

**SAGGIO**

**di Adolfo Fabbio**

UN' APORIA NELL' IDEALISMO CRITICO DI HERMANN COHEN: IL NESSO TRA  
COSTRUZIONE SISTEMATICA E RELIGIONE DELLA RAGIONE\*

INDICE-SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La prima filosofia della religione. – 3. Il concetto di religione. – 4. La religione della ragione a partire dalle fonti del giudaismo. – 5. Conclusione.

*1. Premessa*

Cohen si occupò molto di problemi religiosi e di filosofia della religione: agli inizi della sua attività letteraria negli anni 1867-69 (*Heine und das Judentum*, 1867; *Wirkow und die Juden*, 1868; *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, 1869)<sup>1</sup>, nel lungo periodo della sua attività sistematica tra il 1880 e il 1912 (dall'intervento contro l'ondata antisemitica: *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, 1880, all'espressione più completa e rappresentativa del periodo della maturità: *Religion und Sittlichkeit*, 1907)<sup>2</sup>, e negli anni berlinesi dal 1912 alla morte, nel 1918 (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie* del 1915 e, postumo, nel 1918, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*)<sup>3</sup>. Tranne gli ultimi due, tutti gli altri scritti di religione di Cohen sono stati raccolti nei tre volumi delle *Jüdische Schriften*, pubblicati nel 1924 a Berlino a cura di Bruno Strauß con un'introduzione-interpretazione di Franz Rosenzweig. Anche negli scritti "sistematici" ci sono numerose pagine dedicate al significato della religione, o quando Cohen si sofferma su posizioni metodologiche, per altro decisive e rilevanti, essendo in discussione il metodo trascendentale, e quando, trattando di temi etici, non può non occuparsi della religione, dato che nel kantismo ben peculiare e stretto è il nesso tra religione e ragion pratica.

Ma non sarebbe interessante in sé l'esposizione d'una filosofia della religione, presente negli scritti sistematici, che ripercorre la scia kantiana, con variazioni solo in funzione delle diverse figure etiche emergenti dalla fondazione kantiana dell'etica; l'interesse invece si accentua verso la tarda filosofia della religione di Cohen, dove spunta di forza la problematica classica della teodicea, in diretto contrasto con le posizioni della costruzione sistematica: "L'antico problema perché al buono vada male e al cattivo bene, avrà una risposta di cui neppure la sapienza aveva ide alcuna" (RV, 26); ma già nello scritto programmatico del 1915 il problema era nitidamente emerso: "La

---

\* Adolfo Fabbio, docente di filosofia, dirigente scolastico, dottore di ricerca in filosofia teoretica.

<sup>1</sup> *Jüdische Schriften*, II vol., Berlin, 1924 (d'ora in poi: JS).

<sup>2</sup> *Jüdische Schriften*, III vol., p. 98 ss.

<sup>3</sup> D'ora in poi: RV e BR.

teodicea deve superare in questo problema la sua più difficile prova. Se si trattasse solo d'una sofferenza temporanea di individui singoli, lo scopo dell'educazione potrebbe offrire una spiegazione passabile. Ma il problema non viene neppure rettificato nella forma originaria perché al cattivo vada bene e al buono male; sarebbe per lo meno altrettanto da chiedere se ci siano uomini buoni e cattivi, nonché, se in generale benessere e miseria terrena siano un'illusione dell'immaginazione. Forse è la più profonda testimonianza della morale vetero-biblica che spezza e rompe il nesso causale tra peccato e dolore. È questo il senso del libro di Giobbe: che i bei discorsi degli amici vengono da Giobbe liquidati come prediche convenzionali e che Dio stesso dà ragione a Giobbe nella sua coscienza: che egli soffre innocentemente. Così insegna il monoteismo vetero-biblico quale ultima: la sofferenza appartiene all'essere dell'uomo. Infatti l'eroe della sofferenza, Giobbe, rappresenta l'ideale dell'uomo" (BR, 125-126).

Il rapporto con il secondo elemento del sistema, l'etica, diventa infuocato per la messa in gioco dell'autonomia o dell'etica o della religione. Costituisce la messa in discussione dello stesso criterio di verità della filosofia ovvero logica trascendentale. La teodicea rileva la specificità e irriducibilità della religione alla filosofia o all'etica. Le problematiche religiose riluttano al loro inserimento metodico nel sistema e dissolvono l'unicità del criterio veritativo. È la stessa costruzione sistematica di Cohen ad entrare in difficoltà. "La legge fondamentale della verità, che non riconosce nessuna contabilità doppia, ma esige non solo l'unitarietà del metodo della purezza; ma procede, in questa parte della logica, ad un tempo dalla fiducia che la richiesta venga soddisfatta" (ErW, 107)<sup>4</sup>; non è possibile per Cohen parlare di una doppia contabilità doppia; perciò "nella congiunzione di logica ed etica solamente va ricercata la verità" (ErW, 89). Le problematiche della teodicea fanno saltare l'unitarietà del metodo trascendentale per gli interessi della ragione e la tesi fondamentale del periodo sistematico che "verità significa il nesso e l'accordo del problema teoretico e del problema etico" (ErW, 89).

La tesi, espressa da Löwith, che l'impulso della filosofia delle religioni di Cohen non provenga da una razionalizzazione della fede cristiana sul modello kantiano, ma dalle fonti della tradizione giudaica<sup>5</sup>, è scontata per l'ovvio retroterra culturale e religioso di Cohen e vale per altro solo per l'ultimo periodo; in quello invece della costruzione sistematica Cohen ha sempre operato una identificazione tra "regno di Dio" e "regno dei fini"; per questo la cesura e la contraddizione speculativa sono più appariscenti. La radicazione umana del "socialismo profetico" nella mentalità di Cohen non può essere considerata un momento del suo pensiero religioso, quasi un "ponte", a detta di Rosenzweig<sup>6</sup>, tra la fase giovanile e gli anni '80 (la "svolta": *das Bekenntnis in der*

<sup>4</sup> *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1907 (ErW).

<sup>5</sup> *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, Heidelberg, 1968, p. B.

<sup>6</sup> *Einleitung* agli JS, I, p. XXIII.

*Judenfrage*): la forza per la della realtà nascerebbe della fede nel regno messianico di Dio sulla terra (socialismo giudaico teologico: la fondazione della coscienza storica poggerrebbe su un futuro messianico). La radice antropologica delle filosofia della religione di Cohen può far capire il suo interesse e il suo impegno per la religione giudaica, ma non giocare un ruolo nello sviluppo teoretico di questi problemi.

Tra la tarda filosofia della religione e quella della maturità la differenza risiede o nella autonomia della religione o nella soluzione etica dell'individuo religioso: l' *"Auflösung der Religion in der Ethik"*, già indecisa e incompleta nelle opere della maturità, diventerà impossibile nelle ultime opere, dedicate esclusivamente alla filosofia della religione. Contengono invece le posizioni di Cohen sulla religione nel periodo marburghese in forma nitida, sul solco kantiano, *Ethik des reinen Willens* del 1904 e *Religion und Sittlichkeit* del 1907. Ma la pretesa di articolare per via metodologica la religione all'interno dell'etica si scontra pur sempre con i contenuti specifici di questo fatto della cultura, che è la religione.

## 2. La prima filosofia della religione

Nel pensiero di Cohen l'etica è l'analogon della logica trascendentale nell'ambito delle scienze dello spirito: *"Come la logica è il centro della scienza naturale fondata sulla matematica, così l'etica è il centro della scienza della storia"* (RS, 105). Non c'è spazio per l'autonomia della religione: l'etica rappresenta, con legittimità metodica per la moralità la ragione scientifica: *"L'essenza della moralità è l'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo è l'essenza della moralità"* (RS, 111), appunto perché la conoscenza scientifica forma il legame della ragione per l'uomo e per la moralità. Logica ed etica sono momenti sistematici, in quanto si svolgono nell'ambito teoretico grazie al metodo trascendentale: *"Conoscenza è conoscenza da presupposti e fondazioni, davanti alle quali e presso le quali colui che conosce deve dar conto ad ogni passo della sua conoscenza"* (RS, 111). Non c'è etica senza la logica della scienza matematica della natura. Ma, nella misura in cui la religione porta autonomamente l'uomo alla sua individualità, essa richiede la propria autonomia nei confronti della scienza e della filosofia cui di conseguenza è contestato il criterio di verità. D'altra parte, se la religione è nata dal mito, il cui contenuto è la divinità e il mondo degli dei, alla coscienza del mito manca la natura, quale problema della coscienza scientifica e, quindi, anche il concetto di moralità: *"Nella misura in cui si può continuare a vivere nella cultura, è l'essere e l'opera degli dei, che costituisce il suo proprio, caratteristicamente costante contenuto"* (RS, 121). Ma la conoscenza della natura è rimessa alla logica trascendentale, in quanto logica della scienza della natura; la conoscenza dell'uomo spetta all'etica, come logica delle scienze dello spirito. Anzi, Cohen

---

sottolinea che la religione ha lo stesso oggetto dell'etica; i "filosofi della sinagoga" hanno riconosciuto solo gli attributi "che potevano servire immediatamente quali concetti tipici delle scienze umane". *"Solo quegli attributi di Dio devono poter essere oggetto della conoscenza umana, di quelle religioni, che definiscono l'essenza di Dio come l'ideale della moralità. Fuori di questo interesse alla moralità, l'essere è inesplorabile, cioè non oggetto dell'interesse filosofico e tanto meno della fede religiosa"* (RS, 133). Dio ha la sua essenza esclusivamente moralità. Solo come ideale dell'azione umana può essere pensato l'essere di Dio: *"l'essere di Dio è e rimane l'essere della moralità umana. E questa essenza della moralità umana ha il significato rigoroso: che l'uomo deve crearsi, edificarsi, conservare e perciò anche responsabilizzare la sua stessa moralità"* (RS, 134-135). Il concetto giudaico di Dio si esaurisce nel significato etico e segna il distacco di Dio con l'umanità: nell'*"idea dell'umanità è il frutto dell'unità di Dio"* (RS, 139). Proprio perché il Dio messianico ha portato alla scoperta del genere umano e del futuro ideale dell'umanità etica e al compimento della religione come tale, Cohen riconosce ormai all'idea di Dio la sua importanza per l'etica: *"una l'etica senza Dio è in fondo un'etica dell'individualismo"* (RS, 148).

Sotto questo profilo non si pone il problema dei rapporti tra etica e religione, dato che la direzione della religione viene assunta nella direzione dell'etica. La preoccupazione di Cohen è di carattere sistematico: il discrimine operato dal metodo trascendentale verso i "fatti della cultura", in particolare nei confronti della scienza matematica della natura: *"è compatibile con il concetto della filosofia sistematica che accanto all'etica legittimamente sussista inscindibile e insostituibile il concetto di religione"* (RS, 152). Nella prospettiva sistematica di Cohen il modello resta sempre la conoscenza e la conoscenza per eccellenza è la scienza; per cui *"la conoscenza della moralità solamente può fondare e garantire veracità. E senza veracità scientifica non ci può essere nessuna verità sulla terra"* (RS, 157). È la conoscenza scientifica che unisce i diversi momenti della cultura, la cui unità si trova perciò nel sistema della filosofia.

Lo stesso contesto culturale sottolinea, nel periodo sistematico, la medesima area di religione ed etica: *"Il concetto di futuro differenzia la religione dal mito"* (ErW, 405); ma pure per l'etica è una leva lo stesso concetto di futuro: l'etica di Cohen si proietta nel futuro, in quanto etica dell'azione e non dell'intenzione si proietta nel politico in quanto azione. L'etica ritrova la sua indipendenza sotto un profilo metodico-trascendentale. Ma il contenute stesso o oggetto della religione, Dio, equivale al concetto di Dio come concetto della verità.

L'idea di Dio si risolve allora all'interno dell'etico: *"L'eternità dell'ideale è ormai assicurata dalla Provvidenza di Dio nella natura per la moralità"* (ErW, 450). Se Dio si scioglie nella verità, i problemi della teodicea si risolvono nell'etica. Il Dio della religione è dunque idea; diventa un concetto

fondamentale dell'etica: *“Dio è idea vuol dire: è problema pieno, puro, profondissimo del sapere, della conoscenza morale. All'infuori del sapere però non c'è interesse alcuno del sapere, alcun problema del pensiero. Perciò Dio pure non può diventare nessun contenuto della fede, se questa fede deve significare una differenza del sapere”* (ErW, 455).

L'etica quindi non può riconoscere l'autonomia della religione. La religione non è che uno stato provvisorio, la cui maturità culturale culmina nell'etica. Cohen parla di idealizzazione della religione sulla scia kantiana (l'idealizzazione etica del Cristianesimo), dato che l'ambito etico abbraccia l'intera dimensione noumenica; perciò *“il regno di Dio è il mondo morale; il mondo umano sotto la Provvidenza di Dio”* (KBE2, 475)<sup>7</sup>. Solo con la subordinazione e l'inserimento della religione nell'etica, quest'ultima può diventare libera. *“La religione non ha comandamenti diversi da quelli della moralità”* (KBE2, 89).

Rimane costante l'interpretazione della religione ebraica da parte di Cohen come religione della moralità: che il Dio dell'ebraismo sia il Dio della moralità è il risultato della specificità del monoteismo, che prende i suoi passi dalla *“assoluta singolarità”* di Dio. Degli attributi di Dio possiamo sostenere, secondo Cohen, solo quelli che si rapportano all'azione dell'uomo. La conoscenza di Dio consiste nella conoscenza della moralità quale si presenta nella Thora. L'interpretazione del Regno di Dio, offerta da Cohen, è condizionata dal *“concetto profetico del messianismo”*, che significa l'inizio d'un nuovo tempo, d'un nuovo mondo e d'una nuova umanità sulla terra di contro alla mitologia d'un al di là.

L'uomo è *“portatore di moralità”*, perciò *“fine del mondo”*; la moralità è *“il senso ultimo del mondo”*. Di qui segue la critica di Cohen alla religione cristiana, in cui viene colta continuazione del mito (l'incarnazione e l'unione mistica dell'uomo con Dio, l'incomprensibilità della concezione trinitaria di Dio).

D'altro canto, nel Cristianesimo, la sfera morale è avvolta in una sfera più ampia, proprio a causa della mediazione di Dio per la realizzazione della moralità: non l'umanità, ma l'individuo è colto dalla redenzione, laddove nell'ebraismo *“solo a partire dalla totalità degli uomini l'individuo può giungere alla salvezza morale. Il futuro dell'umanità, esso solo garantisce la realtà dell'individuo morale”* (JS, III, 143). Come sottolinea Rosenzweig, *“nell'uomo dell'umanità”* culmina la *“cultura etica”*, sempre all'interno d'una interpretazione del monoteismo di Dio e dell'ebraismo profetico: *“L'autore dell'etica della volontà pura aveva creduto, con un'introduzione dell'idea di Dio nell'etica, di dare qui anche la filosofia della religione. Non aveva evitato la conseguenza che quindi alla religione non sia posto un compito più alto di quello di sciogliersi da ultimo nell'etica pura e non poteva e non doveva mirare ad*

---

<sup>7</sup> *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1910 (KBE).

*altro obiettivo*<sup>8</sup>. Eppure, alla fine di *Kants Begründung der Ethik*, così Cohen termina il capitolo sulla religione: *“I metodi solamente separano reciprocamente gli ambiti della cultura, per quanto i contenuti tendano ad assimilarsi. L’etica è filosofia. Ma la religione non si risolverà nella filosofia”* (497). È la prima volta che Cohen concede il valore formale del metodo trascendentale; i contenuti religiosi diventeranno allora dirompenti per la costruzione sistematica di Cohen.

### 3. Il concetto di religione

Lo scritto programmatico del 1915 mette a fuoco esplicitamente il rapporto tra religione ed etica o filosofia trascendentale. Anche la religione, nella misura in cui miri ad una strutturazione scientifica, *“deve trovare il suo fondamento di verità nella filosofia”* (BR, 6). L’intento di Cohen vuol essere lo stesso degli scritti della maturità (BR, 6), pur restando poi contraddetto dagli esiti.

L’idea di Dio emerge quale concetto fondamentale dell’etica della volontà pura, senza risolversi in essa ed essere un puro postulato della ragion pura, perché né la scienza della natura né la dottrina dell’agire umano hanno bisogno d’un concetto di Dio. La volontà pura tende ad un futuro infinito per completarsi.

Questa eternità, pensata a partire dal futuro, è l’essere dell’ideale dell’autocoscienza etica; l’eternità dell’umanità morale» (ErW, 430). Questo ideale non è una finzione, ma una realtà, in quanto l’eternità dell’esigenza etica dovrebbe per la propria realizzazione possibile corrispondere al fondamento naturale: emerge il concetto di Dio che ha creato tanto il mondo della natura nonché l’uomo con il suo pensare e volere. Per l’eternità della richiesta morale Dio deve garantire l’analoga eternità della natura: *“L’idea di Dio significa la garanzia che ininterrottamente vi sarà essere per l’infinita continuazione della moralità»* (BR, 50). Se la natura fosse distrutta, osserva Cohen, nulla sarebbe del bene; *“la correlazione tra Dio e natura significa di conseguenza già nell’etica la conservazione dell’essere della natura e della sua incessante realtà in tutto il futuro per l’essere di Dio”* (BR, 50).

Ma il vero problema per Cohen è di *“fondare il concetto sistematico della religione nel concetto di individuo”* (BR, V). E questa attenzione all’individuo dovrebbe, secondo Cohen, far parte del sistema di filosofia, se ovunque nelle manifestazioni della cultura è presente la ragione trascendentale, a meno di non modificare il senso della “verità”. *“L’essere è ovunque il sistema unitario della filosofia”* (BR, 9). Dal punto di vista sistematico il fatto culturale della religione non costituirebbe un’istanza sufficiente per la richiesta trascendentale, in quanto l’etica dà la prima e ineludibile informazione e, poi, l’unità non presenterebbe nessuna lacuna che la religione potrebbe riempire, dato che le linee di coscienza producenti i contenuti culturali vengono

---

<sup>8</sup> *Einleitung*, p. XLI.

soddisfatte dalla conoscenza, la volontà e il sentimento. Poichè la religione non è indipendente, in questa tendenza propria della coscienza, Cohen fa valere il concetto di specificità (*Eigenart*) della religione all'interno del sistema della filosofia per il suo contenuto. E qui cominciano le difficoltà e si apre una faglia nel pensiero di Cohen, che ritiene l'etica non in condizione di trattare tutti i problemi, che *“tradizionalmente sorgono nella religione”* (BR, 43). Viene riconosciuta alla religione una specificità di contenuto, senza avvertire la posizione contraddittoria con la costruzione sistematica. Uscendo dalla condizione trascendentale, la religione mette in crisi il significato unitario di verità, e, quindi la costruzione sistematica.

Di fronte a questa situazione problematica Cohen cerca di dimostrare che i contenuti della religione sono strettamente congiunti alle diverse componenti della filosofia: *“Solo l'essere è oggetto della nostra conoscenza di Dio; l'esistenza (Dasein) appartiene agli attributi negativi, il cui senso del resto esige un'altra formulazione. Noi possiamo solo pensare: Dio ha esistenza. Così, secondo Maimonide, si dice: Dio è l'origine dell'esistenza; senza di essa non vi è esistenza”* (BR, 7); viene così sottratta alla religione una base esistenziale, perché risulta idealizzata.

Ugualmente si precede con l'etica: se l'etica deve mettere tra parentesi l'uomo in quanto essere vivente visitato dalle affezioni della terra e minacciato nel suo destino e nella sua vita dalle necessità e malattie, significa non aver pronta una risposta, appunto perché l'etica non definisce la conoscenza del peccato. Non si vede quindi come il nuovo concetto di religione possa essere inteso come un *“completamento omogeneo del concetto di uomo dell'etica”* (completamento inteso come continuazione). Alle spalle di Cohen agisce il sottinteso che la religione abbia un contenuto esclusivamente etico, che, perciò, garantirebbe l'autonomia. L'opera postuma conferma ampiamente questa posizione. Ma il peccato implica la presa di coscienza dell'isolamento e della solitudine dell'uomo; e il concetto di uomo dell'individuo peccatore implica un nuovo concetto di Dio. Comincia ad emergere una struttura costante nel pensiero religioso di Cohen: il concetto di correlazione tra uomo singolo e il Dio unico, in quell'ambiguità però ch'era il parallelismo della correlazione tra Dio e umanità nell'etica. Da qui seguirebbe il concetto di *“redenzione dell'individuo”*; si è però fuori della prospettiva etica kantiana, pur se il Dio di Cohen è il garante del lavoro etico dell'uomo e, perciò, tutti questi significati non hanno esistenza, ma sono proiettati oltre i confini umani. Dal punto di vista etico, osserva Cohen, si può spiegare l'agire di Dio, non credo l'attenzione di Dio al singolo, in quanto così si rientra nell'ambito della teodicea: *“Il concetto etico fondamentale è il rispetto, che si rapporta esclusivamente alla dignità morale dell'uomo; ma non ha attenzione alcuna se l'uomo è povero e misero, ricco e opulento. Per queste differenze sociali deve l'occhio essere acuito. E la compassione è l'occhiale, che avvicina all'uomo questa lontananza. E dove è incominciata la compassione, deve sbocciare l'amore verso gli uomini, fosse pure solo come un sostituto per la*

---

*compassione, che viene sfidata*” (BR, 79). Dal punto di vista metodologico va rilevato come nulla vi sarebbe da obiettare in una prospettiva fenomenologica, qui tuttavia esclusa dal metodo trascendentale, perché darebbe luogo ad un’ontologia.

Cohen è costretto, per accedere al fenomeno religioso, a lasciar da parte la via induttiva e fenomenologica e a percorrere invece quella induttiva, cogliendo solo le necessità a priori del pensiero, che si trovano latenti quali conseguenze negli altri ambiti culturali, poiché il sapere si risolve nelle scienze, nell’etica e nell’arte, le apriorità delle tre grandi creazioni culturali. Se la specifica caratteristica dell’etica emergesse dalla coscienza del peccato, l’ampliamento dell’etica avverrebbe per via fenomenologica, e la coordinazione, intrapresa da Cohen, di religione e sistema trascendentale, risulterebbe totalmente problematica. L’origine fenomenologica del contenuto religioso contrasta con l’impostazione trascendentale: l’insolubile problema dell’individuo (*Dasein*) trova finalmente la sua collocazione. Il concetto di religione, come religione individuale, rimane problematicamente all’interno dei limiti della ragion pura solo attraverso i contenuti morali, tramite i quali Cohen, nell’opera postuma, interpreta la religione giudaica. Si sviluppa certo una filosofia della religione, ma metodologicamente e contenutisticamente si pone in contrasto con la posizione sistematica. L’unico elemento, che connette la tarda filosofia «della religione con il sistema trascendentale, è il concetto di correlazione.

Questo concetto, come rileva Ollig<sup>9</sup>, non è univoco: vi si individuerebbero tre componenti, una operativa, una dialogica e una pratica: l’ultima, quale attuazione di un’infinita praticità, si collega allo svolgimento infinito dell’etica kantiana; mentre le prime due, sottolineando il momento dell’originarietà, portano oltre la posizione criticistica: *“la conoscenza pone a se stessa la fondazione dell’essere come d’una realtà, che non è posta e limitata entro la coscienza stessa, per ogni essere della conoscenza eleva per sé la fondazione dell’assolutezza, della trascendenza”* (BR, 137). La religione completa i problemi della filosofia sistematica. *“Completa, quindi, i problemi della “cultura umana, che rimane lacunosa e difettosa senza il rapporto di tutti i suoi problemi all’unicità di Dio”* (BR, 137).

Resta sempre aperto in Cohen il contrastante duplice richiamo alla verità quale criterio esclusivo della filosofia trascendentale e alla religione quale *“completamento dell’etica”*. *“Così di nuovo riconosciamo il vantaggio della nostra tesi metodica della correlazione. Altrettanto come Dio, pure l’uomo deve rimanere conservato. È questo pure il senso ultimo della religione”* (BR, 134). Ma il senso ultimo della religione, aprendo un orizzonte problematico, mette in discussione lo stesso sistema filosofico costruito sul metodo trascendentale. Se il *principium individuationis*, il mistero

---

<sup>9</sup> H.-L. Ollig, *Religion und Freiheitsglaube. Zur problematik von H.Cohen später Religionsphilosophie*, Königstein/Ts. 1979, p. 273.



dell'individualità, trova la sua soluzione nella religione, se solo il Dio della religione garantisce all'individuo isolato la conservazione e il recupero della sua moralità, il contrasto con la filosofia trascendentale raggiunge il suo grado più alto; infatti Cohen vede il vero compito della religione nella salvezza dell'individualità. Le due ultime opere costituiscono uno sfondamento nel "nuovo pensiero", fanno "saltare" il sistema. Il contenuto della filosofia della religione costituisce una chiusura del sistema e insieme la preparazione per un nuovo pensiero.

Lascia perplessi il giudizio di Altmann<sup>10</sup>, *"La religione rimane nel sistema dell'idealismo critico. H. Cohen ha chiuso il suo sistema con la religione, senza percorrere nuove vie e abbandonare la sua posizione idealistica di fondo"*. La doppia eredità, l'idealismo critico con Kant al centro e la tradizione giudaica nel suo aspetto di religione biblica, talmudico e medioevale, appare invincibile per i contrasti e tensioni che provoca nel pensiero di Cohen; anzi, la religione afferra sempre di più l'interesse di Cohen. La collocazione della religione nel sistema viene pagata con la perdita della sua autonomia, in quanto deve sottoporsi al metodo trascendentale; perde la peculiare collocazione sempre avuta nel passato, ma, contemporaneamente, le viene segnata la via, quella scientifica, per il suo rinnovamento nel futuro, strappandola alle reazioni romantiche e mistiche. Poiché la scienza e la tecnica domineranno incondizionatamente lo sviluppo dell'umanità sotto la guida della ragione, Cohen indica una via, per salvaguardare la cultura umana dal cadere nel materialismo e per assicurare la specificità della religione la specificità della religione in quanto sistema. La posizione della religione nel sistema degrada dunque in un sistema della religione; quest'opera appare, nel tentativo di Cohen, come religione della ragione; quest'opera appare, nel tentativo di Cohen, come religione della ragione nell'età della scienza e della tecnica. Rispetto allo scritto kantiano del 1793 (*La religione entro i limiti della semplice ragione*), la novità è costituita dalla differenza di punto di partenza. Kant prende le mosse dalla religione positiva. Grünewald<sup>11</sup>, scrivendo sullo scritto programmatico del 1915, parla di un "razionalismo di fondazione formale" e contenuto reale della religione, che *"i contrappone alla "ragion pigra", fondando così il suo autentico valore"* (RV, 24); e questo particolarmente quando si mette in discussione l'intera costruzione sistematica, chiedendosi se *"l'ideale ha anche vita e realtà"* (RV, 24); anzi *"la moralità è solo legge e prescrizione, mai però realtà umana"* (RV, 24): *"La correlazione di uomo e Dio si compie nella preghiera. L'uomo si sente sulla base della sua peccaminosità, della sua debolezza nella sua debolezza e fragilità. Da questa indigenza cresce la richiesta di Dio. Così il Dio della moralità diventa il Dio della religione, poiché solo come tale stringe la sua alleanza con l'individuo. La redenzione del peccato è l'autentico scopo e contenuto della preghiera"* (BR, 103).

---

<sup>10</sup> A. Altmann, *H. Cohens Begriff der Korrelationen, In zwei Welten*, Tel Aviv, 1962, p. 377.

<sup>11</sup> P.P. Grünewald, *H. Cohen*, Hannover, 1968, p. 39.

#### 4. La religione della ragione a partire dalle fonti del giudaismo

“Il concetto di religione deve essere scoperto attraverso la religione della ragione. Le fonti del giudaismo devono essere presentate e dimostrate come il materiale, nella cui autoproduzione si deve produrre e confermare la ragione problematica della religione” (RV, 5). Il punto di vista trascendentale obbliga Cohen a partire dalla ragione (“il concetto di ragione deve anzitutto produrre il concetto di religione”). La preoccupazione di Cohen, anche nell'ultima opera, è quella di garantire la completezza della costruzione sistematica, inserendo il problema della religione nella filosofia generale, poiché la religione è un problema necessario della ragione: “La ragione è la fonte dei concetti. E il concetto deve essere la fonte” (RV, 6). Proprio alle prime battute Cohen delinea i suoi intenti metodologici, che non cambiano neppure in quest'ultima fase della sua speculazione. Poiché la filosofia è la scienza della ragione e il più eminente prodotto di ogni scienza è il concetto, ogni conoscenza ha la sua fonte nella ragione; e ciò che vale nella scienza non può non valere della religione. Dato che è costituita di concetti e poggia su concetti, la sua ultima fonte non può essere che la ragione; “e questo suo nesso con la ragione determina e condiziona il suo nesso con la filosofia, in quanto ragione generale della conoscenza umana” (RV, 6). Sotto il profilo metodologico la religione viene totalmente ridotta a dimensione concettuale, eliminando ogni forma di sensibilità di naturalismo.

Il nesso tra religione della ragione e fonti del giudaismo è dato, pur esplicitamente, dalla legalità della ragione: “La ragione è l'organo delle leggi. La religione della ragione emerge conformemente alla luce della legalità... La legalità diventa il fondamento dell'originarietà” (RV, 12); poiché tanto l'etica che la religione hanno come oggetto il concetto dell'uomo e poiché non si possono dare due tipi di ragione per la dottrina dell'uomo, la religione viene accolta per la sua specificità, che coglie nel concetto universale di umanità il singolo come “Tu”. Ma, l'altro, nella sua singolarità, appare come “Tu” per l'attenzione al dolore: “nella soluzione affermativa di questo problema entra la specificità della religione, senza pregiudizio della sua appartenenza al metodo etico” (RV, 19). In questa affermazione dell'*Ergänzung der einheitlichen Methode* penetra il dubbio di Cohen; anche perché viene in tal modo modificato il metodo trascendentale in modo fenomenologico: “Questa scoperta dell'uomo grazie al peccato è la fonte, cui ritorna ogni sviluppo della religione. Questa conoscenza viene pensata come autoconoscenza. Così la religione si separa dalla mitologia, come quella in cui l'uomo non è ancora l'autore del suo peccato, ma piuttosto solo l'erede dei suoi antenati e delle loro colpe” (RV, 23).

Rimane, per altro, che l'unico legame tra le fonti del giudaismo e la religione della ragione è il Dio etico; anche se Cohen si affretta ad aggiungere che un “Dio etico non è ancora l'autentico

Dio della religione". Rimane un salto tra etica e religione, se Cohen rileva d'aver "consegnato il Dio del singolo alla religione". Viene riconosciuto alla religione un contenuto materiale dei valori, che "resta chiuso alla metodica dell'etica". Pur tuttavia l'elemento comune è dato dall'etica; la religione, come Cohen la intende, è etica, "altrimenti non è religione". C'è un'unità, in tal caso, tra religione ed etica.

A queste considerazioni metodologiche fa seguite una serie di tematiche delle fonti del giudaismo: ben 26 capitoli, dalla unicità di Dio alla pace, passando attraverso l'idolatria, la creazione, la rivelazione, la creazione dell'uomo nella ragione, gli attributi dell'azione, lo Spirito santo, la scoperta dell'uomo come prossimo, il problema dell'amor religioso, l'individuo come, la riconciliazione, il giorno del gran digiuno, l'idea del Messia e l'umanità, i passi messianici nei profeti, immortalità e resurrezione, la legge, la preghiera, le virtù, la giustizia, il valore e la fedeltà, che offrono contenuti ricchissimi alla filosofia della religione, tali da spiegare la singolarità di quest'opera postuma.

Si possono fare i seguenti rilievi:

1) Anzitutto, il riapparire della lettura razionalistica, ovvero il tentativo di ridurre il religioso all'etico, coinvolge situazioni contraddittorie: il razionalismo è in contrasto con l'autentico religioso, che, perciò, tende ad essere inglobato nell'etico: "*L'autentico senso del concetto monoteistico della creazione risiede nell'etica*" (RV, 77) e, correlato, "*la ragione non comincia con la storia, ma la storia deve cominciare con la ragione. Infatti l'inizio deve essere più che un inizio temporale; deve significare un'origine eterna*" (RV, 98). E con quest'ultima tesi sulla rivelazione viene totalmente modificato l'atteggiamento nei confronti del religioso, per la scomparsa del tempo ovvero della storia: "*La rivelazione è la creazione della ragione*" (RV, 84). La rivelazione è la testimonianza della ragione, "*che non è sensibilità, ma viene da Dio e congiunge con Dio*" (RV, 97). L'insistenza sull'a priori, come sganciato totalmente dalla sensibilità, e la sua interpretazione come espressione della rivelazione si traduce nella negazione di quest'ultima; come "*nella logica e nell'etica della filosofia scientifica viene contrapposto un originario ed eterno con il termine a priori a tutte le rappresentazioni dello sviluppo psicologico, anche la rivelazione deve essere differenziata in tutto il suo significato a priori da tutte le forme fenomeniche della storia delle religioni*" (JS I, 99); questo "*fondamento della ragione per ogni contenuto della ragione*" (RV, 97) è "*fondamento e garanzia del più intimo della storia nazionale*" (RV, 98) d'Israele, e perciò "più di un inizio temporale", ben piuttosto un'"origine eterna", dato che la storia "deve cominciare con la ragione". Il fondamento di questa interpretazione viene ritrovato sempre nella rilevanza data da Cohen all'etica: "*L'essenza dell'uomo è condizionata dalla conoscenza della moralità. La ragione non è solo la ragione teoretica, ma anche quella pratica, quella etica*" (RV, 101). Il sottinteso di

Cohen, pur esplicitato, è che la ragione è comune a Dio e all'uomo (RV, 103); l'unico contenuto accolto è la moralità; ma, in tal caso, la rivelazione viene appiattita sulla ragione, senza per altro che Cohen riesca a uscire dalla problematica della teodicea, che come tale mette in crisi la stessa ragione trascendentale; e ciò viene confermato dall'affermazione che il principio della conoscenza, della conoscenza metodica, partecipa alla religione e realizza la correlazione tra Dio e l'uomo. *“La santità diventa moralità”* (RV, 111); anzi *“la santità è interamente solo moralità”* (RV, 128); *“la santità determina e realizza lo spirito come spirito morale. E altrettanto determina lo spirito la santità come l'azione della ragione morale”* (RV, 130). Il denominatore comune di ragione e religione è la moralità: *“La partecipazione della ragione alla religione è quella della religione alla moralità, e nessun problema della moralità precede queste problema del prossimo. La possibilità dell'etica poggia su questo problema”* (RV, 133). Infatti, la correlazione tra Dio e l'uomo si precisa come quella tra religione e moralità. Sotto questo profilo tutta la ricerca di Cohen può essere comprensibile se *“solo la religione della ragione è religione morale, e solo la religione morale è religione verace e vera”* (RV, 156). Se non si riaprissero i problemi della teodicea, religione della ragione e religione *tout court* potrebbero identificarsi in una prospettiva razionalistica per il contenuto morale. Parlando di Maimonide, Cohen osserva che *“il suo razionalismo è sempre nella sua unità con quella teoretica: il razionalismo etico”* (RV, 188).

2) Su questa via la specificità della religione rispetto all'etica scompare, senza lo “scandalo” della teodicea; *“e se diciamo che la specificità della religione sorge nel problema della colpa e in essa nel problema dell'individuo, vediamo ora che questa specificità dalla religione sta in stretto nesso con i fondamenti dell'etica”* (RV 195); rimane contraddittoria l'ammissione del problema religioso, sia sotto il profilo metodologico sia per il contenuto fenomenologicamente rilevato. Se *“l'individuo costituisce il problema, sul quale la specificità della religione emerge differenziandosi dall'etica”* (RV 208), s'incrina il metodo trascendentale; *“la dissoluzione dell'individuo è il trionfo più alto dell'etica”* (RV 208-209), tanto più che l'individuo come Io emerge attraverso l'esperienza del peccato e del dolore (“il senso ultimo della vita”). Le problematiche della teodicea emergono per via fenomenologica, come per altro tutta quest'opera postuma è un grande lavoro fenomenologico, ben lontano dall'applicazione del metodo trascendentale. Anche formalmente il religioso opera un cambiamento sulla costruzione sistematica di Cohen. Sotto questo profilo, l'opera postuma ne è un ampio esempio; la lettura del capitolo sul “messianismo nei profeti” (XIV) conferma abbondantemente questa tesi. La reinterpretazione dei “momenti mitologici” avviene in chiave fenomenologica.

Il “mito” della fine del mondo viene trasformato nel messianismo giudaico, nel “giorno del Signore”, il mito delle isole felici nella “preparazione del messianismo (lettura tipicamente morale:

l'infinitezza richiesta dal "compito morale"), l'età dell'oro si tramuta nella "novità del futuro", il "mito" del diluvio universale assume il significato della conservazione, del futuro del genere umano; in base al principio di correlazione, l'unità di Dio diventa "il modello dell'unità dell'umanità" ("il messianismo quale semplice conseguenza del monoteismo"). Il presupposto stesso del messianismo è un rigorismo etico, le visioni dei profeti producono il concetto della storia, quale essere del futuro. Nel messianismo vengono colti due compiti: *"la moralità ideale e l'unità dell'umanità"* (RV, 298), caratterizzanti un'escatologia che trascende il mondo presente, verso un futuro terreno. Una determinazione della continuazione d'una vita diversa appartiene alla cerchia del mito. Un "mistero di Dio" resta l'immortalità personale dell'individuo. Il futuro resta sempre, nel quadro d'una lettura morale, *"l'infinità dello sviluppo"* (RV, 378).

In una lettura fenomenologica sono anche le tematiche della teologia pratica: la legge, la preghiera, la virtù e alcune virtù, come la giustizia, il valore, la fedeltà e la pace. E la chiave della lettura fenomenologica è la prospettiva morale; esempio ne è la preghiera, intesa come ritiro in se stesso, concentrazione di tutte le proprie forze e sguardi; la preghiera, quale forza fondamentale nella "idealizzazione religiosa" equivale nell'idealità del mondo al pensiero della conoscenza: la preghiera costituisce la "forza fondamentale della idealizzazione religiosa"; e, d'altra parte, riemerge il significato esistenziale della preghiera, secondo il quale *"l'uomo che prega si alleggerisce della propria finitezza con tutte le sue scorie e angosce"* (RV, 63). Conferma infine definitiva della lettura etica delle "fonti giudaiche" spunta esplicitamente dove Cohen nega che per il monoteismo giudaico vi sia identità di virtù e moralità, perché *"la moralità è anzitutto il problema di Dio e poi quello dell'uomo"* (RV, 468); la santità di Dio è riconoscibile in quanto funge da modello per la moralità dell'uomo.

##### 5. Conclusione

Le considerazioni di Cohen, che sviluppano la sua filosofia della religione a partire dalle "fonti dell'ebraismo" s'inquadrano si inquadrano nell'ebraismo liberale, che non accede alla Calaba e al Chassidismo e respinge il Sionismo. Le stesse 'fonti' sono portate a confronto con Platone e Kant. E il punto fondamentale resta sempre la teodicea: il rapporto tra l'individuo singolo e il Dio unico compreso maniera ambigua dal concetto di correlazione. Proprio per il punto di partenza sistematico di natura trascendentale, ci si chiede se l'unico Dio e l'individuo siano per Cohen semplicemente un concetto e una vera realtà. La diversità d'interpretazione dipende dalla lettura delle opere della maturità, sostenuta dal metodo trascendentale.

Rosenzweig, facendo rientrare la fattualità, capovolge completamente la posizione di

Cohen e lascia alle spalle tutto il neo criticismo per una forma radicale di esistenzialismo<sup>12</sup>. Klein, che ha sopravvalutato da un punto di vista opposto l'etica e la filosofia trascendentale di Cohen, sottolinea che *“l'intero sistema del metodo pure viene scardinato”*<sup>13</sup>; *“l'uomo vero e concreto nella sua singolarità sta in un rapporto personale reciproco al vero Dio”*<sup>14</sup>. L'osservazione invece di Kinkel<sup>15</sup> che *“il peccato non perde il suo carattere il peccato sociale né l'individuo viene isolato”*, è corretto sul piano fenomenologico, ma dimentica quello trascendentale; fenomenologicamente Cohen assume nel contenuto dell'idea di Dio la concretezza e la vita della rappresentazione religiosa di Dio e pensa Dio come persona, *“se le fondazioni metodiche del sistema di Cohen gli rendono ulteriormente impossibile di concepire Dio come realtà”*<sup>16</sup>.

La svolta verso la tarda filosofia della religione ha cambiato il contenuto dell'idea di Dio, non il suo carattere metodico. Per Altmann invece in Cohen *“la religione rimane religione della ragione”*<sup>17</sup>; Cohen non uscirebbe dal solco kantiano e fichtiano (dall'ambito della filosofia idealistico-criticistica). Non per nulla Grünewald è tanto polemico, appunto per la consapevolezza della *“rottura di Cohen verso la fede”*. In realtà, non si può parlare di un superamento dell'impostazione idealistica, ma di una situazione contraddittoria nata dall'incontro tra l'impostazione trascendentale e il contenuto specificoco della religione. Fatticità e trascendentalità rimangono nel criticismo separati.

\* \* \*

---

<sup>12</sup> *Einleitung*, p. XLIX.

<sup>13</sup> *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie H.Cohens und P. Natorp*, Göttingen, 1976, p. 140.

<sup>14</sup> *Die Grundlegung*, cit., p. 141.

<sup>15</sup> W.Kinkel, *H.Cohen*, Stuttgart, 1924, p. 267.

<sup>16</sup> *Philosophie des Judentums*, München, 1933, p. 361.

<sup>17</sup> *Cohens.*, cit., p. 399.