

Leo Strauss

Filosofia e Legge

Contributi per la comprensione
di Maimonide e dei suoi predecessori

A cura di Carlo Altini



Giuntina

Introduzione

In memoria di Meyer Strauss

Secondo una definizione di Hermann Cohen, Maimonide è «il classico del razionalismo» nell'ebraismo. Questa definizione è senz'altro giusta, anche se in un senso ben più specifico di quanto non sia implicito nella definizione di Cohen: infatti il razionalismo di Maimonide è il vero modello (*Vorbild*) naturale, il criterio che è necessario preservare accuratamente da ogni contraffazione, e perciò è la 'pietra', l'ostacolo su cui fallisce il razionalismo moderno. Scopo del presente volume è quello di sollevare un pregiudizio in favore di questa interpretazione di Maimonide, o piuttosto quello di sollevare almeno un sospetto contro il potente pregiudizio ad esso opposto.

L'insegnamento di Maimonide è una pietra di confronto permanente per tutti coloro che cercano seriamente di costruire una chiara prospettiva di analisi sull'epoca contemporanea – anche per coloro che sono esenti da ogni naturale predisposizione in favore del passato, e anche per coloro che credono che il presente, inteso come l'epoca nella quale l'uomo ha raggiunto il grado finora più alto della propria autocoscienza (*Selbstbewusstsein*), non abbia niente di importante da imparare dal passato. Infatti, questo tentativo di chiarificazione può avere successo solo attraverso un attento confronto tra il razionalismo moderno (inteso come origine dell'epoca contemporanea) e il razionalismo medievale. Ma, se procediamo davvero in direzione di un tale confronto, e se difendiamo la condizione di una libera ricerca sulla possibilità di comprendere quale sia davvero il vero razionalismo tra i due opposti razionalismi, allora il razionalismo medievale, il cui «classico» è Maimonide, cesserà di essere un semplice 'mezzo' che può servire solo a rico-

noscere chiaramente la peculiarità del razionalismo moderno, per divenire così il criterio che – nel confronto diretto e reciproco tra i due modelli – rivela essere il razionalismo moderno un razionalismo «apparente». Da questo punto di vista, l'impostazione in sé comprensibile, secondo cui l'autoconoscenza (*Selbsterkenntnis*) è – per l'epoca contemporanea – un'impresa necessaria e dotata di senso, riceve una giustificazione (*Rechtfertigung*) in sé non direttamente comprensibile: la critica del presente, la critica del razionalismo moderno,¹ intesa come critica della sofistica moderna, è il necessario inizio, il costante accompagnamento e l'infalibile segno distintivo della ricerca della verità che è possibile nella nostra epoca.

L'attuale situazione dell'ebraismo – fatta astrazione dalla struttura fondamentale dell'ebraismo, alla quale in questa situazione, né attraverso essa, non è stato recato alcun danno – è, come tale, determinata dall'Illuminismo. Infatti, se non ci facciamo ingannare dalle apparenze e dai pretesti, tutte le peculiari caratteristiche dell'epoca contemporanea trovano la loro origine nell'Illuminismo, cioè nel movimento del XVII e XVIII secolo che è stato inaugurato dalle *Meditazioni* di Descartes e dal *Leviatano* di Hobbes. È difficile contestare questa constatazione: in ogni caso, controversa può essere solo la sua portata e il suo significato. Infatti i presupposti (*Voraussetzung*), riguardo ai quali l'epoca attuale si presenta come erede diretta dell'Illuminismo, sono diventati così autoevidenti che ormai vengono notati e considerati solo, o preferibilmente, i punti di conflitto tra l'epoca attuale e l'Illuminismo: l'Illuminismo appare così, da tempo, «superato» (*überwunden*), tanto che le sue giustificate aspirazioni – nel frattempo divenute «triviali» – sembrano presentare il conto, visto che la loro «superficialità» è stata esposta a un meritato disprezzo. Rispetto alla nostra epoca, sembrano ormai lontanissimi i dibattiti sullo

¹ L'«irrazionalismo» è solo una variante del razionalismo moderno, che è già di per sé abbastanza «irrazionalistico».

statuto della Scrittura (ispirata o puramente umana?), sui miracoli biblici (reali o impossibili?), sulla Legge (eterna e dunque immutabile, o sottomessa al divenire storico?), sul mondo (creato o eterno?). Nella nostra epoca, tutte le discussioni si compiono ormai su un piano sul quale le più grandi questioni trattate nel dibattito tra Illuminismo e ortodossia non devono più essere poste o, in definitiva, devono essere almeno rifiutate come «poste in modo inesatto». Se la cosa finisse qui, l'influsso dell'Illuminismo sull'ebraismo sarebbe, di fatto, poco degno di cura e di riflessione, come viene ammesso – se non da tutti i contemporanei – almeno da tutti i «movimenti» contemporanei. Ma davvero i presupposti dell'Illuminismo sono effettivamente triviali? E l'Illuminismo è davvero un avversario veramente disprezzabile?

Se, al contrario, la fede (*Glaube*) nella creazione del mondo, nella realtà (*Wirklichkeit*) dei miracoli biblici, nel carattere assolutamente vincolante e fondamentalmente immutabile che la Legge (*Gesetz*) trae dalla Rivelazione del Sinai è il fondamento della tradizione ebraica, allora è necessario ammettere che l'Illuminismo ha minato il fondamento della tradizione ebraica. L'Illuminismo radicale – basti pensare a Spinoza – ha fatto proprio questo, fin dall'inizio e in modo completamente cosciente e deliberato. E per quanto riguarda l'Illuminismo moderato, esso doveva subito pagare con un meritato disprezzo il costo della sua ricerca di conciliare ortodossia e Illuminismo radicale, fede nella Rivelazione (*Offenbarung*) e fede nell'autosufficienza (*Selbstgenugsamkeit*) della ragione, disprezzo da cui non può essere salvato nemmeno attraverso la più grande equità di giudizio storico. I pensatori successivi videro che l'attacco di Hobbes, Spinoza, Bayle, Voltaire, Reimarus non poteva essere ostacolato dagli strumenti di difesa elaborati da Moses Mendelssohn e confermarono gli argomenti dell'Illuminismo radicale contro l'ortodossia: essi accettarono dunque tutti i risultati, reali o presunti, e tutti i presupposti, espliciti o impliciti, della critica dei miracoli e della critica biblica – anche se, a causa dell'opposizione che in seguito

essi elaborarono contro l'Illuminismo (radicale), essi ristabilirono il fondamento della tradizione, almeno secondo la loro opinione (*Meinung*). In altre parole: i pensatori successivi, che riconobbero l'insostenibilità di ogni compromesso tra ortodossia e Illuminismo, portarono a termine il passaggio dal piano sul quale ortodossia e Illuminismo avevano combattuto – e sul quale l'Illuminismo moderato si era sforzato di trovare un compromesso – ad un altro piano, a un piano «più alto» che, come tale, doveva rendere possibile una sintesi tra ortodossia e Illuminismo. Su questo nuovo piano, appena ottenuto, i pensatori successivi ristabilirono il fondamento della tradizione – ma, come sempre avviene in tutte le sintesi, in forma modificata, cioè «interiorizzata». Ora, non è difficile riconoscere che l'«interiorizzazione» (*Verinnerlichung*) di concetti come creazione (*Schöpfung*), miracolo e rivelazione sottrae a questi stessi concetti il loro proprio pieno significato. L'«interiorizzazione» di questi concetti si distingue dalla negazione del loro significato solo attraverso l'intenzione, se non buona, almeno piena di buona volontà, da parte di coloro che effettuarono tale operazione. Se Dio non ha creato il mondo in un senso «esteriore», se Dio non lo ha creato effettivamente, e dunque se non è possibile affermare la creazione anche da un punto di vista teoretico – come qualcosa di puramente e semplicemente vero, come il «fatto» della creazione – allora è più corretto negare la creazione, o almeno evitare il discorso sulla creazione. Tutte le «interiorizzazioni» delle tesi fondamentali della tradizione trovano il loro fondamento nel fatto che, dal punto di vista del presupposto «riflessivo», del piano «più alto» della sintesi post-illuministica, il rapporto di Dio con la Natura non può più essere compreso e, conseguentemente, non interessa nemmeno più.

Il fatto – evidente per una considerazione libera da pregiudizi (*Vorurteil*) – che le «interiorizzazioni» oggi così utilizzate siano in verità negazioni, è mascherato solo dalla circostanza relativa alla nostra condizione, cioè al fatto che noi ci troviamo completamente sotto il fascino del modo di pensare creato dall'Illuminismo e consolidato dai suoi suc-

cessori e dai suoi avversari – almeno fino a quando noi non opponiamo espressamente resistenza nei confronti dei nostri pregiudizi, soprattutto attraverso la riflessione storica. Questo pregiudizio si mostra in forma particolarmente chiara nel modo in cui viene giustificata l'«interiorizzazione» delle tesi fondamentali della tradizione ebraica. Infatti, non esiste alcuna siffatta «interiorizzazione» che non possa essere considerata al di là di ogni sospetto, per esempio attraverso il ricorso alla scoperta o alla formulazione dell'una o dell'altra dichiarazione o dell'una o dell'altra autorità tradizionale. Ma questo modo di mettersi al riparo, che in verità giunge a cose fatte – per non dire niente dell'assoluta assenza di metodo attraverso cui affermazioni completamente svincolate dai loro contesti vengono spesso citate come testimonianze decisive –, non si fonda su nient'altro che su uno dei seguenti errori, o su entrambi. Da una parte, contro l'interpretazione ortodossa, cioè «esteriore», viene fatto appello a testimonianze che appartengono ad un grado non sviluppato di formulazione della fede. In questo modo è possibile difendersi, per esempio, contro le dottrine dell'ispirazione divina della Scrittura, della creazione come creazione *ex nihilo* e dell'immortalità dell'anima. Ma, malgrado il valore di questi insegnamenti venga considerato semplicemente sul piano storico, è indubbio che essi si trovano in una relazione di ragionevole necessità e coerenza con gli insegnamenti la cui origine biblica è incontestata, tanto che non si può fondatamente dubitare di essi, se si ha intenzione di rimanere in accordo con la «religione dei profeti». Nella misura in cui, contro la compiuta espressione della tradizione ebraica, viene fatto appello proprio a quegli elementi della tradizione che si trovano in primo piano nella Bibbia, e particolarmente nei profeti più tardivi, diventa evidente che viene seguito il metodo dell'Illuminismo, che è stato riconosciuto normativamente soprattutto dal «liberalismo religioso». Questo fatto è comunemente noto, e poiché il liberalismo è caduto ultimamente in discredito – in parte per buoni, in parte per cattivi motivi – oggi viene sempre meno usato il metodo biblicistico, cioè

storico-critico, per «superare» l'ortodossia. Da un'altra parte, contro l'ortodossia, viene fatto appello alle dichiarazioni «estreme» che sono state 'azzardate' all'interno della tradizione ebraica. In questo modo è possibile difendersi, per esempio, contro la dottrina dell'assoluta immutabilità della Legge e contro la dottrina dei miracoli. Ma, come può essere ben testimoniato e frequentemente ripetuto da una dichiarazione estrema, una cosa è una dichiarazione molto «audace», molto «libera» che, pensata come impresa rischiosa, ha tuttavia come solido fondamento la fede nella creazione, nel miracolo e nella rivelazione – fede che sola rende possibile e comprensibile questa dichiarazione, il cui senso autentico diviene incomprensibile, o addirittura completamente frainteso, se viene separato dal suo fondamento. Un'altra cosa è invece l'utilizzazione di una dichiarazione così fondata, in modo tale da giungere ad essere considerata essa stessa un fondamento. Tutte le volte che una dichiarazione «estrema» – l'immagine della punta di una piramide – viene messa a fondamento della tradizione ebraica, viene nuovamente dimostrato il totale imprigionamento nella forma di pensiero tipica dell'Illuminismo. Infatti, proprio questo è caratteristico dell'Illuminismo, cioè che mentre progetta o semplicemente afferma di criticare la tradizione da un punto di vista ad essa «immanente», perfezionandola sotto una nuova forma, al contrario esso crea, attraverso il richiamo alle dichiarazioni «estreme» della tradizione, il fondamento di una posizione in realtà completamente inconciliabile con la tradizione.²

² Si confronti, per esempio, la giustificazione spinoziana del proprio antinomismo attraverso il ricorso all'idea secondo cui l'uomo è nella mano di Dio come l'argilla nella mano del vasaio: cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag, 1930, pp. 191 ss. [ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2001²; d'ora in avanti citato come *GS I*]. – L'affermazione posta nel testo è pensata in linea di principio, molto più di quanto essa potrebbe sembrare già a prima vista. Essa è infatti da estendere a tutta la tradizione filosofica e afferma che per l'Illuminismo, proprio nella misu-

Se dunque l'«interiorizzazione» delle tesi fondamentali della tradizione acquista il suo senso a partire da queste

ra in cui esso è più che una semplice riproposizione di antiche posizioni, è fondamentale fare dei punti «estremi» della tradizione (o della polemica contro i punti «estremi» della tradizione) il fondamento di una posizione completamente inconciliabile con la tradizione. L'intento dell'Illuminismo era la riabilitazione del naturale attraverso la negazione (o la limitazione) del soprannaturale; ma la sua effettiva prestazione era la scoperta di un nuovo fondamento «naturale» che è tutto meno che naturale e che è piuttosto il residuo del «soprannaturale». All'inizio dell'età moderna, le possibilità e le pretese «estreme», che erano state elaborate a partire da ciò che è naturale e da ciò che è tipico dagli autori della tradizione religiosa e da quelli della tradizione filosofica, sono diventate in sé comprensibili, e in questo senso «naturali»: esse non vengono perciò più considerate come estreme e in questo senso non hanno bisogno di una radicale soppressione, bensì esse servono soprattutto come fondamento «naturale» per la negazione o la reinterpretazione non solo del soprannaturale, bensì anche e proprio del naturale, del tipico. Al contrario della filosofia antica e medievale, che comprende l'«estremo» a partire dal «tipico», la filosofia moderna, nella sua origine e là dove non restituisce le antiche dottrine, comprende il «tipico» a partire dall'«estremo». Così, proprio mentre viene dimenticata la questione «triviale» sull'essenza e sull'insegnabilità della virtù, la virtù estrema («teologica») dell'amore diviene la virtù naturale («filosofica»). Allo stesso modo la critica dell'ideale naturale del coraggio – che il fondatore della tradizione filosofica aveva portato a termine in relazione alla sua scoperta dell'ideale estremo (e perciò impossibile da realizzare durante la vita terrena) della sapienza (cfr. soprattutto Platone, *Protagora*, 349d; *Leggi*, 630c), in modo tale da poter continuare a riconoscere il carattere di virtù del coraggio come tale – risulta ormai «radicalizzata» al punto da negare formalmente che il coraggio come tale possieda carattere di virtù. Allo stesso modo il caso estremo del diritto applicabile alle situazioni di emergenza diventa il fondamento del diritto naturale, così come la polemica contro la possibilità estrema del miracolo diventa il fondamento della svolta «idealistica» della filosofia. Il fondamento naturale tratteggiato dall'Illuminismo, ma proprio da questo giustamente obliato, diventa accessibile solo nel momento in cui la battaglia dell'Illuminismo contro i «pregiudizi» – battaglia che è stata condotta soprattutto dall'empirismo e dallo storicismo moderno – viene portata a termine in modo conseguente: proprio come accadrà in Nietzsche, la critica illuministica della tradizione si radicalizza per diventare la critica dei principi della tradizione (tanto di quelli greci che di quelli biblici) e con ciò viene resa di nuovo possibile un'originaria comprensione di questi stessi principi. Per questo, e solo per questo, la «storizzazione» della filosofia è giustificata e necessaria: solo la storia della filosofia rende possibile l'ascesa dalla seconda, «non naturale» caverna – in cui siamo caduti non a causa della tradizione, ma a causa della tradizione della polemica contro la tradizione – alla prima, «naturale», caverna che è

DIMOSTRAZIONE

IX

considerazioni; se dunque non si dimostra insostenibile solo il compromesso tra ortodossia e Illuminismo, ma anche ogni sintesi di queste opposte posizioni; se dunque l'alternativa tra ortodossia e Illuminismo non può più oggi o, piuttosto, non può ancora oggi essere elusa – allora è necessario ancora una volta ritornare al piano del dibattito classico tra ortodossia e Illuminismo, inteso come un piano su cui è stata combattuta, e sul quale si poteva combattere, la lotta per l'unica ed eterna verità, perché il naturale desiderio di verità non è ancora stato battuto dal nuovo dogma secondo cui «religione» e «scienza» presentano, separatamente, una propria presunta «verità». Per recuperare questo piano non è necessario allontanarsi troppo dal cerchio incantato del presente: l'Illuminismo radicale vive ancora oggi e, in un certo senso, è oggi ancor più «radicale» che nei secoli XVII e XVIII – soprattutto per quanto riguarda le sue conseguenze ultime ed estreme –, così come oggi vive ancora l'ortodossia. È dunque necessario «ripetere» il conflitto (*Streit*) tra Illuminismo e ortodossia, possibile senza ulteriori preparativi; o, piuttosto, è necessario riconoscere, se non si vogliono chiudere premeditatamente gli occhi, che deve essere nuovamente compreso il conflitto, cominciato molto tempo fa e ancora oggi duraturo, tra Illuminismo e ortodossia.

Ma non è stata già implicitamente soddisfatta una tale pretesa di ripetizione o di rinnovata comprensione di questo conflitto? Perché ciò che finalmente è diventato pacifico, deve turbare di nuovo? Non è uno sfondamento di porte già aperte la critica delle «interiorizzazioni» su cui è fondata nuovamente tale pretesa? Non era proprio l'esame della problematicità delle «interiorizzazioni», su cui ha trovato un accordo il secolo XIX, l'impulso specifico, sebbene spesso nascosto, del movimento la cui meta è il ritorno alla tradizione e la cui manifestazione esemplare e indimenticabile è, se non la dottrina, lo sviluppo della dottrina di Her-

descritta dall'allegoria di Platone, attraverso cui si rende chiaro che il senso originario della filosofia è quello di raggiungere la luce.

mann Cohen? Nel corso dell'ultima generazione non si è trasformata la situazione dell'ebraismo, sin dai suoi fondamenti, proprio grazie a questo movimento? – È evidente che la situazione dell'ebraismo si è trasformata in seguito a questo movimento di ritorno; tuttavia deve essere contestato il fatto che essa si sia trasformata a partire dai suoi fondamenti. Essa infatti non si è trasformata a partire dai suoi fondamenti³ perché nell'intero corso del movimento di ritorno non è risultata alcuna riflessione sul conflitto tra Illuminismo e ortodossia, né alcuna revisione sostanziale dei risultati di questo conflitto. In questo senso, niente sarebbe stato più necessario, per il senso proprio di questo movimento, di una tale riflessione o revisione. Il ritorno alla tradizione non è stato compiuto incondizionatamente, cioè senza riserve, dai più significativi rappresentanti di questa svolta. Cohen ha manifestato fino da ultimo esplicite riserve rispetto alla tradizione in nome della libertà (*Freiheit*) e dell'autosufficienza (*Selbständigkeit*) dell'uomo. E Franz Rosenzweig, che almeno in un certo senso ha percorso la strada tracciata da Cohen andando più lontano dello stesso Cohen, non ha lasciato alcun dubbio sul fatto che non poteva accettare né la tradizionale fede nell'immortalità, né l'interpretazione della Legge sostenuta dall'ortodossia ebraica nella Germania contemporanea. Queste, o affini, riserve⁴ – che, come emerge da un attento esame, sono chiaramente di origine illuministica, visto anche che Cohen e Rosenzweig non hanno alcuno scrupolo a riconoscerlo – avevano dunque bisogno di una giustificazione in linea di principio sistematica e coerente con i nuovi fondamenti, proprio perché questo ritorno alla tradizione pretende di essere organicamente in relazione con un «nuovo pensiero»

³ Da tutto ciò possiamo intuire che il senso originario, non «interiorizzato», delle tesi fondamentali della tradizione non è stato portato a valorizzazione nemmeno da Cohen e Rosenzweig.

⁴ Per ciò che riguarda le riserve di Martin Buber, cfr. la discussione di Franz Rosenzweig ristampata in F. Rosenzweig, *Zweistromland*, Berlin, Philo-Verlag, 1926, pp. 48 ss.

(*Neue Denken*). E non si osa affermare che quei fondamenti sono stati creati in modo da pervenire a una tale giustificazione – che è allo stesso tempo oggetto di una parziale giustificazione dell'Illuminismo – in modo soddisfacente per le esigenze della ragione (*Vernunft*). Il ritorno alla tradizione è infatti stato compiuto discutendo unicamente la sintesi post-illuministica, con particolare riguardo a Hegel.⁵ Si riteneva così di poter evitare il confronto tematicamente diretto con l'Illuminismo, poiché si accettava – in modo conseguente al senso dell'hegelismo «superato» – che, una volta «superato» l'hegelismo, si sarebbe allo stesso tempo «superato» anche l'Illuminismo «risolto» (*aufgehoben*) nell'hegelismo. Ma in verità proprio la critica dell'hegelismo aveva ricondotto, in fondo, a una riabilitazione dell'Illuminismo. Infatti in che cosa la critica delle «interiorizzazioni» operata nel XIX secolo, soprattutto dai successori di Lessing, critica sulla quale si fondava il ritorno alla tradizione, era diversa dalla riabilitazione dell'Illuminismo? Se le tesi della tradizione hanno anche e proprio un senso «esteriore», allora l'attacco dell'Illuminismo, che giustamente era diretto solo contro le tesi della tradizione comprese nel loro senso «esteriore» – e contro il cui senso «interiore» Hobbes, Spinoza e Voltaire non hanno scritto, e non avrebbero scritto, una sola riga –, non era fondato che in un fraintendimento in linea di principio della tradizione. Si sarebbe dovuto riconoscere e sottolineare questo fatto e inoltre, poiché veniva accettata, in un modo per niente chiaro a livello di principi, una parte della critica illuministica alla tradizione, si sarebbe dovuto riconoscere e sottolineare il fatto che il conflitto tra ortodossia e Illuminismo non è stato solo infondato, ma anche che non è stato in alcun modo regolato. Ma che non sia stato riconosciuto e sottolineato né l'uno né l'altro fatto può essere testimoniato

⁵ Alla discussione critica di Hegel sono dedicati gli scritti giovanili tanto di Franz Rosenzweig [cfr. *Hegel e lo Stato*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1976], quanto di Ernst Simon [cfr. *Ranke und Hegel*, München, Oldenbourg, 1928].

da tutti coloro che hanno osservato con attenzione il movimento in esame.⁶ In questo senso, proprio se è giustificato il movente (*Motiv*) di questo movimento, diventa evidente la necessità di dover ripetere e ricomprendere il classico conflitto tra Illuminismo e ortodossia.

Infatti questo conflitto non è stato in nessun caso privato della sua originarietà dalla «vittoria» dell'Illuminismo sull'ortodossia. In questo senso sarebbe sbagliato pensare che la storia del mondo, e soprattutto la storia degli ultimi due secoli, sia il tribunale del giudizio universale, mentre in realtà – come ben sapevano gli illuministi – le vittorie sono «prove molto ambigue in favore della giusta causa, o meglio non lo sono in alcun modo», e quindi «colui che ha avuto l'ultima parola e colui che avrebbe dovuto averla solo raramente sono la stessa persona».⁷ Sarebbe dunque necessario distinguere il partito che ha ottenuto la vittoria – l'Illuminismo – dal partito che avrebbe dovuto ottenere la vittoria – probabilmente, secondo la formulazione di Lessing, l'ortodossia. In altre parole, su questa via è possibile praticare una critica della vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, tanto che è necessario, per come stanno le cose, riprendere i libri impolverati che sono da ritenere i documenti classici del conflitto tra ortodossia e Illuminismo. Sarebbe così necessario ascoltare attentamente gli argomenti di entrambe le parti. Solo facendo questo o, più precisamente, solo avendo davanti agli occhi il conflitto tra Illuminismo e ortodossia nella sua compiutezza, è possibile sperare di pervenire ad una visione non corrotta dai pregiudizi sui presupposti nascosti di entrambi i partiti e, con ciò,

⁶ Questa osservazione si riferisce anche alla critica dell'Illuminismo che di gran lunga è la più significativa tra quelle che sono venute alla luce nel corso del movimento di ritorno, cioè alla critica di Cohen al *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Su questo cfr. L. Strauss, *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 295-314 [ora in *GS I*].

⁷ Cfr. Lessing, *Gedanken über die Herrnhuter*, inizio.

a elaborare un giudizio fondato sui diritti e sui torti nel conflitto in esame.⁸

Una verifica critica degli argomenti e dei controargomenti che sono stati avanzati in questo conflitto conduce a un risultato: il discorso teorico non può partire dalla confutazione delle tesi fondamentali della tradizione comprese «esteriormente». Infatti tutte queste tesi si fondano sul presupposto inconfutabile secondo cui Dio è onnipotente e la sua volontà è imperscrutabile. Se Dio è onnipotente, allora sono possibili in generale miracoli e rivelazione, e quindi in modo particolare sono possibili i miracoli e la Rivelazione della Bibbia. Certamente ciò che interessa all'ortodossia, ma anche all'Illuminismo, non è tanto la possibilità o l'impossibilità dei miracoli e della Rivelazione della Bibbia, quanto la loro realtà o irrealtà. Di fatto però quasi tutti i tentativi dell'Illuminismo di dimostrare l'irrealtà dei miracoli e della Rivelazione della Bibbia si fondano sul presupposto esplicito e tacito secondo cui è un fatto acquisito, e quindi dimostrabile, l'impossibilità dei miracoli e della rivelazione in generale. Ciò nonostante, nel momento in cui hanno iniziato la loro critica, i più radicali illuministi hanno riconosciuto – e se non riconosciuto in una chiara forma, almeno ne hanno avvertito un profondo sentimento – che, in seguito all'inconfutabilità dei presupposti ultimi dell'ortodossia, tutte le tesi particolari fondate su questi presupposti sono incrollabili. Che le cose stiano così, niente lo dimostra più chiaramente dell'arma di cui essi si servirono preferibilmente e che usarono in modo così abile, così magistrale, tanto che essa – si potrebbe dire: solo essa – ha deciso la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia: quest'arma è lo scherno. Per mezzo dello scherno gli illuministi cercarono – come ha detto Lessing, che doveva saperlo molto bene – di «deridere palesemente» l'ortodossia, a partire da una posizione che non poteva essere attaccata

⁸ Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, cit., pp. 3 ss., 61, 85, 124 ss., 194 ss., 200 ss.

né da alcuna prova scritturale, né da alcuna prova razionale. Dunque lo scherno dell'Illuminismo nei confronti degli insegnamenti della tradizione non è tanto la conseguenza dell'avvenuta confutazione di questi insegnamenti, e in questo senso non esprime lo stupore di uomini privi di pregiudizi di fronte alla potenza di pregiudizi palesemente assurdi; al contrario, lo scherno è esso stesso la confutazione. Con lo scherno viene portata a termine, per la prima volta, la liberazione (*Befreiung*) dai «pregiudizi», da cui del resto già si pretendeva di essersi liberati: in ogni caso, lo scherno è già la legittimazione (*Legitimation*), giunta successivamente ma certamente decisiva, della libertà che avrebbe dovuto essere conquistata in un modo o nell'altro.⁹ L'importanza che ha lo scherno per la critica illuministica della religione è una prova indiretta dell'inconfutabilità dell'ortodossia. L'ortodossia poteva perciò sopravvivere, immutata nella sua essenza, agli attacchi dell'Illuminismo e a tutti gli attacchi e a tutte le ritirate successive.¹⁰

Ma, sebbene sia fallito l'attacco dell'Illuminismo all'ortodossia, la battaglia tra le due forze reciprocamente nemiche ha egualmente avuto un risultato positivo e carico di conseguenze per l'Illuminismo, che è infatti riuscito, almeno provvisoriamente, a difendersi dall'attacco dell'ortodossia. Utilizzando un esempio che è più di un esempio, l'Illuminismo non poteva dimostrare l'impossibilità (*Unmö-*

⁹ Dopo che la libertà appena conquistata e legittimata attraverso mezzi molto problematici era divenuta un'acquisizione in sé comprensibile, era possibile permettersi di voler comprendere la tradizione meglio di quanto essa stessa si fosse compresa e di mantenerla a distanza in un ambiguo «timore reverenziale». L'indignazione piena di disprezzo verso lo scherno dell'Illuminismo che accompagna questo «timore reverenziale» è separata dall'indignazione zelante dell'ortodossia dalla stessa distanza di quella che, da un punto di vista generale, separa l'ortodossia dalla sintesi sopra individuata: lo scherno rende più giustizia all'ortodossia di quanto non faccia il più tardo «timore reverenziale».

¹⁰ Non ha bisogno di ulteriori chiarimenti il fatto che si debba distinguere in modo radicale, da un lato, l'ortodossia come tale e, dall'altro, le dichiarazioni di alcuni apologeti e di tutti i «filosofi sistematici» dell'ortodossia.

glichkeit) o l'irrealtà (*Unwirklichkeit*) dei miracoli, mentre poteva mostrare l'inconoscibilità (*Unerkennbarkeit*) del miracolo come tale, difendendosi così dalle pretese dell'ortodossia. Ciò che è valido per la critica positiva dell'Illuminismo non vale dunque per la sua critica difensiva. Attraverso il conflitto tra Illuminismo e ortodossia, divenne dunque più chiaro e più evidente che i presupposti dell'ortodossia (la realtà della creazione, dei miracoli e della Rivelazione) non possono essere oggetti di conoscenza (filosofica o storica), ma solo oggetti di fede e, in quanto tali, non possiedono, propriamente parlando, il carattere vincolante delle cose conosciute. Ma non solo questo: mentre la scienza pre-illuministica si trovava in una certa armonia con gli insegnamenti della fede, la nuova scienza che nella battaglia contro l'ortodossia vedeva, se non proprio la sua ragion d'essere, il terreno su cui condurre le sue dimostrazioni, si trovava, rispetto alla fede, in una situazione di conflitto, spesso nascosto ma in fondo sempre potente e perciò sempre nuovamente prorompente. Di conseguenza, lo sviluppo della nuova scienza condusse al fatto che i fondamentali insegnamenti della tradizione, che in base ai presupposti della scienza antica erano ritenuti essere anche oggetti di conoscenza, vennero ritenuti solamente, e sempre più, come semplici oggetti di fede. La distruzione della teologia naturale e del diritto naturale, che era stata preparata – almeno per così dire – nell'epoca dell'Illuminismo, è l'esempio più importante e l'autentico segno distintivo di questo sviluppo, il cui risultato finale consiste nel fatto che la scienza atea e la fede non avevano più – come nel Medioevo – il sapere naturale come base comune sulla quale è possibile un sensato conflitto tra fede e miscredenza. Al contrario, era andata smarrita perfino la sola possibilità della comprensione del conflitto tra scienza e fede: nel mondo che era stato creato dall'Illuminismo e dai suoi eredi, nel mondo della «cultura moderna», l'ortodossia non aveva assolutamente alcuna parte. Se rimaneva fedele a se stessa, l'ortodossia non aveva alcun accesso a questo mondo: come un residuo incomprensibile di un'epoca passata e di-

menticata, più oggetto di disprezzo che di ammirazione, essa sopravviveva nel XIX secolo.

L'Illuminismo non si era dunque lasciato fuorviare, nella costruzione del suo mondo, dal fallimento del suo attacco all'ortodossia. Piuttosto si dovrebbe dire che esso era stato costretto alla costruzione del suo mondo proprio da questo fallimento. Infatti l'Illuminismo non voleva accontentarsi di respingere le affermazioni dell'ortodossia intese come oggetto di credenza, e non di sapere: sotto l'impressione della pretesa di queste affermazioni, esso voleva confutarle. Ma le affermazioni secondo cui il mondo è la creazione di un Dio onnipotente, secondo cui dunque i miracoli in esso sono possibili, secondo cui l'uomo ha bisogno della rivelazione per la conduzione della sua vita, non sono confutabili né attraverso l'esperienza, né attraverso il principio di contraddizione. Infatti, né l'esperienza parla contro il fatto che il mondo e l'uomo possano essere guidati da un Dio imperscrutabile, né il concetto di un Dio imperscrutabile contiene una contraddizione interna. Se si voleva confutare l'ortodossia, allora non rimaneva altra strada che quella di cercare di dimostrare come il mondo e la vita fossero completamente comprensibili senza la congettura di un Dio imperscrutabile. Ciò significa: la confutazione dell'ortodossia dipende dalla riuscita del sistema. L'uomo dovrebbe dimostrarsi teoreticamente e praticamente come il signore del mondo e il signore della propria vita: il mondo da lui creato (*geschaffen*) avrebbe dovuto soppiantare il mondo a lui solo «dato» (*gegeben*), e a quel punto l'ortodossia sarebbe stata più che confutata – essa sarebbe stata infatti «sepolta». Animato dalla speranza di poter «superare» l'ortodossia attraverso il compimento del sistema e, di conseguenza, notando appena il fallimento del suo specifico attacco all'ortodossia, l'Illuminismo lasciò dunque alle spalle la forza inespugnabile dell'ortodossia, aspirando alla vittoria secondo una strategia napoleonica, affermando che il nemico non poteva e non avrebbe potuto osare alcuna sortita. Rinunciando a un'impossibile confutazione diretta dell'ortodossia, l'Illuminismo mirava alla sua opera

peculiare, alla civilizzazione (*Zivilisation*) del mondo e dell'uomo. E se quest'opera fosse riuscita a pieno, allora non ci sarebbe stato bisogno di alcuna prova supplementare per il diritto alla vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, nello stesso modo in cui si credeva di non aver per questo bisogno di alcuna altra dimostrazione, almeno fino a quando tutto fosse sembrato riuscire. Ma i dubbi sui risultati della civilizzazione sono subito divenuti dubbi sulla possibilità della civilizzazione. Alla fine sfiorisce la fede che l'uomo, respingendo sempre più lontani i «limiti naturali», possa progredire verso una sempre più ampia «libertà», che possa «sottomettere» (*unterwerfen*) la natura e «prescriverle le sue leggi», che possa «produrla» con la forza del suo pensiero puro. Cosa resta a questo punto del successo dell'Illuminismo? Dove cercare, infine, il fondamento e la giustificazione di questo successo?

La critica dell'Illuminismo all'ortodossia è in realtà, malgrado l'apparenza contraria, una critica puramente difensiva: essa si fonda su una rinuncia radicale a una confutazione dell'ortodossia. L'Illuminismo non ha dimostrato l'impossibilità del miracolo, bensì solo l'impossibilità di conoscere il miracolo o, più precisamente, l'impossibilità di conoscere il miracolo a partire dai presupposti della nuova scienza naturale, che sembra dunque essere il vero fondamento in favore dell'Illuminismo. Di fatto, nessuno potrà contestare che, per il successo dell'Illuminismo, fu decisiva – almeno in un primo momento – la credenza secondo cui la scienza di Galilei, Descartes e Newton avesse confutato la scienza di Aristotele e «l'immagine naturale del mondo», da essa resa esplicita, e che è anche «l'immagine del mondo» (*Weltbild*) della Bibbia. Questo successo fu solo differito, ma non messo in dubbio, dai tentativi intesi a mettere d'accordo la Bibbia e «la moderna immagine del mondo», che spuntarono come 'gramigna' soprattutto nei secoli XVII e XVIII e che ancora oggi vengono spesso proposti. Infatti questi tentativi funzionano sempre, in ultima istanza, come veicoli dell'Illuminismo, non ostacoli contro di esso: l'Illuminismo moderato è una 'primizia' dell'Illuminismo

radicale. Una volta resa accettabile dall'Illuminismo moderato, la nuova scienza naturale comincia la sua marcia trionfale, presentandosi come alleata e come compagna di viaggio dell'Illuminismo radicale. Ma proprio la nuova scienza della natura non poteva mantenere a lungo la sua pretesa di aver portato alla luce la verità sul mondo «in sé» (*Welt an sich*): la sua interpretazione «idealistica» era già presente fin dall'inizio.¹¹ L'«idealismo» moderno – che trova il suo compimento, da un lato, nella scoperta dell'«estetico», inteso come solido strumento per comprendere la creatività dell'uomo, dall'altro nella scoperta della radicale «storicità» (*Geschichtlichkeit*) dell'uomo e del suo mondo, intesa come definitivo superamento dell'idea di una natura eterna e di una verità eterna – giunge così a comprendere la scienza naturale moderna come una forma storicamente condizionata di «interpretazione del mondo» (*Weltdeutung*) accanto ad altre. Tutto ciò consente la riabilitazione dell'«immagine naturale del mondo» su cui si fonda la Bibbia. Nel momento in cui l'«idealismo» moderno si impone completamente, la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia perde la sua giustificazione originariamente decisiva: la dimostrazione dell'impossibilità di conoscere il miracolo perde, come tale, la sua forza. Infatti, è solo sotto il presupposto della scienza naturale moderna che risulta impossibile conoscere il miracolo come tale. Finché questa scienza era considerata come l'unica strada in grado di condurre all'unica verità, era possibile rassicurarsi con l'immagine accreditata dalla ricerca storica, secondo cui la tesi del miracolo è relativa allo stato prescientifico dell'umanità e non ha perciò alcuna dignità. Ma alla fine è possibile notare che i fatti che accreditano questo modo di vedere permettono l'interpretazione opposta: in ultima istanza, non è proprio l'intento di mettersi radicalmente al riparo dal miracolo ciò che costituisce il fondamento del concetto di scienza che

¹¹ Risulta qui fondato il fatto che l'Illuminismo poteva solo e, nella misura in cui esso si autocomprendeva, voleva solo dimostrare non l'impossibilità del miracolo, ma l'impossibilità di conoscere il miracolo.

guida la scienza naturale moderna? Nella sua «unicità», l'«interpretazione del mondo» della scienza naturale moderna – secondo cui i miracoli non sono di fatto conoscibili – non è stata pensata proprio per evitare che diventi possibile conoscere i miracoli, in modo che l'uomo sia al riparo dall'intervento del Dio onnipotente?

La scienza naturale moderna non poteva dunque essere il fondamento o lo strumento per la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, visto che l'antico concetto di verità, che essa tendeva a minare, dominava ancora gli animi e soprattutto determinava l'interpretazione della scienza naturale moderna. Per questa ragione il tentativo di fondare l'ideale moderno, cioè l'ideale della civilizzazione, per mezzo della scienza naturale moderna era possibile solo provvisoriamente: si credeva che il nuovo concetto di natura sarebbe stato un fondamento sufficiente per il nuovo ideale, visto anche che l'antico concetto di natura era stato un fondamento sufficiente per l'antico ideale. Ma questa era un'illusione: sarebbe stato infatti necessario osservare che la natura «libera da scopi e da valori» («*zweck- und wertfrei*») della scienza naturale moderna non può dire niente all'uomo per ciò che riguarda «gli scopi e i valori», che l'«essere» (*Sein*) interpretato nel senso della scienza naturale moderna non contiene in sé alcun rimando al «dover essere» (*Sollen*), e quindi che il tradizionale modo di vedere – secondo cui la vita buona è una vita secondo natura – diventa assurdo con il presupposto moderno.¹² Se dunque la scienza naturale moderna non può giustificare l'ideale moderno e se, da un altro lato, non può essere disconosciuta la relazione tra l'ideale moderno e la scienza naturale moderna, allora diventa obbligatoria la domanda se, al contrario, non sia l'ideale moderno ad essere il fondamento della scienza naturale moderna e se dunque ciò

che giustifica l'Illuminismo non sia tanto un nuovo sapere, quanto una nuova fede.

Se poniamo la questione in quest'ultima forma, essa perde la cattiva reputazione che comprensibilmente riguarda il problema dell'origine (*Ursprung*) morale della scienza naturale moderna. Infatti anche i più ferventi sostenitori di questa scienza riconoscono che lo svolgimento a seguire di un nuovo ideale, di una nuova rappresentazione della giusta vita dell'uomo, è stato decisivo – anche se in un secondo momento, cioè dopo il successo della scienza naturale moderna – per la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia. Certamente, da questo punto di vista, una tale importanza spetta all'ideale di libertà come autonomia dell'uomo e della sua cultura (*Kultur*). Ma è possibile sostenere questo modo di vedere solo se si confonde la «libertà» (*Freiheit*) intesa come autonomia con la «libertà» della coscienza o con la «libertà» della filosofia o con la «libertà» politica o con l'ideale dell'autosufficienza della tradizione filosofica. La libertà come autonomia dell'uomo e della sua cultura non è né l'originaria, né la definitiva giustificazione dell'Illuminismo. Questo ideale fu infatti presente solo durante un breve e pacifico intervallo di tempo, cioè nel periodo in cui la battaglia contro l'ortodossia sembrava essere terminata, mentre non era ancora esplosa la rivolta delle forze scatenate dall'Illuminismo contro il loro liberatore, in un'epoca in cui era possibile vivere in una casa confortevole senza notare il fondamento su cui la casa era stata edificata – in quest'epoca, dopo il definitivo ingresso nello stato di civilizzazione, era possibile dimenticare lo stato di natura (*Naturstand*), il solo a poter legittimare la civilizzazione e, di conseguenza, a sostituire l'ideale elementare della civilizzazione, intesa come autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell'uomo contro la natura che lo domina, con il «più alto» ideale della cultura intesa come la sovrana creazione dello spirito (*Geist*). La tradizione ebraica risponde al problema dell'originario ideale dell'Illuminismo in modo più adeguato rispetto alla filosofia della cultura (*Kulturphilosophie*). La tradizione ebraica

¹² Su questo punto cfr. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, aforisma 9.

ha caratterizzato l'abbandono della Legge, la ribellione contro la Legge, in molti casi, se non in tutti i casi, come epicureismo. Quali siano i fatti, le impressioni o i sospetti che hanno sempre indotto i rabbini a questo modo di indicare e di attribuire l'apostasia – tutto ciò viene confermato dalla ricerca storica sull'epicureismo originario. Epicuro è veramente il classico della critica della religione: la sua intera filosofia presuppone, come nessun'altra, la paura (*Furcht*) di fronte alle potenze sovrumane e di fronte alla morte intesa come pericolo che minaccia la felicità e la tranquillità dell'uomo. Questa filosofia è appena qualcosa di diverso dal classico rimedio per placare la paura di fronte alle divinità e di fronte alla morte, visto che mostra che questa paura è «infondata». L'influsso della critica epicurea sull'Illuminismo risulta evidente nel caso in cui si seguano passo per passo le tracce dell'Illuminismo, dai suoi inizi sino ad Anatole France: la critica epicurea è il fondamento o, più precisamente, il primo piano della critica illuministica. La critica epicurea subisce però nell'epoca dell'illuminismo una trasformazione essenziale. Senza dubbio anche per l'Illuminismo sono importanti la felicità e la tranquillità dell'uomo, minacciate soprattutto, o unicamente, dalle rappresentazioni religiose; tuttavia l'Illuminismo concepisce questa felice tranquillità, questa pace, in un modo fondamentalmente diverso rispetto all'epicureismo originario. Esso concepisce la «pace» (*Frieden*) in modo tale che essa diventa necessaria per la civilizzazione, la sottomissione, il perfezionamento della natura, in particolare della natura umana. Mentre la battaglia dell'epicureismo contro la terribile illusione (*Wahn*) della religione riguardava soprattutto il carattere terribile di questa illusione, l'Illuminismo ha sottolineato soprattutto il carattere illusorio di questa illusione. Indipendentemente dal fatto che le rappresentazioni religiose siano terribili o consolanti, esse ingannano, in quanto illusioni, intorno al bene reale e intorno al godimento del bene reale, esse dunque allontanano da un reale «aldiquà» ad un immaginario «aldilà» e conducono gli uomini a lasciarsi ingannare intorno al possesso e al godimento del

reale bene «mondano» dall'avidio clero che «vive» di queste illusioni. Una volta affrancato dalle illusioni religiose, risvegliato alla sobria conoscenza della sua reale situazione, istruito da dolorose esperienze sulla sua precarietà minacciata da una natura ostile e avara, l'uomo riconosce come suo unico dovere e come sua unica salvezza non tanto «coltivare il proprio giardino», quanto, innanzitutto e soprattutto, creare un «giardino» in cui egli possa rendersi signore e padrone della natura. Come è evidente, questa «rozza» interpretazione è già da molto tempo «superata» da un'interpretazione che rende pienamente palese la tendenza che si annuncia e che si denota nella svolta dall'epicureismo all'Illuminismo. La sua ultima e più pura espressione consiste nel fatto che le rappresentazioni religiose vengono rifiutate non perché sono terribili, bensì perché sono desiderabili, perché sono consolanti: la religione non è dunque uno strumento creato dall'uomo in base a oscuri motivi per tormentarsi, per inutilmente rendersi più difficile la vita; bensì è, piuttosto, una via d'uscita imboccata dall'uomo per motivi molto evidenti, per sfuggire al carattere terribile ed annientante e alla perdita di speranza della vita a causa dell'assenza di progresso (*Fortschritt*) della civilizzazione, per facilitarne dunque la vita. Una nuova forma di virtù (*Tapferkeit*), che vieta ogni fuga dalla miseria della vita in vista di illusioni consolanti, che accetta le eloquenti descrizioni della miseria dell'uomo senza Dio come una prova in più per la ragione della sua causa, si mette infine in evidenza come l'ultimo e più puro fondamento, in grado di legittimare la rivolta contro la tradizione della Rivelazione. Questa nuova virtù, come capacità di resistere e di guardare in faccia lo stato di abbandono dell'uomo, come audacia di fronte alla terribile verità, come rigore contro la tendenza dell'uomo a ingannare se stesso in merito alla propria situazione, è onestà (*Redlichkeit*).¹³ Questa onestà,

¹³ La nuova onestà intellettuale è qualcosa di diverso dall'antico amore per la verità: con il discorso sull'«obbligazione della coscienza intellettuale» «si intende il dominio 'interiore' della scienza sull'uomo, ma non di una

«l'onestà intellettuale», è ciò che impone di rifiutare ogni strada che mira a «mediare» tra Illuminismo e ortodossia – sia che si tratti dell'Illuminismo moderato o, in particolare, della sintesi post-illuministica – non solo perché questa mediazione è insufficiente, bensì anche e soprattutto perché è disonesta. Questa onestà costringe a porsi di fronte all'alternativa tra Illuminismo e ortodossia e, poiché essa crede di trovare la più profonda disonestà negli stessi principi della tradizione, invita a rinunciare alla stessa parola «Dio». Proprio grazie alla sua coscienziosità, alla sua moralità, questo ateismo – con buona o con cattiva coscienza (*Gewissen*) – è diverso dall'ateismo senza coscienza, di fronte al quale il passato inorridiva: «l'epicureo», che nel corso delle persecuzioni dei secoli XVI e XVII divenne «l'idealista», e che invece di voler «vivere di nascosto», al sicuro, insegnava a combattere e a morire in nome dell'onore e della verità, diviene infine «l'ateo» che, in piena coscienza, rifiuta la fede in Dio. Proprio qui diviene chiaro che questo ateismo, confrontato non solo con l'epicureismo originario, ma anche con l'ateismo più «radicale» dell'epoca dell'illuminismo, è un discendente della tradizione fondata nella Bibbia: esso accetta la tesi dell'Illuminismo, la

qualsiasi scienza, bensì in particolare della scienza moderna» (cfr. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr, 1931, p. 9 nota 2). La spregiudicatezza che caratterizza questa onestà intellettuale è «la spregiudicatezza che consiste nel suo non essere impegnata con ideali trascendenti» [cfr. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994]. Questa interpretazione dell'onestà intellettuale ricorda la seguente definizione della critica: «La critica ha come essenza la negazione del soprannaturale». Al contrario, si può obiettare: «L'essenza della critica è l'attenzione» [cfr. A. Grady, *I sofisti e la critica*, trad. it., Parma, Faccadori, 1866]. È il senso di questa obiezione che permette di comprendere l'opposizione tra onestà intellettuale e amore per la verità: l'aperta confessione di ateismo e la risoluta intenzione di trarne tutte le conseguenze, in particolare di rifiutare il teismo incompleto, che era il presupposto dogmatico e disonesto della sintesi post-illuministica, con tutte le sue implicazioni (come per esempio la fede nel progresso), è senza dubbio un'attitudine più onesta di tutti i compromessi e di tutte le sintesi; ma se l'ateismo viene reso – in una forma che è indimostrabile – un presupposto positivo, dogmatico, allora l'onestà intellettuale che qui si esprime è assolutamente qualcosa di diverso dall'amore per la verità.

sua negazione, in ragione di una disposizione d'animo che è divenuta possibile solo con la Bibbia. Inoltre, visto che esso rifiuta, proprio perché non vuol dissimulare niente del suo ateismo, di presentarsi come una «sintesi» tra Illuminismo e ortodossia, allora questo ateismo è proprio l'ultima, la più radicale, la più inoppugnabile intesa di queste posizioni contrapposte. Questo ateismo, erede e giudice della fede nella Rivelazione, del secolare, millenario conflitto tra fede e miscredenza, del desiderio romantico, effimero, ma non per questo meno ricco di conseguenze, per la fede perduta del passato; questo ateismo, che si oppone all'ortodossia per mezzo di una complessa scaltrezza, plasmato dalla gratitudine e dalla rivolta, dalla nostalgia e dall'indifferenza, tanto che la sua semplice onestà intellettuale è, secondo la sua stessa pretesa, una forma di comprensione delle radici umane della fede in Dio – una forma molto più originaria rispetto a ogni altra precedente filosofia, allo stesso tempo meno semplice e complessa. L'ultima parola e la definitiva giustificazione dell'Illuminismo è l'ateismo dell'onestà intellettuale, che supera radicalmente l'ortodossia, proprio mentre esso, libero sia dall'amarezza polemica dell'Illuminismo che dall'ambiguo timore reverenziale del romanticismo, la comprende radicalmente.

Così la «verità» dell'alternativa tra ortodossia e illuminismo si rivela infine essere l'alternativa tra ortodossia e ateismo. Che le cose stiano così, è stato riconosciuto subito, fin dall'inizio, dall'ortodossia, attraverso lo sguardo del nemico. Inoltre, tutto ciò non viene più contestato nemmeno dai nemici dell'ortodossia. La situazione così creata, che è la situazione presente, sembra essere senza via d'uscita per l'ebreo, che non può più essere ortodosso e che allo stesso tempo può considerare l'unica «soluzione della questione ebraica» possibile sul piano dell'ateismo, cioè un incondizionato sionismo politico, solo come un esito, sicuramente onorevole, ma insufficiente se inteso come soluzione seria e a lungo termine. Questa situazione non solo sembra essere senza via d'uscita, ma essa è effettivamente senza via d'uscita, almeno finché si resta fedeli ai

presupposti moderni. Se, nel mondo moderno, esiste in ultima istanza solo l'alternativa tra ortodossia e ateismo e se, d'altra parte, è impossibile respingere l'aspirazione verso un ebraismo illuminato, allora diventa assolutamente necessario porre la questione relativa a sapere se l'Illuminismo è necessariamente l'Illuminismo moderno. Su questa via, siamo indotti a chiedere aiuto all'illuminismo medievale, all'illuminismo di Maimonide – a meno che non si sappia fin dall'inizio ciò che non si può sapere fin dall'inizio, cioè che solo idee nuove, inaudite e ultramoderne, possono rimuovere le nostre difficoltà.

Ma non è l'illuminismo di Maimonide già da molto tempo superato? Non è, quell'illuminismo, il precursore e il modello proprio dell'Illuminismo moderato del XVII e XVIII secolo, come da altri è stato già affermato? Non è perciò sotto tale riguardo più «radicale», più pericoloso, per lo spirito dell'ebraismo, dell'Illuminismo moderno? Non si fonda, quell'illuminismo, sull'irrecuperabile cosmologia aristotelica? La sua sorte non è legata a un metodo interpretativo molto sospetto, l'allegoria? Non è dunque l'Illuminismo moderno, malgrado la sua problematicità, da preferirsi ancora a quello medievale?

Sarebbe imperdonabile ignorare queste, o simili, obiezioni. Ma, invece di trattarle una per una – cosa che sarebbe possibile solo all'interno di un'interpretazione complessiva del *Moreh Nevukhim* (*La guida dei perplessi*) di Maimonide – nelle pagine seguenti è necessario tentare di attirare l'attenzione nei confronti dell'idea-guida dell'illuminismo medievale, un'idea-guida che l'Illuminismo moderno e i suoi eredi hanno smarrito, e attraverso la cui comprensione perdono la loro forza molte convinzioni e idee moderne: l'idea di Legge.

Il dibattito sugli antichi e sui moderni nella filosofia dell'ebraismo

Note su *Die Philosophie des Judentums* di Julius Guttman

I

Non esiste alcuna ricerca di storia della filosofia che non sia allo stesso tempo una ricerca *filosofica*. Senza alcun dubbio, era rimasta finora insoddisfatta l'esigenza di un manuale di storia della filosofia dell'ebraismo la cui ricerca si fondasse in ogni punto su un'approfondita conoscenza tanto delle fonti quanto degli studi che sono stati ad esse dedicati; oggi però, nel momento in cui questa aspettativa viene esaudita in modo compiuto, così come avviene proprio con l'opera *Die Philosophie des Judentums* di Julius Guttman,¹ il lettore competente comincerà a sentirsi pienamente soddisfatto di beneficiare, sia nell'insieme che nei dettagli, dell'insegnamento di questo illustre studioso e di utilizzare questo manuale da sempre desiderato ed ora indispensabile. Il lettore competente di questo manuale, ne sia più o meno consapevole, non mancherà di notare che una tale difficoltà – già menzionata – creata dallo stato della ricerca, a cui si aggiunge la necessità di comporre una sintesi dei risultati delle sue ricerche personali, sparse finora in numerosi saggi e monografie, avrebbe difficilmente permesso a Guttman di scrivere la sua *Philosophie des*

¹ Cfr. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt, 1933 [ora: Wiesbaden, Fourier, 1985 e Berlin, Jüdische Verlag, 2000]. Le cifre indicate tra parentesi all'interno del testo indicano il numero di pagina del volume di Guttman pubblicato nel 1933. Le cifre precedute dalla lettera R indicano invece il numero di pagina del volume di Guttman *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken* [Berlin, Philo-Verlag, 1922].