio avviso si può cogliere con più chiarezza il senso della questione se si presta attenzione ad alcune distinzioni che emergono dal testo coheniano, secondo le quali una cosa è parlare di reli-

<sup>16</sup> Rosenzweig ne parla in una lettera a R. Ehrenberg del 8.2.14 in *Briefe*, Bd 1 cit., p. 148-150.

<sup>17</sup> *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915 p. 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

gione, altra di 'filosofia della religione'<sup>20</sup>, e quindi è vero che «se della religione deve essere possibile una filosofia, questo problema può essere ammissibile solo nel senso preciso che *la religione venga inserita nel sistema della filosofia*. C'è un solo genere di filosofia, quello sistematico. La questione della religione, come conoscenza, è quindi risolto in piena chiarezza»<sup>21</sup>. Ma ciò non ha ancora risolto la questione della *Selbständigkeit* della religione, cioè di una *Bewusstseinsrichtung* accanto alle altre che costituiscono il sistema (*Erkenntnis, Wille, Gefühl*). Si può cogliere il mutamento della posizione di Cohen nei confronti della religione e in particolare nei suoi rapporti con l'etica da due passi delle introduzioni (1896 e 1914) all'opera di A. Lange, *Storia del materialismo*. Nel primo si parla di risoluzione della religione nell'etica, nel secondo di un inserimento della religione nell'etica<sup>22</sup>. Semplicisticamente potremmo dire forse che la religione acquista la propria posizione autonoma attraverso la riflessione sulla *Schuld*, sulla colpa, come abbiamo appena letto, o sul peccato (*Sünde*), come esplicitamente Cohen afferma nella sua analisi del rapporto della religione con l'etica. Ciò significa che con la «conoscenza della mancanza morale e del peccato» si costituisce il nuovo concetto di uomo proprio della religione che quindi si presenta quale «*Homogene Ergänzung des Menschenbegriff der Ethik*». Cohen fa notare che si tratta di un «completamento come prosecuzione» (*Ergänzung als Fortsetzung*); non c'è frattura o salto tra etica e religione, ma passaggio e differenza di ordine. L'esperienza del peccato<sup>23</sup> fa sì che l'uomo si esperimenti nella propria *Einzigkeit, Isoliertheit e Einsamkeit*<sup>24</sup>, nozioni queste che sono totalmente al di fuori dell'etica («*Die Einzigkeit aber fällt ganz aus dem Rahmen der Ethik hinaus*»). La conclusione coheniana è ciò che ci interessa maggiormente. Da un lato: «l'uomo è cosciente di se stesso nella sua unità, come anima e spirito, si conosce soltanto nella sua singolarità; anche in Dio questa ha il senso dell'unità. Che cosa opera il Dio unico sull'uomo singolo? Anche nell'unicità si compie la correlazione di un uomo e Dio»<sup>25</sup>. Dall'altro lato sorge una domanda: «... sarà quindi necessario un nuovo concetto di Dio per il nuovo

<sup>20</sup> Cfr. il par. 30 a p. 14.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>22</sup> I due passi sono «Dazu gilt für die Ethik als Wissenschaft: *Auflösung der Religion in die Ethik*. Das Interesse des Individuum, welches zum Teil von der Religion vertreten wird, ist in der Autonomie zum grundlegenden Prinzip der Ethik geworden. Die Religion dagegen verläßt das Prinzip des Individuums, indem sie Sondergemeinschaften züchtet, die die Autonomie der Person bedrohen und vernichten» «Dazu gilt für Ethik als Wissenschaft die Losung: *Aufnahme der Religion in die Ethik*. Das Interesse des Individuums, welches hauptsächlich von der Religion vertreten wird, ist in der Autonomie zum grundlegenden Prinzip der Ethik geworden. Wenn jedoch zugestanden werden soll, daß die Religion noch in einem anderen Sinne ein Interesse des Individuums zu vertreten habe, nämlich in dem seiner Schuldbelastung und der Aufgabe, von dieser frei zu werden, so muß für diese Befreiung von neuem die strenge Einhaltung der ethischen Grundsätze gefordert werden. Wie die Gesetzgebung des ethischen Individuums Selbstgesetzgebung sein muß, so muß die Befreiung des religiösen Individuums Selbstbefreiung werden»

<sup>23</sup> Cfr. *Der Begriff* p. 54.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, p. 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 61.

concetto di uomo come individuo peccatore?»<sup>26</sup>. La risposta di Cohen, a mio avviso, costituisce la novità del suo pensiero. Egli scrive: «Questo è il nuovo nell'azione di Dio, la redenzione dell'individuo. E questa redenzione si fonda su due condizioni che sembrano escludersi reciprocamente. La prima è: l'uomo non può redimere se stesso, con tutta la sua attività morale, dall'autocoscienza del peccato. E l'altra: altrettanto poco Dio da solo può causare questa redenzione. La contraddizione non si supera nella mediazione generale di Dio e uomo, bensì l'accordo si realizza in modo differenziato: l'attività etica dell'uomo resta la premessa indispensabile e costante. E a questa attività umana Dio non può in alcun modo collaborare; come potrebbe Dio entrare in comunità con l'uomo? La redenzione tanto poco può essere un dono della grazia di Dio, altrettanto poco essa può essere il prodotto della sua cooperazione all'attività morale dell'uomo, oltre e al di fuori della quale sta l'essenza di Dio»<sup>27</sup>. La totale separazione uomo-Dio, peccato-redenzione viene animata dalla correlazione. In un passo molto suggestivo Cohen scrive: «Il peccato è un fermento della moralità e lo stadio del peccato dell'individuo perciò un'inamovibile maglia della catena concettuale dell'uomo morale. E allo stesso modo il Dio del perdono, della redenzione e della riconciliazione non è un mito, ma come egli costituisce un necessario completamento al Dio dell'etica, così egli rende anche possibile quell'attività liberatrice dell'individuo, la quale senza il fine della grazia smarrirebbe il senso del suo cammino. La grazia è semplicemente il senso del pentimento della coscienza. La correlazione entra in attività. La colpevolezza dell'individuo sarebbe una chimera se il perdono non brillasse in Dio come suo fine. La correlazione di Dio e uomo, realizza la conseguenza logica dei concetti. Senza il perdono non avrebbe senso il pentimento, e senza il pentimento Dio non potrebbe divenire il Dio dell'individuo»<sup>28</sup>. Ciò permette di cogliere anche la distinzione tra *Befreiung* che è propria dell'uomo da *Erlösung* che appartiene soltanto a Dio.

Vorrei concludere questa rapida presentazione del percorso coheniano con una densa pagina che è anche un'efficace sintesi: «Qui la peculiarità della religione, nella correlazione dell'uomo con Dio, entra nel sistema. Appena l'uomo nella coscienza del suo peccato si conosce e si scopre come individuo, allora il suo rapporto personale con Dio entra nella sua coscienza. Come individuo egli non può rimanere isolato nella sua coscienza morale (...) In Dio egli ha raggiunto il proprio fulcro. In Dio egli deve anche conoscere il cardine della sua liberazione dalla necessaria coscienza della sua colpa. Il significato di Dio consiste ormai in questa garanzia personale, non più solo in quella umana in generale. La distinzione della peculiarità religiosa dal significato etnico di Dio è evidente. Questo significato garantisce perciò soltanto che mai manchi la moralità della specie umana, così che non potrebbe realizzarsi la moralità sulla terra. Ma che io stesso mi realizzi nella mia isolata individualità con i miei sforzi

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 65.

sinceri per la mia moralità, per la sua preservazione e recupero, questo il Dio dell'umanità, in sé non può garantirmelo. La totalità, qual è da pensare l'umanità, non garantisce l'individualità come tale. Al tempo stesso io ho bisogno di Dio, come mio Dio. Il mio proprio Dio è il Dio della religione. Noi conosciamo la peculiarità, ma al tempo stesso anche l'aggregazione all'etica come presupposto. Il Dio della religione non è indipendente, ma determinato attraverso l'etica. E soltanto nell'intima connessione con l'autonomia, e solo con il suo rigoroso mantenimento, il Dio della religione può divenire il Dio dell'etica. In tal modo si fonda anche qui per l'unità della coscienza, la peculiarità della religione innanzi tutto sulla base della sua distinzione dall'indipendenza, quindi sulla sua integrazione alla condizione etica fondamentale»<sup>29</sup>. Solo di sfuggita in seguito diremo qualcosa dell'ultima grande opera postuma di Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

### *Cohen-Rosenzweig: il maestro e il discepolo*

Tra Rosenzweig e Cohen il rapporto di discepolanza è da considerarsi nei limiti accennati, ma entro questi limiti è certamente tra i più interessanti del pensiero contemporaneo, soprattutto perché ha permesso l'aprirsi di una nuova via del pensiero filosofico con la riconsiderazione dell'ebraismo come cultura viva («*es der Welt noch etwas zu sagen habe*»). Nell'opera di Rosenzweig i riferimenti espliciti a Cohen, se si esclude l'epistolario, non sono molti. È citato una sola volta in *Das neue Denken* del 1925 dove addirittura ne prende le distanze<sup>31</sup>. Nonostante ciò tuttavia, a me sembra che la 'presenza' di Cohen sia sensibilmente più forte come d'altronde lascia trasparire il *Gedenkblatt* che ho riportato sopra o come anche si vedrà dalla trattazione successiva. Di fatto con tutta la sua avversione per il pensiero idealista e sistematico, Rosenzweig coglie in Cohen, nel periodo in cui lui lo incontra, il filosofo posthegeliano quale egli lo intende; il filosofo dell'individuale concreto e non dell'universale astratto. Inoltre la nozione di correlazione si inserisce senza difficoltà entro il quadro del pensiero relazionale elaborato insieme a Rosenstock. Ed è questo l'approccio descritto dalle pagine introduttive alle *Judische Schriften* di Cohen che «certamente è un sistematico, ma non un pensatore architettonico» (p.203) che costruisce il suo edificio sistematico e poi lo ammira dall'esterno. Rosenzweig percepisce la novità dello scritto del 1915 e ne afferra pienamente la valenza di *Schrift des Übergangs*, scritto di passaggio e come tale quindi, programmatico. Molto opportunamente egli sottolinea la duplicità tradizionale del titolo dell'opera coheniana; da un lato si tratta di definire la possibilità ed anche le condizioni di possibilità del darsi del *Begriff der Religion*, ma dall'altro lato questo

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 116-117.

<sup>30</sup> Dove peraltro viene citata l'opera *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*.

<sup>31</sup> Cfr. *Zweistromland*, p. 152.

<sup>32</sup> Altre pagine sul *Nachlasswerk* del 1921 sono *ibid.*, p. 233-239.

darsi *deve poter avvenire im System der Philosophie*. Rosenzweig con partecipazione e sintonia in poche proposizioni ci dà il senso filosofico dell'argomentazione coheniana. «Il nuovo concetto fondamentale ... è la 'correlazione' quindi il rapporto reciproco tra uomo e Dio. ... Il monoteismo determina la direzione rigorosa alla correlazione tra uomo e Dio. Soltanto ciò che Dio è per l'uomo, soltanto ciò che l'uomo è per Dio rientra nell'orizzonte. Ma allora si scopre un nuovo concetto di Dio come pure di uomo. L'uomo davanti a Dio non è più quello stesso dell'etica che può essere se stesso soltanto in un compito infinito bensì l'uomo reale nel dolore e nei bisogni del suo attimo pieno di peccato ai quali non è di nessun aiuto la consolazione dell'eternità. L'*Individuum quand même* è qui scoperto filosoficamente, il singolo, che nel suo peccato e pentimento non ha occhi per la totalità della umanità, ma che si deve comportare in modo così singolare come - Dio. E questo Dio ora non può più essere il Dio dell'etica del puro volere, che garantiva al puro volere la stabilità dell'umanità, ora egli deve dare l'unica risposta al grido d'aiuto di quell'individuo singolo «davanti a Te soltanto io ho peccato», risposta che può aiutarlo e che soltanto Egli, l'Unico, può dare: «Io ti perdono secondo le tue parole» (p. 206). La riflessione sulla sofferenza diventa ora il *Mittelpunkt* e istituisce una nuova *teoria antropologica (Lehre vom Menschen)* che tratta dell'uomo con (*mit*) Dio e davanti (*vor*) a Dio e il cui 'oggetto' è il *wirkliche Mensch*, come abbiamo appena letto. Ma appunto perciò la religione, ma neppure la filosofia della religione, in questa nuova prospettiva, non può diventare una sorta di ambito dottrinario accanto ad altri e un *Fachwerk der Kultur*. Ciò vuol dire però per la religione *Versagung der systematischen Selbständigkeit*, una negazione della indipendenza sistematica, che non è la sua debolezza ma la sua forza, poiché «l'amore di Dio oltrepassa ogni conoscenza». Rosenzweig osserva quindi: «La peculiarità della religione era assicurata dal nuovo concetto fondamentale di correlazione; ciò rilevava lo stesso Cohen. Questo concetto invero ora giocava anche un ruolo metodico nel sistema coheniano, ma mai come concetto fondamentale. I concetti fondamentali del sistema erano in generale concetti originali, concetti derivati. La natura come oggetto della conoscenza, l'umanità come compito del volere, l'amore per la natura dell'uomo condensato nell'opera d'arte come prodotto del sentimento; questi tre concetti da produrre in una purezza originaria — in ciò il pensatore vide il suo compito. Natura, umanità, arte sarebbero così dimostrati come prodotti della ragione... Ma per esprimere totalmente la sua fede egli aveva bisogno di un altro mezzo metodico — metodicamente, poiché si tratta di una asserzione filosofica —, come lo presentavano i concetti fondamentali idealistici. E qui egli scopriva la 'correlazione' (pp. 208-209).

Il senso vero della correlazione inoltre va colto riflettendo sulla congiunzione 'e'. Rosenzweig è particolarmente attento e sensibile a questo 'pensiero della congiunzione' che, per definizione, dovrebbe avere già gli 'elementi' da 'congiungere' e che quindi non scompaiono dialetticamente in una 'sintesi', ma 'permangono nella relazione con'. Va anche detto che la correlazione esprime

certamente la individualità elementare, ma al tempo stesso l'insufficienza di questa elementarità singolare. Dovremmo a questo punto parlare del senso e delle possibilità filosofiche della nozione di 'creazione' come fanno Cohen e Rosenzweig come però non ha fatto molto il pensiero occidentale se non attraverso la dottrina della partecipazione che però è già greca. Può essere interessante notare al riguardo che Cohen alla *Lehranstalt*, come sua ultima lezione, ha parlato di *Platone e i profeti* e concludeva '*Aber wir sind ewig*' — 'ma noi siamo eterni'. Il pathos di eternità, a cui già si è accennato, che sarà anche proprio di Rosenzweig come di gran parte dell'ebraismo del Novecento — penso a Buber, Heschel, Lévinas per ricordare alcuni dei nomi più noti — è l'indice più luminoso e più veritiero dell'avvenuta *Heimkehr*.

Concludo questo mio breve saggio con delle riflessioni di Rosenzweig sull'ultima opera coheniana, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* che possiede una ricchezza antropologica, filosofica e teologica in gran parte ancora da esplorare<sup>29</sup>. In alcuni 'appunti' sullo scritto di Cohen, Rosenzweig scrive: «...Il fatto giudaico e la esigenza idealistica. Come diviene sistematico. Come fa entrare la religione nel sistema. E come scopre la lacuna. Ma la lacuna non è semplicemente biograficamente, ma è lo stesso fatto biografico. Nell'io-tu egli scopre il problema sovraindividuale. L'idealismo (ed ogni razionalismo) è *monistico*. Cohen scopre la correlazione. (Quindi al posto del prodotto (...) il legame). Che cos'è il legame. La religione è 'ingenua' (*naiv*). Essa non riduce i due del vivere all'uno del pensiero... La grandezza di questo libro è che esso (al contrario di ogni precedente filosofia della religione giudaica, anche dello stesso Cohen) non inquadra, compara, valuta, giudica ecc., il fatto religioso, ma a partire da esso ordina, compara ecc., (il passo successivo sarebbe una rielaborazione del sistema a partire da questo punto. Naturalmente Cohen non lo fece). Il libro inizia dal fatto primario della dualità Dio-uomo. Esso non dice: senza Dio niente uomo (sarebbe mistica), ma neppure, senza uomo niente Dio (sarebbe idealismo). Bensì entrambi (come mostra l'esperienza fattuale). Questo ora egli lo chiama religione della ragione (non religione nei limiti)!! ma *della* ragione e questa egli la trova nelle fonti del giudaismo...) E perché? Poiché è un fatto umano generale. L'uomo individuale e il Dio individuale *in generale*. È una ricaduta nella razionalizzazione? No, poiché - *dalle fonti del giudaismo*. Quindi certamente non umano generale?... La fonte diviene fonte *originaria* per altre fonti. La fonte originaria è quindi fonte della ragione. Così tutte possono raccogliersi presso di essa. (Propriamente con ciò è chiarito soltanto il rapporto del giudaismo al cristianesimo e all'islamismo... Ma Budda e Confucio? Qui entra l'altra originarietà, quella della ragione, cioè i Greci. Soltanto nell'orizzonte della ragione filosofica greca la religione può essere razionale. Infatti il suo problema razionale *presuppone* il problema razionale filosofico. Io-tu presuppone il problema della totalità (io-esso). Questa è la differenza di Cohen da me. Per me l'io-esso deriva dall'io-tu. In Cohen l'io-tu colma la lacuna dell'io-esso. Cohen dicendo 'ragione' volge le spalle al mondo extraeuropeo, dicendo 'religione' si indirizza verso il giudaismo)» (pp. 225-226).