
Pierfrancesco Fiorato

AL DI LÀ DEL SUBLIME

Hermann Cohen sulla virtù messianica della pace

I - Con l'inizio del nuovo secolo gli interventi pubblici di Cohen sulla questione ebraica registrano, anche a livello linguistico e stilistico, un drammatico acuirsi della tensione. Come scrive Gert Mattenklott, «accanto al linguaggio agghindato da di di festa dell'assimilazionista in abito di gala compaiono improvvisamente frasi dagli occhi lustrati»¹. Indicativo è il tal senso già il modo in cui si aprivano le considerazioni del 1902 *Sulla forma letteraria con cui trattare i nostri avversari*:

I nostri avversari sono i nostri nemici. Se vi sono casi in cui l'impiego del concetto di nemico risulta appropriato, anche al di fuori di uno stato dichiarato di guerra, questo purtroppo lo è. Qui infatti, ancor più che in guerra, la lotta punta all'annientamento, alla distruzione della nostra peculiarità, che sussiste – e deve sussistere – nella nostra religione. A decidere del concetto di nemico non è la crudeltà nella conduzione della guerra né il grado più o meno moderato della conflittualità, ma soltanto l'obiettivo della lotta. E questo è qui, in ultima analisi, il superamento, il dissolvimento e dunque l'annientamento della religione ebraica².

Dopo la drammaticità dell'*incipit*, a colpire, nella dolorosa consapevolezza che ispirava il breve scritto, era però soprattutto la particolare sensibilità dell'autore per le forme, anche stilistiche, del proprio impegno intellettuale che esso rivelava – una sensibilità che si esprimeva qui direttamente nel peculiare intreccio tra la problematica affrontata e la tonalità della scrittura. Con uno scarto di primo acchito sorprendente, infatti, il saggio proseguiva con tono pacato, concentrandosi sulle difficoltà di ordine stilistico che si opponevano all'eventuale intenzione di applicare in questo caso il «comandamento dell'amore per i nemici». Lo scritto finiva così per ruotare quasi per intero sulla questione della praticabilità o meno dello *humour*, intessendo una serie di variazioni amaramente «umoristiche» sull'impossibilità di ricorrere a esso – impossibilità dovuta non tanto all'oggetto in questione (la religione), quanto alle immature condizioni storico-culturali del tempo:

A una simile condizione di immaturità e minorità, propria di un'età confusa ed eccitata in modo violento, non si addice lo *humour*, che costituisce invece il grado supremo della libertà artistica. [...] Come potremmo noi qui, nella nostra opera di difesa letteraria, cercare – per non dire trovare – lo *humour*, se questo può operare efficacemente e sorgere soltanto là dove un sentire spirituale gli fa da cassa di risonanza estetica?³

-
- 1 G. Mattenklott, *Hermann Cohens Argumente für die Wissenschaft des Judentums und seine Erwartungen an die Kunst*, in R. Brandt/F. Orlik (a cura di), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1993, p. 250.
 - 2 H. Cohen, *Über die literarische Behandlung unserer Gegner*, in Id., *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauß, Schwetschke, Berlin 1924, vol. II, p. 360; tr. it. di P. Fiorato in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Giuntina, Firenze 2000, p. 85.
 - 3 Ivi, p. 362; tr. it. cit., p. 87 e s.

«Un surrogato dello *humour*, e un surrogato migliore del motto di spirito», veniva infine individuato nella «consolazione» derivante, «anche in senso puramente umano», dallo smascherare i «falsi profeti» e «falsi pubblicisti» che esercitavano indisturbati il loro dominio dalla cattedra⁴. In ciò è avvertibile l'eco di esperienze personali: già in diverse occasioni Cohen aveva dovuto prendere posizione pubblica contro il “tradimento dei chierici” e altre volte ancora avrebbe dovuto farlo. Particolarmente rilevante era stata, per il ruolo decisivo che essa era destinata a giocare nella biografia intellettuale di Cohen, la vicenda del suo confronto con lo storico Heinrich von Treitschke. Il celebre e incisivo *incipit* dello scritto *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, con cui egli era intervenuto nel 1880, appunto contro Treitschke, nella “Disputa berlinese sull'antisemitismo”: «Siamo dunque infine giunti nuovamente al punto di doverci professare»⁵, va riferito infatti, oltre che alla situazione storica generale dell'ebraismo in Germania, anche alla vicenda biografica dell'autore⁶; e da questo secondo punto di vista il gesto personale di “dichiararsi” e “professarsi” – questo il valore del termine tedesco *Bekenntnis* – era stato allora il frutto di una scelta meditata sulla forma con cui fronteggiare nel modo più adeguato il montante antisemitismo.

Tale scelta non va però fraintesa: è espressamente in veste di «rappresentante della filosofia presso un'università tedesca» oltre che e prima ancora che «come persona professante il monoteismo israelitico» che Cohen aveva ritenuto di dover intervenire nella disputa⁷ ed è quindi anzitutto in tale veste che egli aveva ritenuto di doversi “dichiarare”. Come è stato sottolineato da Helmut Holzhey, infatti, Cohen ha saputo «innalzare il confronto con l'antisemitismo, per lui così opprimente sul piano personale, a un livello filosofico», senza piegare per questo la filosofia alla logica angusta dell'apologia: una volta riconosciuto nell'antisemitismo il tentativo di «squalificare moralmente l'ebraismo», la lotta contro di esso è diventata invece per lui parte costitutiva del proprio lavoro filosofico quale «vaglio critico dell'elemento religioso sulla base di parametri razionali»⁸. Il ruolo svolto in questo contesto dal messianismo è centrale. È nella «professione di fiducia messianica» infatti – ed è ancora Holzhey ad averlo rilevato – che si condensa e traspare il gesto decisivo di un autore tanto alieno da ogni ispirazione esistenzialistica quanto preoccupato della dimensione etica del proprio filosofare⁹. E l'interpretazione dell'idea messianica è diventata proprio per questo il luogo privilegiato dove Cohen ha, non solo portato a espressione, ma sottoposto a decantazione ed elaborazione critica la propria fede personale. Questo vale già per i grandi scontri che lo videro protagonista negli anni Ottanta del XIX secolo¹⁰, ma

4 Ivi, p. 367; tr. it. cit., p. 93.

5 H. Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 73; tr. it. in Id., *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 97.

6 Cfr. H. Holzhey, *Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 1969, p. 183.

7 Cfr. H. Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, cit., p. 74; tr. it. cit., p. 99 e s.

8 Cfr. H. Holzhey, *Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit den politischen und gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit*, in R. Brandt/F. Orlik (a cura di), *Philosophisches Denken. Politisches Wirken*, cit., p. 33.

9 Cfr. ivi, p. 35.

10 Oltre all'intervento del 1880 si veda soprattutto H. Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, pp. 145-174; tr. it. in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, cit., pp. 137-174.

anche, sebbene in forma differente e assai più tormentata, per gli ultimi, drammatici anni della sua esistenza.

Sono proprio le vicende relative all'intervento contro Treitschke che Cohen torna a evocare all'inizio del 1917 nel rispondere all'ennesima presa di posizione antiebraica da parte di un noto cattedratico. Nelle sue *Considerazioni sull'attacco di Schmoller* tale rievocazione è però accompagnata dall'amara constatazione di quanto diversa sia diventata nel frattempo la «nostra disposizione d'animo nel respingere gli attacchi antiebraici»: «Quando nel gennaio del 1880 intervenni contro Treitschke potevo sperare ancora in un'intesa e tale speranza non è andata del tutto delusa», scrive Cohen. Oggi però

[...] il coraggio della nostra speranza, altrimenti indomabile, viene meno: acconsentiamo a una replica [...] solamente per consolare noi stessi; tutt'al più con una speranza, dettata dal decoro, nella neutralità di alcuni. [...] Tuttavia non possiamo sottrarci al dovere di prendere sempre di nuovo la parola e di scendere in campo, pur senza contare su alcun successo, contro la menzogna¹¹.

È Cohen stesso a menzionare esplicitamente nelle prime pagine di questo articolo uno degli episodi più gravi e umilianti della calunnia da lui qui denunciata. L'11 ottobre 1916 il Ministero della Guerra aveva ordinato la celebre *Judenstatistik*, il censimento degli ebrei mobilitati, con la motivazione ufficiale di «smentire statisticamente le voci secondo cui generalmente gli ebrei riuscivano a restare negli uffici o nelle retrovie»¹². La «guerra giusta» di cui Cohen in *Deutschtum und Judentum* aveva sostenuto la causa¹³, animato anche dalla speranza nel «benefico effetto» che essa avrebbe potuto esercitare in politica interna¹⁴, mostrava adesso, dopo il *Burgfrieden* – la “tregua sociale” – dei primi due anni, il suo ben diverso carattere di esasperante catalizzatore dei conflitti latenti. Il sospetto che in tal modo si tornava a gettare sulla sincerità del patriottismo e della volontà di sacrificio degli ebrei tedeschi si inseriva ora in un quadro sempre più caratterizzato dallo spalleggiarsi reciproco dei diversi fronti antiassimilazionisti e, in particolar modo, dal profilarsi all'orizzonte di un'inquietante *liaison* tra antisemiti e sionisti. Agli occhi di Cohen tutto ciò doveva necessariamente conferire alla situazione che si veniva delineando i caratteri allarmanti di una crisi senza ritorno. È nella lettera a Paul Natorp del 27 ottobre 1916 che egli dà espressione accorata a quella che è stata definita una vera e propria «crisi della [sua] coscienza culturale»¹⁵:

-
- 11 H. Cohen, *Betrachtungen über Schmollers Angriff*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 381 e s.; rist. in Id., *Werke*, Olms, Hildesheim 1977- , vol. XVII: *Kleinere Schriften* VI, pp. 393-395 (delle *Kleinere Schriften*, che propongono in una nuova edizione critica tutti gli scritti minori di Cohen, sono finora apparsi solamente i voll. V e VI).
 - 12 Cfr. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'Europe suicidaire, 1870-1933*, Calmann-Lévy, Paris 1977; tr. it. di R. Rossigni, *Storia dell'antisemitismo*, vol. IV: *L'Europa suicida, 1870-1933*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 170 e s.
 - 13 Cfr. H. Cohen, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* (1915), in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 287; rist. in Id., *Werke*, cit., vol. XVI: *Kleinere Schriften* V, p. 541; tr. it. di G.P. Basile, *Germanità ed ebraicità*, a cura di R. De Pas, in «Pardès», 1999, n. 2, p. 68.
 - 14 Così aveva scritto Cohen a P. Natorp il 23 agosto 1914. Cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1986, vol. II: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, p. 429.
 - 15 H. Holzhey, *Der systematische Ort der Religion der Vernunft im Gesamtwerk Hermann Cohens*, in H. Holzhey/G. Motzkin/H. Wiedebach (a cura di), *Religion der Vernunft aus den Quellen des*

Questa gente non vuole in nessun modo riconoscere un ebraismo tedesco, essa vede di buon occhio soltanto il sionismo, che trae da ciò a sua volta nuove energie contro di noi. [...] Scrivo per dovere e per coscienza, la mia fiducia, però, è ormai soltanto storica, in nessun modo attuale¹⁶.

L'impegno della scrittura cui Cohen allude in questo passo riguarda non solo il «dovere di prendere sempre di nuovo la parola» contro gli attacchi degli avversari, ma più in generale e anzitutto l'opera di tutta la sua vita, e cioè la sua filosofia della cultura. È la monumentale *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, che uscirà postuma nel 1919, l'opera alla quale Cohen sta attendendo in questi anni. Ma, come incisivamente affermato da Holzhey, «scrivere, senza fiducia attuale, una *Religione della ragione* – questo è messianismo profetico: privo di illusioni, eppure pieno di speranza, grazie alle fonti della propria storia»¹⁷. Se è dunque vero, in generale, quanto si è sopra affermato sul significato della «professione di fiducia messianica» quale cifra del pensiero di Cohen, e se lo è al punto da poter dire che scrivendo del messianismo Cohen scrive del suo stesso scrivere e del senso del suo impegno intellettuale, è lecito attendersi che le drammatiche circostanze storico-biografiche cui si è fatto cenno non siano rimaste senza ripercussioni sul modo peculiare in cui Cohen, nella sua opera postuma, avrebbe declinato ed elaborato argomentativamente la fede filosofica di una vita. È proprio per evidenziare meglio i nuovi accenti che, nella sostanziale continuità dell'ispirazione di fondo, caratterizzano ora quello che Cohen chiama l'«idealismo pratico della messianologia»¹⁸, che le presenti riflessioni si soffermeranno prevalentemente sul significato della virtù messianica della pace, cui è dedicato l'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*.

II - Solo al termine di un lungo e travagliato processo di interpretazione e definizione concettuale Cohen giunge a valorizzare compiutamente la pace, facendone il *Tugendweg* in cui trova coronamento la dottrina delle virtù dell'*opus postumum*. È vero che nel farlo egli, assimilandola alla *sophrosyne*, le attribuisce alcuni caratteri che, come Cohen stesso non manca peraltro di sottolineare, presentano significative analogie con quelli della *Humanität*, la virtù che chiudeva l'*Etica della volontà pura*¹⁹. Tuttavia a questa mancava proprio quella valenza messianica di compimento che ora, complice il significato originario di “perfezione” del termine ebraico *shalom*, viene a costituire il tratto più rilevante della nuova virtù²⁰. In compenso, le riflessioni sparse che l'*Etica* dedicava al concetto di pace rivelano la presenza di un rapporto contrastato che nel quadro di tale opera non sembra trovare compiuta soluzione e che impedisce a Cohen di attribuire a tale concetto un ruolo di cardine del proprio discorso.

Judentums”. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000, p. 40.

16 H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, cit., vol. II, p. 452.

17 H. Holzhey, *Der systematische Ort der Religion der Vernunft im Gesamtwerk Hermann Cohens*, cit., p. 59.

18 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929², p. 505 (opera non ancora apparsa nella nuova edizione dei *Werke*); tr. it. di P. Fiorato, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 612.

19 Ivi, p. 515; tr. it. cit., p. 621.

20 Cfr. ivi, p. 516 e 529; tr. it. cit., p. 622 e 636.

È l'ambigua malìa che da essa emana a fare della pace un concetto in sé inaffidabile, incapace cioè di per sé di delineare senza ambiguità una prospettiva etica, ma bisognoso semmai a sua volta, per essere recuperato a essa, dell'introduzione di rettifiche e precisazioni. La disattenzione per la necessità di distinguere tra ambiti e dimensioni diversi della realtà e dell'umana esperienza, necessità che è il centro ispiratore, per Cohen, dell'idea stessa di sistema, è caratteristica di quell'atteggiamento intellettuale che egli bolla come "panteismo"; e non è un caso che sia quest'ultimo a coltivare, ai suoi occhi, una considerazione tanto indiscriminata quanto ambigua della pace: «proprio la pace, che i fautori del panteismo descrivono come così beatificante, è traditrice»²¹. Ben più che le posizioni assunte dal panteismo proclamato ed esplicito, rispetto al quale Cohen può cavarsela con la raccomandazione che «l'uomo non deve cercare la sua pace nell'unità con il tutto, ma solo in quella parte limitata della natura e della storia che gli è assegnata»²², a costringere l'autore dell'*Etica della volontà pura* a un confronto serrato con le insidie celate in tale concetto è però la centralità rivestita da esso nel cuore stesso di quella tradizione di pensiero messianico che egli non esita a definire «l'idea più importante che l'etica debba prendere a prestito e accogliere da un ambito estraneo alla metodologia filosofica»²³.

Proprio rispetto alle «splendide immagini della pace universale e della pace della natura» con cui i profeti hanno raffigurato e descritto «l'avvenire [*das Eins*] della storia universale» Cohen ritiene di doversi cautelare, introducendo il principio che «accettare un bene storico non significa dipenderne completamente»: «l'etica cerca la sua autonomia nella precisione e peculiarità della propria metodologia [...] e dal punto di vista della metodologia essa si distingue subito dal tipo di pensiero che è proprio dei profeti». Nella raffigurazione dell'avvenire della storia universale, questi infatti, non essendo filosofi, dovettero farsi «poeti» e, per quanto le immagini da essi tratteggiate siano diventate poi «uno dei temi principali della poesia e dell'arte», la necessità di definire qui la problematica etica nella sua specificità, preservandola da ogni indebita commistione con l'estetica, induce Cohen a dar voce a riserve che investono il concetto di pace in quanto tale:

Dal punto di vista estetico la pace è un'immagine beatificante, ma dal punto di vista etico essa opera solo in opposizione alla guerra, nel superamento di tale opposizione. Dal punto di vista estetico non ci si può saziare della contemplazione di questa pace, ma dal punto di vista etico essa diviene una condizione di stasi. E questa non è lecita alla volontà pura, neanche al prezzo della pace. [...] Neanche la perfezione e il compimento soddisfano veramente; incessantemente si deve progredire, si devono tracciare nuove vie per l'esistenza. A nessun attimo mi è lecito dire: fermati²⁴.

Se così il «limite poetico dell'idea dei profeti» viene infine individuato nel mancato riconoscimento del fatto che «il futuro non può ridursi a un'immagine di pace», le conseguenze che Cohen subito dopo ne trae hanno una portata assai più vasta e finiscono per evidenziare

21 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907², rist. in Id., *Werke*, cit., vol. VII, p. 461; tr. it. di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 332.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 407; tr. it. cit., p. 293.

24 *Ibidem*.

l'irriducibilità del futuro non solo a «un'immagine di pace», ma a qualunque forma di “presente”: «L'umanità deve essere orientata verso il futuro, ma il futuro non può mai diventare un presente, per quanto diverso esso sia dal presente dell'intero passato storico»²⁵. Tale irriducibilità riposa su una differenza qualitativa tra presente e futuro, i cui termini fondamentali erano stati definiti da Cohen già nella *Logica della conoscenza pura*: in forza di essa il futuro non è più inteso quale mero “non-ancora”, ordinatamente allineato in un tempo assunto come successione data, ma viene invece riscoperto come il modo originario del suo stesso temporalizzarsi, come l'«atto originario», la *ursprüngliche Tat*, da cui esso sempre di nuovo scaturisce²⁶. Per quanto però in questo modo il futuro trovi una definizione che lo sottrae alla negatività del mero “non-ancora”, e il tempo, in quanto «categoria dell'anticipazione»²⁷, si veda restituita la pregnanza di forma originaria di ogni realizzazione, questo non impedisce che le forme di realizzazione che si affidano al tempo soltanto e di esso vivono – e questo, per Cohen, è il caso eminentemente proprio della “volontà pura”²⁸ – siano consegnate a quella «relatività priva di compimento»²⁹ che di esso è costitutiva.

Senza addentrarmi qui nelle aporie che questo comporta per la definizione della «realtà della moralità», aporie che Cohen discute proprio nel capitolo dell'*Etica* dal quale si è tratta la riflessione critica sulle immagini profetiche della pace universale appena riportata³⁰, preferisco tornare a concentrare la mia attenzione su quest'ultimo tema, per vedere in quale modo l'*opus postumum* giunga a proporre una riabilitazione del suggello messianico della pace, dopo averlo così duramente contrastato nei passi ora considerati. Quello che si può dire fin da adesso è che tale riabilitazione non potrà comunque non ripercuotersi anche sul problema della relazione tra l'idea messianica e le determinazioni della temporalità.

III - Al riconoscimento che «la pace è l'emblema dell'età messianica» le pagine di *Religion der Vernunft* fanno seguire immediatamente una precisazione che non può non apparire come una rettifica sostanziale delle dichiarazioni dell'*Etica* appena lette: «emblema dell'età messianica» la pace ora per Cohen lo è «non soltanto come opposizione alla guerra, che scomparirà, ma anche in senso positivo, in quanto essa costituisce il compendio di tutta la moralità»³¹. Andrà detto subito che la possibilità di riconoscere alla pace un simile valore “positivo” non è accompagnata nell'*opus postumum* da alcun attenuarsi del *pathos* per il futuro, che risulta qui semmai rafforzato, come appare con evidenza dalla caratterizzazione più efficace che Cohen sa offrire dell'età messianica:

25 Ivi, p. 408; tr. it. cit., p. 294.

26 Cfr. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1914², rist. in Id., *Werke*, cit., vol. VI, p. 155.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 398; tr. it. cit., p. 287.

29 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 194.

30 Per questa problematica, anche in relazione con il messianismo, cfr. soprattutto P.A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, pp. 181-208.

31 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 516; tr. it. cit., p. 622.

L'idealità del messia, il suo significato in quanto idea, rende testimonianza di sé nel superamento della persona del messia e nella dissoluzione dell'immagine sensibile nel puro pensiero del tempo, nel concetto dell'età. Il tempo diviene futuro e soltanto futuro. Passato e presente sprofondano in questo tempo del futuro. Tale ritirarsi nel tempo è la più pura idealizzazione. Ogni esistenza scompare davanti a questo punto di vista dell'idea. L'esistenza degli uomini si supera in questo essere del futuro. Così sorge per la vita degli uomini e dei popoli la nozione della storia³².

Di certo non è possibile ignorare, in primo luogo, il nuovo contesto di dottrina delle virtù "religiose" in cui si situano le riflessioni sulla pace dell'opera postuma. A consentire una diversa considerazione della pace rispetto alla dichiarazione dell'*Etica* per cui «neanche la perfezione e il compimento soddisfano veramente» è ora infatti la sostituzione del nesso tra *Friede* e *Befriedigung*, che aveva determinato tale drastica sentenza, con il nuovo nesso portante tra la pace e la *Zufriedenheit*, quella "contentezza" che Cohen definisce una «virtù religiosa in senso eminente»³³. La prospettiva di una "religione della ragione", tuttavia, che Cohen si propone di delineare a partire dalle "fonti dell'ebraismo" è bene attenta a non accogliere senza riserve una determinazione che potrebbe a sua volta favorire «la mistica e l'ascesi, la fuga dal mondo e l'astensione dai doveri civili della vita dello Stato». E se, per evitare questo, la *Zufriedenheit* «deve armarsi di quella forza culturale che soltanto la conoscenza costituisce»³⁴, dovrà essere ancora la filosofia stessa, per quanto declinata ora nella forma assai peculiare di una riflessione a partire dalle fonti della tradizione ebraica, ad assumersi il compito di una rigorosa definizione concettuale che dischiuda la possibilità di una nuova considerazione della pace.

In realtà, per poter individuare tutti i presupposti di ordine teoretico di tale nuova considerazione, è indispensabile volgere lo sguardo anche ad altri scenari rispetto a quelli finora presi in esame. In particolare non sarà possibile trascurare qui quella dimensione estetica che si è visto svolgere un ruolo così significativo nell'articolazione delle riserve sulla possibilità di accogliere senz'altro il concetto di pace tra i concetti guida dell'*Etica della volontà pura*. Va detto subito che non solo la conferma della rilevanza di tale dimensione, ma anche il maturare di alcune premesse per una considerazione diversa dell'intera problematica si potevano intravedere, in realtà, già nelle stesse pagine finali dell'*Etica*, dove proprio quella *Humanität*, di cui Cohen avrebbe poi sottolineato le analogie con la pace, veniva riconosciuta, grazie al suo stretto rapporto con il concetto di armonia, come la virtù che conduce fino al «limite dell'etica»³⁵ e si pone «al confine tra moralità e arte»³⁶. In quel contesto, tuttavia, a prevalere su ogni possibile valorizzazione della valenza trasversale di determinati concetti era

32 Ivi, p. 291; tr. it. cit., p. 375 e s.

33 Ivi, p. 518; tr. it. cit., p. 624. La rilevanza di questo aspetto è evidenziata soprattutto da Andrea Poma nel saggio *Humour in Religion: Peace and Contentment*, in S. Moses/H. Wiedebach (a cura di), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, pp. 183-204.

34 Ivi, p. 519; tr. it. cit., p. 625. Questo pensiero è ulteriormente precisato poco più avanti: «Non la fede non autonoma, per la quale non vi sono contraddizioni nella tradizione religiosa, fede che fa un cattivo uso della contentezza, subordinandole la ragione, non la fede senza conoscenza fonda la vera pace dell'anima, la verace contentezza religiosa rispetto al destino, ma sono la ragione e la conoscenza le radici che nutrono e rafforzano tutti i rami della contentezza» (*ibidem*; tr. it. cit. p. 625 e s.).

35 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 632; tr. it. cit., p. 453.

36 Ivi, p. 635; tr. it. cit., p. 455.

la preoccupazione di definire e articolare in termini di architettura sistematica il passaggio all'*Estetica del sentimento puro*, cui Cohen si accingeva allora a lavorare. Più direttamente ancora di quest'ultima opera – che pure contiene nelle considerazioni sullo *humour* elementi sui quali non si potrà non tornare – a interessare in questa sede è però il saggio *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, composto con ogni probabilità nel 1914. In esso infatti, nella cornice di una riflessione volta a evidenziare il peculiare «valore estetico» della religiosità ebraica, si assiste a un vero e proprio rovesciamento del punto di vista che aveva guidato l'*Etica* quando questa aveva assunto il messianismo all'interno della sua prospettiva teorica. Proprio attraverso questa rinnovata riflessione svolta da un punto di vista complementare maturano elementi che porteranno Cohen a una diversa distribuzione di accenti nella considerazione del messianismo e della possibilità di una sua valorizzazione filosofica.

Sono infatti il messianismo e le immagini profetiche della pace universale e della pace della natura a svolgere un ruolo decisivo nel saggio in questione. Il fatto che al cospetto delle parole dei profeti svaniscano le «distinzioni tra etica ed estetica» proprie di una «filosofia sistematica»³⁷, lungi dall'essere oggetto di riserve, costituisce qui invece il fulcro stesso di una riflessione volta a individuare all'interno della tradizione ebraica tracce di quel nesso profondo tra etica ed estetica che aveva ispirato l'ideale di un'«educazione estetica del genere umano» e animato lo «spirito classico della *Humanität*»³⁸. In un perfetto rovesciamento della prospettiva assunta a suo tempo dall'*Etica*, rispetto al messianismo la preoccupazione di Cohen è così ora semmai che

[...] a causa della profondità di questa moralità dell'umanità, a causa della prospettiva infinita che questo concetto storico del genere umano dischiude, si corr[a] il pericolo di non valorizzare sufficientemente la compiutezza estetica raggiunta dagli scritti dei profeti³⁹.

In tale nuovo quadro a essere rivalutate sono proprio le «immagini originarie» con cui i profeti celebrano la diffusione universale della giustizia; esse infatti sono dette ora attestare l'«originaria forza poetica ed estetica» dell'idea messianica⁴⁰. Contro le interpretazioni allegoriche che di tali immagini sono state poi proposte e imposte dal cristianesimo, una ricerca volta a cogliere e preservare il loro originario «valore estetico», dovrà riconoscere anzitutto il peculiare «sentimento della natura» (*Natursinn*) che in esse si esprime. Particolarmente rilevante è per Cohen, da questo punto di vista, il fatto che a trovare espressione nelle immagini messianiche dei profeti sia, non già la sublimità della natura, bensì la sua «semplicità» (*Einfalt*), concepita come sua pace⁴¹. Certo non è possibile non avvertire qui l'eco delle considerazioni che l'*Estetica del sentimento puro* aveva dedicato al sentimento estetico della natura in quanto tale, ritenendo di doverlo sottrarre alla categoria del sublime, per riconoscere invece in esso come prevalente e decisivo – proprio nel segno della sempli-

37 H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, p. 221; rist. in Id., *Werke*, cit., vol. XVI: *Kleinere Schriften V*, p. 214.

38 Ivi, p. 219 e s.; rist. cit., p. 212. Per il nesso tra *Humanität* ed «educazione estetica del genere umano» cfr. già H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 635; tr. it. cit., p. 455.

39 Ivi, p. 221; rist. cit., p. 214.

40 Cfr. ivi, p. 217 e s.; rist. cit., p. 209.

41 *Ibidem*; rist. cit., p. 209 e s.

cità, della pace e del compimento – il momento dello *humour*, che solo sarebbe in grado di «suscita[re] e dischiude[re] la bellezza della natura»⁴². «La pace reca alla coscienza quella beatitudine la cui eco si smorza nello *humour*»⁴³, aveva scritto Cohen in quel contesto. Per quanto però lo *humour* sia destinato a riaffacciarsi, come vedremo, nelle pagine dell'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*, che lo porranno in relazione con la pace messianica⁴⁴, tale sua valenza non è ancora esplicita nel saggio che stiamo ora considerando, dove esso quasi non compare a vantaggio dell'altra determinazione, con esso imparentata, che viene qui contrapposta al sublime: la *Naivität*⁴⁵.

È nel «sentimento ingenuo della natura» infatti, nella *naive Naturstimmung*, che Cohen ritiene di poter individuare infine la peculiare «forza poetica» del messianismo profetico⁴⁶. «Più che sublime» è detto l'orizzonte della *naive Natur* da essa dischiuso, un orizzonte che «non conosce nulla di misero o di insignificante», ma dove «tutto ha significato e rilevanza»⁴⁷. Nelle pagine del saggio in questione, questa «visione estetica della natura» acquista un valore paradigmatico e contribuisce a definire nei suoi termini fondamentali la «disposizione d'animo» dell'*ethos* messianico ebraico. Cohen sottolinea infatti come per esso sia «dalla natura [che] gli uomini devono cercare di derivare la semplicità dei costumi e la pace del loro animo», e aggiunge poi con solennità: «questa è la disposizione d'animo messianica fondamentale [*die messianische Grundstimmung*]»⁴⁸. Ma allora, se questo è vero, sarà lecito attendersi che anche quell'opposizione al sublime, che torna con tanta insistenza nelle pagine appena considerate, debba costituire per Cohen un tratto significativo del peculiare sentire ebraico e dell'*ethos* messianico da esso ispirato. E tale opposizione ricompare infatti nel medesimo saggio poco più avanti, in un contesto particolarmente rilevante per la problematica che stiamo esaminando.

IV - A essere oggetto dell'attenzione e delle considerazioni critiche di Cohen è ora il precetto neotestamentario dell'amore per i nemici. Già diversi anni prima egli aveva dedicato all'argomento – un tema classico dell'apologetica ebraica – un lungo paragrafo del saggio *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, dove aveva analizzato puntigliosamente i diversi possibili significati di tale precetto e dimostrato, a dispetto dello spirito polemico che anima il sermone della montagna, la loro compiuta presenza nella Bibbia ebraica. Anche il riferimento alla nozione talmudica dell'"odio gratuito" (*sin 'at chinnam*), che tornerà nel saggio di cui ci stiamo occupando per costituire infine

42 Cfr. H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bruno Cassirer, Berlin 1912, rist. in Id., *Werke*, cit., voll. VIII e IX, vol. I, pp. 276-279 e 342-346; la citazione è tratta da p. 343.

43 Ivi, p. 345.

44 Per un approfondimento delle implicazioni di ordine sistematico di tale ripresa cfr. il già citato saggio *Humour in Religion* di Andrea Poma.

45 Un'interpretazione di questo concetto volta a sottolinearne la rilevanza per una caratterizzazione della filosofia coheniana in quanto tale è stata proposta da Hartwig Wiedebach (*Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, soprattutto pp. 73-75 e 268). Nel saggio che stiamo esaminando lo *humour* compare una sola volta, a p. 216, con riferimento a Sal.8, 5-6.

46 H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, cit., p. 218; rist. cit. p. 210.

47 Ivi, p. 219; rist. cit. p. 211.

48 *Ibidem*.

il vero e proprio fulcro dell'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*, compariva già qui, e tale nozione era già riconosciuta come capace addirittura di «approfondire» quella, apparentemente «insuperabile», dell'amore per i nemici⁴⁹. È proprio la natura di questo «approfondimento», di primo acchito paradossale, a essere ulteriormente chiarita adesso nel quadro della riflessione sul «valore estetico» della religiosità ebraica. In un contesto dove, contro alcune efficaci e altisonanti formule neotestamentarie, l'accento batte sulla «sobrietà» dell'*ethos* ebraico⁵⁰, il limite del precetto dell'amore per i nemici viene infatti ora individuato significativamente nel suo essere un «appello alla sublimità»:

Esso è un appello alla sublimità. Ma nella nostra moralità noi non dobbiamo essere né sublimi né nobili. Dobbiamo pensarci come sottomessi alla legge morale. Kant dice: non dobbiamo essere dei volontari del dovere. I nostri saggi dicono: meglio chi agisce su comando di chi agisce senza comando [TB *Qiddushin* 31b]. Che cosa ne consegue per l'amore per i nemici? La chiara, schietta conseguenza è: non dobbiamo avere nemici. Ciò è molto più naturale e più semplice del comandamento di amare il nemico. Non mi è lecito pensare un uomo come nemico. Non devi odiare nel tuo cuore tuo fratello [Lv 19,17]. Questa espressione mosaica è la formula verace della devozione. E lo sviluppo rabbinico di questo principio è racchiuso nel meraviglioso concetto dell'odio gratuito [TB *Yoma* 9b]. L'odio è gratuito. Ogni odio è gratuito. L'odio non ha fondamento nel cuore umano⁵¹.

Benché Cohen non abbia mai sviluppato sistematicamente questo aspetto, un riferimento cursorio alla «sublimità della religione cristiana» contenuto nell'opera su *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, edita l'anno successivo⁵², fa pensare che all'impiego di tale determinazione nella critica al precetto dell'amore per i nemici corrisponda un'intenzione più profonda, volta a suggerire il diverso orizzonte spirituale in cui si muovono ebraismo e cristianesimo. Quel che è certo, è che nell'ampia disamina dell'ebraismo consegnata all'*opus postumum* il sublime non compare se non per sottolineare che l'ebraismo riserva tale determinazione esclusivamente all'unicità di Dio⁵³, mentre *humour* e *Naivität* si riaffacciano con insistenza come indicatori preziosi dell'atteggiamento che l'uomo deve assumere nei confronti della moralità e della storia.

È proprio nel capitolo sulla pace che lo *humour*, espressamente sciolto da quella correlazione con il sublime che ne aveva fatto un momento centrale dell'*Estetica del sentimento puro*, è riconosciuto come la «forza estetica che si sprigiona già nei profeti», in forma di consolazione messianica, e che sola sa fornire all'animo ebraico la capacità di sopportare le sofferenze della storia:

La pace dello *humour* ha esclamato sugli uomini del ghetto, come un tempo fece Isaia, «Consolate, consolate il mio popolo!» e ha dispiegato le sue ali. E così come altrimenti lo *humour* si unisce al

49 Cfr. H. Cohen, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* [1900], in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. III, pp. 65-75; per il riferimento all'"odio gratuito" cfr. p. 73 e s.

50 Cfr. H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, cit., p. 230; rist. cit. p. 227.

51 Ivi, p. 231; rist. cit. p. 228 e s.

52 Cfr. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Gießen 1915, rist. in Id., *Werke*, cit., vol. X, p. 92; tr. it. di G.P. Cammarota, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 94.

53 Cfr. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 57; tr. it. cit., p. 116.

sublime a formare la bellezza, qui esso si è intrecciato alla tragedia per conferire all'animo ebraico sostegno e unità⁵⁴.

Per Cohen esiste un solo, estremo punto – e siamo significativamente alla penultima pagina dell'opera – che «non può essere oltrepassato da nessuno *humour*» ed è quello del profondo, enigmatico legame della pace con la morte:

Non si può celebrare meglio né in modo più felice la morte che distinguendola per mezzo della pace dal mondo della lotta, dalla vita degli errori e del conflitto. [...] Chi ama la pace non può temere la morte. [...] È questo il punto supremo nel pensiero e nella disposizione d'animo della pace. Tale punto supremo non può essere oltrepassato da nessuno *humour*. È caratteristico della coscienza ebraica il fatto che essa non tema la morte⁵⁵.

Sarebbe però sbagliato intendere la pace di cui si parla in queste righe come una pace ultraterrena e metastorica: è la pace che si cela al fondo della storia, e non al di là di essa, la dimensione cui la morte restituisce; una morte che va intesa infatti, come Cohen si affretta a precisare, come «sopravvivenza storica». La morte è suprema riconciliazione con la storia e sembra quasi che lo *humour* sia l'atteggiamento che la pace rende possibile verso la vita, solo sulla base di questa più profonda accettazione:

Come gli stessi patriarchi quando morirono vennero riuniti ai loro padri e al loro popolo, così ancora oggi ogni ebreo muore nella speranza di questa sopravvivenza storica nell'unione con gli antenati della sua stirpe. La morte è così una sopravvivenza storica. E in questa sopravvivenza domina e governa la pace che ha vinto ogni lotta terrena⁵⁶.

La pace che *si cela* al fondo della storia, si diceva: il fatto che tra gli uomini il «potere della pace sia oggetto di tante controversie e di tanti dubbi» per Cohen non ne diminuisce la portata, poiché «esso è appunto il potere più intimo, più segreto e dunque meno manifesto della coscienza umana e storica»⁵⁷. Ciò non significa affatto che Cohen sposi qui un irenismo a buon mercato. Già si è detto delle drammatiche circostanze in cui è nato il testo di cui ci stiamo occupando. Esse traspaiono nel modo più evidente là dove Cohen si sofferma sul *Leiden am Menschen*, sulla «sofferenza per via dell'uomo»:

La sofferenza dell'uomo è infine anche la sofferenza *per via* dell'uomo. E quale punizione più dura potrebbe esistere di questa sofferenza per via dell'uomo, per via della dimensione più intima dell'umano? «Quelle passioni alte che ci hanno dato vita, di pietra si fanno nel caos del mondo». I nostri ideali divengono illusioni. Le rocce del nostro confidare si frantumano di fronte all'imperscrutabilità e all'inaffidabilità del cuore umano. E la roccia che costituisce il nostro stesso cuore si disfa in un vano nulla nella transitorietà dei nostri desideri e delle nostre aspirazioni. Può esistere una sofferenza più grande dell'annullamento delle nostre speranze più intense? Può esistere per l'uomo una sofferenza più grande di questa sofferenza per via dell'uomo stesso?⁵⁸

54 Ivi, p. 530; tr. it. cit., p. 637.

55 Ivi, p. 532; tr. it. cit., p. 638 e s.

56 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 639.

57 Ivi, p. 529; tr. it. cit., p. 636.

58 Ivi, p. 263; tr. it. cit., p. 344. Il passo citato è tratto dal *Faust* di Goethe, parte prima, *Notte*, v. 638 e s.,

Poche pagine più avanti lo stesso tema è ripreso nel contesto dove Cohen introduce per la prima volta nell'*opus postumum* la nozione dell'«odio gratuito», riconoscendo proprio in esso il terribile segno distintivo di tutta la storia umana: «tra le sofferenze per via dell'uomo viene per primo questo vano odio per gli uomini, il tragico tratto fondamentale dell'intera storia universale fino a oggi»⁵⁹.

Come si è già accennato, sarà proprio l'interpretazione di tale nozione talmudica a costituire, nell'ultimo capitolo, la chiave di volta delle riflessioni sulla pace. Per comprendere come ciò possa avvenire, è bene avere presente, intanto, quale sia il compito che Cohen ritiene di dover assegnare a tali riflessioni, un compito che appare, in verità, assai ambizioso. Egli scrive infatti che:

[...] non è sufficiente contrapporre all'odio l'amore per gli uomini: il capitolo di una dottrina delle virtù deve fornire strumenti pratici che spianino la via alla virtù stessa; tale dottrina non si può accontentare della mera teoria, ma deve fornire alla teoria morale la soluzione pratica⁶⁰.

A possedere i requisiti cercati è per Cohen appunto la nozione talmudica. Lunghi dal ridursi alla sublimità di un appello all'amore universale («non è sufficiente che io riconosca di dover amare il mio nemico»), tale nozione deve la sua efficacia al fatto che essa racchiude una *conoscenza*, una «saggezza profonda che oltrepassa ogni amore per i nemici»:

Gli uomini si persuadono di odiarsi a vicenda, ma questo non è che il loro vaneggiare, il destino del loro ignorare la propria anima e la propria coscienza. La vanità che Qohelet dichiara a proposito dell'esistenza universale viene qui riferita all'odio. E la vanità è qui espressa con il termine che designa ciò che è inutile e gratuito⁶¹.

In un crescendo di intensità, che sembra quasi voler conferire alle parole stesse la capacità di realizzare ciò che esse significano, il testo di Cohen passa infine alla prima persona, assumendo stilisticamente la forma di un nuovo, vero e proprio *Bekennnis*:

Tutto l'odio è gratuito. Io contesto l'odio nel cuore dell'uomo. Dunque contesto di avere un nemico, contesto che un uomo possa odiarmi. Lo contesto con la stessa chiara consapevolezza con cui contesto di avere un nemico per parte mia, con cui contesto di poter odiare io un uomo. Che cos'è l'odio? Io contesto la sua possibilità. È una parola vana quella che pretende di designare un tale concetto⁶².

La novità di accenti che distingue il gesto racchiuso in queste righe dalla «professione di fiducia messianica» di cui si è detto sopra è data dal tacere in esso di ogni riferimento al futuro e alla speranza: è un gesto sì messianico, ma che deve tutta la sua intensità proprio alla concentrazione esclusiva sul presente, in un quadro dove ogni possibilità di proiettarsi positivamente verso un orizzonte futuro sembra irrimediabilmente svanita⁶³. Le considerazioni

e qui è riportato nella traduzione di F. Fortini.

59 Ivi, p. 267; tr. it. cit., p. 349.

60 Ivi, p. 521; tr. it. cit., p. 627.

61 Ivi, p. 522; tr. it. cit., p. 628 e s.

62 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 629.

63 Di fronte al reiterato «io contesto» del passo appena citato non può non riaffacciarsi alla memoria la caratterizzazione della speranza messianica come «puro purtuttavia» e «pura forza dell'anima» di cui parla Margarete Susman nel suo saggio del 1929 *Die messianische Idee als Friedenssidee*. Se la

più profonde sul modo in cui va inteso questo estremo *Bekanntnis* nel contesto dell'opera e della vita di Cohen sono certamente quelle espresse da Dieter Adelman nelle pagine finali della sua dissertazione, dedicate alla pace come «*Sehnsucht* della ragione». Per Adelman, a prendere la parola è qui «un uomo nella figura del proprio compimento», un individuo che, rendendo estrema testimonianza della ragione in una condizione di disperazione storica, affianca tale gesto all'opera di una vita e «rappresenta in esso l'umanità sotto l'aspetto del suo compimento» ovvero attua in sé il «compimento del genere umano»⁶⁴.

È Peter Schmid, d'altro lato, ad avere sottolineato come Cohen qui «non argoment[*i*] più», ma sembri piuttosto *beschwören*, sembri affidarsi, cioè, a una sorta di magico scongiurare⁶⁵. La cosa, per quanto paradossale ciò possa sembrare, va presa alla lettera, visto che in queste pagine Cohen parla a più riprese dell'«enorme potere magico» che sarebbe proprio della virtù della pace⁶⁶. Questa espressione era stata usata da lui per la prima volta alcuni capitoli prima, con riferimento al raccoglimento della preghiera⁶⁷, ed è significativamente proprio a proposito dell'impiego della nozione di «odio gratuito» all'interno delle preghiere ebraiche, che già il saggio *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* dichiarava con perentorietà: «in questa conoscenza la preghiera trova già il proprio adempimento»⁶⁸. È solo nel contesto dell'*opus postumum*, tuttavia, che tale «già» si carica di valenze tali da determinare una nuova distribuzione di accenti nella definizione della prospettiva messianica. Il cambiamento appare del tutto evidente là dove Cohen ritiene opportuno precisare che il messianismo è il «saldo legame» che unisce non solo «l'uomo del presente con il futuro ideale, ma allo stesso modo anche l'uomo del futuro con quello del presente reale»⁶⁹. Strumento decisivo per questa trasformazione è la virtù della pace, intesa come *naive Vollkraft des Geistes*, come «ingenua pienezza di forze dello spirito»⁷⁰. Ed è infatti proprio la *naive Naturstimmung* dei profeti a fare qui nuovamente la sua comparsa, con la postilla che l'«ingenuità» in essa racchiusa si basa, in realtà, su una conoscenza più profonda del «senso del mondo»:

La pace introduce la pace della natura nel mondo degli uomini, lo stato d'animo fondamentale dell'ingenuità [*die Grundstimmung der Naivität*] nella considerazione del mondo. Non crediamo più all'esperienza storica, che si spaccia per saggezza storica, secondo la quale

sua critica alla possibilità di intendere la pace messianica in termini di armonia e *sophrosyne* è da leggersi con ogni probabilità come polemica anticoheniana, molte altre riflessioni di questo saggio, soprattutto là dove si parla della speranza e della pace messianiche come *Urschrift*, come «scrittura originaria» sul palinsesto del nostro cuore, sono meno distanti da Cohen di quanto potrebbe sembrare di primo acchito. Cfr. M. Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, Agora, Darmstadt-Zürich 1965, pp. 56-67; spec. p. 59 e s.

64 D. Adelman, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Diss., Heidelberg 1968, pp. 226-228.

65 P.A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik*, cit., p. 289. Cfr. anche Id., *Die Tugendlehre in der "Religion der Vernunft"*, in H. Holzhey/G. Motzkin/H. Wiedebach (a cura di), *"Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums"*. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, cit., p. 301.

66 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 529 e s.; tr. it. cit., p. 636.

67 Ivi, p. 440; tr. it. cit., p. 540.

68 H. Cohen, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, cit., p. 74.

69 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 520; tr. it. cit., p. 626.

70 Ivi, p. 527; tr. it. cit., p. 634.

così è sempre stato e così rimarrà sempre [...]. Noi non prestiamo fede al pessimismo; disprezziamo la sua saggezza, poiché abbiamo compreso più profondamente e correttamente il senso del mondo⁷¹.

V - «Non pensa al futuro, su cui ingegnosamente gli uomini pretendono di giudicare; il suo polso batte per il presente», aveva scritto Cohen nell'*Etica* a proposito della *Humanität* in un contesto dove, tra l'altro, facevano già la loro prima, fugace comparsa pace e *Naivität*⁷². E se precedentemente della giustizia era stato detto che essa «tiene lo sguardo teso sulla distanza che separa la realtà dall'eterno ideale»⁷³, ora è l'«occhio attento e benevolo ai casi particolari», ossia l'occhio che «conferisce allo sguardo la circospezione del guardarsi attorno [*Umsicht und Umschau*]», a caratterizzare la *Rücksicht*, il «riguardo» che è riconosciuto come proprio della nuova virtù: questa «volge lo sguardo in tutte le direzioni; essa non teme nemmeno di volgersi indietro [*sie scheut sich auch nicht vor dem Rückwärts*]»⁷⁴. Nello «sguardo panoramico del riguardo», nella *Allseitigkeit der Rücksicht*, che così faceva la sua comparsa al termine dell'*Etica*, era contenuto in realtà assai più che il correttivo cercato rispetto alla *Einseitigkeit* delle altre virtù, e della giustizia in particolare⁷⁵: vi si annunciava già, senza che potesse trovare ancora espressione adeguata, il rovesciamento del divieto di fare del futuro un presente nell'imperativo di conferire al presente la profondità del futuro messianico. *L'opus postumum*, infatti, scriverà che questo, in verità, «non attende il futuro, ma riempie l'intera mia vita e ogni momento della mia esistenza»⁷⁶; ed è così che andrà inteso allora lo «sprofondare» di passato e presente nel futuro messianico: con riferimento a un'età messianica che è sempre futura, ma che lo è (o deve essere) già ora.

In un testo su *L'idea di messia* redatto con ogni probabilità all'inizio degli anni Novanta, Cohen aveva citato il noto passo di TB *Sanhedrin* 98b:

Rabbi Jehoshua ben Levi domandò a Elia: Quando viene il messia? Egli rispose: Va', chiedilo a lui stesso. Dove siede? Alle porte della città. E il suo segno di riconoscimento? Siede tra i poveri e i malati. [...] Allora vi si recò e disse: Pace a te, mio rabbi e signore. Egli rispose: Pace a te. Poi domandò: Quando viene il signore? Egli rispose: Oggi. Allora egli tornò da Elia: Che cosa ti ha detto? Mi ha mentito, poiché ha detto che vuol venire oggi e non è venuto. Allora Elia disse: «Oggi» lo ha inteso secondo il salmo: Oggi, se ascoltate la sua voce⁷⁷.

Alla luce delle pagine di *Religion der Vernunft* sulla virtù della pace, le parole con le quali Cohen aveva allora commentato questo passo: «È dunque *la virtù* che fa la differenza

71 Ivi, p. 523; tr. it. cit., p. 630. È proprio per la diffusione della *conoscenza* che la pace messianica della natura si distingue infatti da ogni «idillio»: cfr. ivi, p. 291; tr. it. cit., p. 374 e s.

72 Cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 630 e s.; tr. it. cit., p. 451 e s.

73 Ivi, p. 601; tr. it. cit., p. 432.

74 Ivi, p. 631; tr. it. cit., p. 452.

75 Ivi, p. 623; tr. it. cit., p. 447.

76 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 360; tr. it. cit., p. 452.

77 H. Cohen, *Die Messiasidee*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, p. 120; tr. it. in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 78 e s.

tra “un giorno” [*Einst*] e “oggi” [*Heute*]⁷⁸, acquistano un significato nuovo e, per così dire, più letterale di quanto egli stesso non potesse aver pensato quando le aveva scritte. Un significato nuovo dettato dalla nuova, pressante urgenza con cui lo *Heute*, nelle drammatiche circostanze che avrebbero accompagnato la stesura dell'*opus postumum*, doveva far valere i suoi diritti, imponendosi con perentorietà all'autore.

78 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 79, corsivo mio.