

FRANCESCO TOMASONI, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Morcelliana, Brescia 1999. Un volume di pp. 248.

Il distanziamento dalla 'Modernità', aspetto ormai accettato e generalizzato nella cultura attuale, ha il suo effetto più costruttivo non certo nel suo ripudio indiscriminato e globale, ma viceversa in uno sforzo di comprensione più oggettivo e documentato. Lo studio di Tomasoni affronta della Modernità stessa il periodo del suo tormentato e non certo breve tramonto, da un punto di vista di particolare interesse. Esso coinvolge infatti il tema oggi di grande attualità del rapporto con l'Ebraismo, esaminando il dibattito su di esso nel periodo più significativo per la comprensione del tramonto della modernità (un tramonto ancor oggi illuminante): da Kant ai giovani hegeliani.

L'accurato e documentato risultato della ricerca in argomento si presta, oltre che a un apprezzamento per le informazioni storico-filosofiche che essa contiene, a due riflessioni, la prima metodico-critica circa la correttezza della sua impostazione, la seconda invece direttamente circa i risultati da essa ottenuti nella messa a punto e progresso del giudizio storiografico e culturale-filosofico sul tema 'modernità e fine della storia'.

In primo luogo sono stati correttamente seguiti gli accorgimenti metodici suggeriti dall'ermeneutica: si è cioè cercato di produrre la fusione di orizzonti fra il lettore e i suoi interlocutori storici, riportando in aderenza a testi notizie ad essi inerenti e riferiti agli autori studiati così da intendere nel modo migliore possibile i significati del loro linguaggio e quindi le loro posizioni e opinioni sull'Ebraismo, come a loro si presentava e nel senso datogli dalla loro stessa cultura e convinzione filosofica. Lo studio di Tomasoni dà perciò anche un notevole contributo alla conoscenza di tutto il periodo storico cui si riferisce, tenendone presenti i 'pregiudizi' (come nota l'Introduzione) proprio per farne fonte di più valida verità storica.

Da ciò deriva perciò in seconda istanza il coglimento della complessità e ambivalenza del rapporto 'iniziale' (che si dà per tale per motivi di periodizzazione, ma che è certo anch'esso un risultato storico) fra Modernità 'illuministica' ed Ebraismo. E la stessa ambivalenza, anche se in termini e con motivazioni rovesciate o deviate, si cerca poi anche di chiarire e riscontrare fra Ebraismo e posizioni già romantiche, quindi appartenenti a una transizione dalla cultura illuministica a una nuova scala di valori ed esigenze sempre nella loro genesi moderne, ma inducenti posizioni e ideologie anche opposte a quelle settecentesche, soprattutto circa il fine della storia.

L'Autore rievoca con efficacia e anche con chiarezza la complessa dialettica storico-ideologica che va da Bossuet, attraverso Mendelssohn e Lavater, da una latente opposizione fra religione 'vera' e religioni positive, prima a una naturalizzazione universalistica della religione 'vera', e quindi per gradi e non senza contrasti a una riduzione (e critica) 'ideologica' e sociologica di tutte le religioni, anzi dell'essenza della religione, a creazione storico-culturale umana.

Ovviamente nella transizione da una cultura dominata dalle idee di Locke, Hume, Lessing, e poi Kant, a una discussione ideologico-critica che sconta i tentativi di mediazione di Fichte, Schelling, Hegel (che da ultimo sembra chiudere perentoriamente un discorso che è per sua natura da non potersi mai concludere), il rapporto ragione-umanità-religioni, che include quello tra universalità di diritto e storicità di fatto dei valori umani, manifesta mutamenti radicali anche rispetto all'Ebraismo. La considerazione romantica del problema si fa più storicamente concreta e mette capo a un'altra triade di punti di riferimento; 'Cristianesimo, popolo, nazioni'. La 'ragione' prehegeliana (nello stesso Hegel romantico), quella hegeliana e ancor più la posthegeliana au-

tocritica antiideologica della ragione storica impostano il problema del valore della 'tradizione' giudaica in modo ben diverso da quello settecentesco.

Certo la concezione della storia come progresso autonomo e continuo della 'ragione' e dei suoi poteri nei confronti della natura e della stessa società storica umana tendeva a sminuire in generale la funzione positiva e il valore storico della religione in quanto tale e in particolare delle rivelazioni e tradizioni positive, considerate lesive dell'autonomia della ragione. Tuttavia l'affermazione dei diritti 'umani' e quindi dell'uguaglianza di uomini e popoli, faceva cadere o almeno indeboliva la discriminazione millenaria degli ebrei, sia pure a prezzo della negazione del loro privilegio storico di popolo 'eletto'. Viceversa il ritorno romantico alla 'tradizione' e alla teoria della coincidenza fra stato e nazione con un più deciso radicamento nella lingua, nella 'terra natia', se alimentava anche un nuovo interesse per la tradizione ebraica, poneva nuovamente gli ebrei in una situazione 'anomala', in quanto privi di 'patria', di una lingua comune, e anche di una religione sovranazionale, atta a far da vincolo e da mezzo di progressiva assimilazione e fusione con il loro luogo di nascita e vita.

Di qui entro la stessa cultura ebraica il manifestarsi di sempre maggiori concessioni allo spirito e alla cultura europeo-occidentale, da Mendelssohn a Friedländer: concessioni però sempre parziali e mai capaci di risolvere il problema di un'assimilazione degli ebrei nella nazionalità del paese di adozione, che richiedeva invece un quasi totale abbandono della loro pratica religiosa e ancor più della loro stessa identità ebraica.

Caratteristica a questo proposito è la posizione di Hegel, che Tomasoni illustra ampiamente: riconosciuto all'Ebraismo un ruolo essenziale nella storia delle religioni e quindi dello stesso progresso umano, esso deve però riconoscere i limiti della sua 'particolarità' (che ne è proprio la caratteristica costitutiva ed essenziale) e tendere all'universale, unica espressione adeguata dell'unicità della divinità. Hegel quindi ritiene doverosa la 'tolleranza' della particolarità ebraica, ma in vista di una progressiva assimilazione.

Alla posizione hegeliana si opponeva però decisamente quella del sorgente nazionalismo germanico, cui dà espressione Fries, che ritiene impossibile una conciliazione e convivenza, nega l'accesso degli ebrei al diritto civile tedesco e ritiene da non tollerare la religione ebraica, anticipando anzi accuse a sfondo razziale e consigli per una legislazione restrittiva dei diritti umani degli ebrei e tale da convincerli a divenire cristiani.

A questo estremo, ma coerente e diffuso nazionalismo romantico, e alla conseguente oppressione e programmata eliminazione dell'Ebraismo, si deve una delle componenti tipiche della fase 'ideologica' susseguente: essa è bene caratterizzata da Tomasoni con un'altra triade di termini: ateismo, progresso, rivoluzione, ove la dialettica 'hegeliana' logico-ideologica viene, come è noto, superata dai giovani hegeliani di sinistra con la critica radicale (che è anche un'autocritica) delle basi socio-ideologiche della società borghese e quindi di ogni sua espressione utopico-oppressiva, sia ebraica che cristiana. Essa si manifesta nell'opporsi della tesi della positività del 'mito' nell'ultimo Schelling a quella di Strauss, della riconduzione al 'mito' dell'essenza della religione, quindi sia dell'Ebraismo che del Cristianesimo. Attraverso Heine e Hess, e successivamente Feuerbach e lo stesso Marx, le radici e sopravvivenze ebraiche e la loro coincidenza con l'oppressione e discriminazione degli ebrei generano il diffuso fenomeno della loro partecipazione ai moti rivoluzionari, sia a sfondo anarchico che socialista e comunista.

Ciò avviene non senza una ripresa dell'idea illuministica del progresso verso l'uguaglianza socio-economico-giuridica, mortificata dal nazionalismo romantico, e si

conclude col definitivo immanentizzarsi e secolarizzarsi del 'fine della storia': residuo anche del messianismo giudaico e certo di senso anticristiano. La stessa importanza ebraica della prassi etico-religiosa diviene in Marx il primato della prassi rivoluzionaria, e la demitizzata pratica marxista tiene il luogo della distruzione dei falsi idoli pagani, come delle false ideologie illuministico-borghesi. Anche il termine della storia viene demitizzato e storicizzato nell'unica utopia valida quale fine realizzabile, la società senza classi del messianismo marxiano.

Ben a ragione quindi Tomasoni, a conclusione della sua ricerca e grazie alla sua accuratezza e alla corretta impostazione metodico-ermeneutica, richiama alla necessità di riconoscere all'Ebraismo una funzione storica persistente e positiva anche entro la modernità, nel senso di una riflessione sui pregiudizi e di un costante confronto di opinioni e di valori alla ricerca di principi atti a dare senso all'agire storico.

Viene anche opportunamente sottolineata la difesa del pluralismo confessionale e della specificità nazionale quale costante dell'Ebraismo che può giustamente rappresentare un ideale di vita da perseguire dall'umanità in quanto, concretamente legata alla terra e ai luoghi di nascita e sviluppo, non può rinnegare una continuità necessaria con le sue tradizioni. Ciò sottolinea che l'«autonomia» della ragione va realizzata e «calata nell'intreccio delle relazioni culturali e sociali», evitando «le facili certezze» (p. 240).

GIANCARLO PENATI

LUCA GUIDETTI, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*, Quodlibet, Macerata 1999. Un volume di pp. 384.

In prossimità del cinquantenario dalla sua morte, Nicolai Hartmann sta vieppiù acquistando lo spazio che merita anche nelle pubblicazioni filosofiche italiane. Questo volume di Guidetti si occupa, in particolare, di quei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (del 1921 la prima edizione lipsiana) che costituiscono il trattato gnoseologico per eccellenza del filosofo di Riga.

Il percorso tracciato da Guidetti prende avvio da un interessantissimo scritto giovanile di Hartmann, *Platos Logik des Seins* (1909), all'interno del quale il filosofo, ispirandosi alle posizioni di Marburgo di cui allora era sostenitore, si propone di difendere il significato platonico del termine 'idea' e le conseguenze gnoseologiche che ne derivano. Secondo il primo Hartmann, in Platone l'idea comprende ancora in sé uno spazio di spiegazione della realtà, spazio che Aristotele avrebbe ridotto, facendo coincidere l'idea con una descrizione dell'essere. «Se la posizione platonica permetteva dunque di cogliere il *sensu* dell'oggetto di conoscenza senza ridurlo al *dato*, ciò significava che la logica, pur indicando il percorso di formazione in questo senso, doveva mantenere aperto uno spazio per l'*ontologia*, ossia per un mondo – reale o ideale – a cui la nostra coscienza potesse rivolgere la sua attività ordinatrice. La metafisica non viene perciò cancellata dall'iniziale impostazione logico-metodologica dell'analisi hartmanniana; si tratta, anzi, di sostituire a un'accezione *metafisico-sistemica*, a cui evidentemente la filosofia platonica non può acconsentire, una *metafisica per problemi*, ben esemplificata nel concetto platonico di *conoscenza attraverso ipotesi*» (pp. 12-13). Su questa linea, Hartmann incontra un'altra ascendenza per lui significativa, quella cioè del suo maestro negli anni di Pietroburgo: Nikolai Losskij. Quest'ultimo propugnava il cosiddetto 'intuizionismo mistico': soggetto e oggetto della noesi sono im-