

Monoateismo

Idealismo trascendentale, teologia e soggettività
(a partire da un volume di Klaus Müller)

di *Simone Furlani*

The present essay aims at a critical reconstruction of K. Müller's philosophical development in his lectures on the relationship between religion and modernity. This argument, which recuperates the reciprocal relation between religion and critical philosophy, theorized by K.L. Reinhold, deconstructs both today's dogmatic positions tied to an exclusiveness of belief, which emerged inside the so-called «return of religions», as well as the neo-illuminist positions of «new-atheism». In the second part, the essay outlines a philosophical path that, crosses the same problematic areas considered by Müller and makes out in the philosophies of difference of Nietzschean style an alternative of ample tolerance with respect to the author's idealistic and self-conscious critical monotheism, as well as J. Assmann's inclusive monism, which represents the fundamental philosophical option which Müller's discourse is set against.

1. «Ritorno della religione» e «new atheism»

Il volume di Klaus Müller *Per una teologia autocosciente. Lezioni su religione e modernità*¹ ruota attorno a tre nuclei tematici di fondo: a) lo statuto della teologia soprattutto in rapporto alla filosofia; b) il rapporto tra monismo (e pluralismo) da un lato e monoteismo dall'altro; c) la questione dell'ateismo. Non si tratta di ambiti separati e, anzi, vedremo come, affrontando il primo tema (quello dello statuto scientifico della teologia), Müller ottenga allo stesso tempo un punto di vista risolutivo rispetto agli altri due. D'altra parte, il problema dello statuto scientifico della teologia è costitutivamente connesso all'idea di un ente o di un'unità assoluta (monismo) che si manifesta nella pluralità e nel divenire della dimensione storica. Ma riguarda anche quel versante della filosofia che, in modi diversi e a partire da ambiti differenti, pretende di poter esercitare un nuovo illuminismo anti-dogmatico e ateo, non confessionale: la pretesa da parte della ragione di formulare una precisa critica al «ritorno

¹ Il volume, a nostra cura, raccoglie le lezioni, tradotte in italiano da D. Zekl, tenute da K. Müller alla Facoltà di Teologia di Lugano nell'a.a. 2008-2009, ed è edito presso Eupress, Lugano 2010; d'ora in poi lo indicheremo con l'abbreviazione *TA*. Klaus Müller insegna Philosophische Grundfragen der Theologie presso la Facoltà di Teologia cattolica della Westfälische-Wilhelms-Universität di Münster.

della religione' o 'delle religioni', visto come fonte di nuovi dogmatismi e nuovi 'integralismi', si fonda innanzitutto sulla discussione preliminare dei propri presupposti e delle proprie condizioni.

Uno dei meriti del percorso descritto e seguito da Müller è legato alla capacità di tenere assieme tutte queste contrapposizioni senza irrigidirle all'interno di opposizioni semplici, nette, riduttive. Ciò che del volume di Müller stupisce fin da una prima lettura, è un'ampia apertura alle fonti più diverse della tradizione e del dibattito attuale, un'apertura che, di per sé, smentisce l'idea di una teologia racchiusa in se stessa e che semplicemente rifiuta il confronto con il moderno o il «tardo-moderno». Müller si confronta con la filosofia odierna e con gli ambiti scientifici più lontani da una teologia classica, scolastica, razionalistica, ad esempio – in un modo che, con una delle categorie più usate da Müller, potremmo dire «postmoderno» – con le risorse che derivano dalla letteratura oppure con quel particolare dibattito, talvolta anche dispersivo e spesso scientificamente incontrollabile, che si svolge attraverso riviste e discussioni in internet. Come l'ampiezza e l'apertura dell'analisi delle fonti vengano coniugate a un rigore che non cede alla semplificazione, si può notare già dal primo ambito dell'analisi di Müller, il più immediato, quello relativo al 'ritorno delle religioni' e alle contestuali critiche neoilluministiche che gli si oppongono.

Il percorso di queste lezioni comincia con la precisa disamina del dibattito teologico e filosofico-religioso oggi in atto. Si tratta di un dibattito che una certa pubblicistica, successiva all'«undici settembre», ha coagulato, riducendone la complessità, attorno a pochi temi di forte impatto come lo «scontro di civiltà», le nuove forme di integralismo religioso, il potenziale di violenza proprio delle religioni monoteistiche, la necessità di una nuova 'decostruzione' illuministica. La chiave di lettura e di orientamento scelta provvisoriamente da Müller è quella legata al contrapporsi alla *Religionskehre* della complementare richiesta di critica alla religione e al suo dogmatismo. Müller, tuttavia, sceglie questa coppia concettuale per mostrarne la falsità. Una tale contrapposizione è 'costruita', si tratta di una semplificazione riduzionistica, in termini hegeliani potremmo parlare di un'opposizione esteriore. All'autore non interessa confutare l'una o l'altra posizione, quanto piuttosto smascherare quanto di 'ideologico' e non-approfondito si trovi su entrambi i versanti. È un'opera di decostruzione che, dobbiamo dire, ha gioco facile, anche se poi, nei fatti, essa tocca e muove questioni piuttosto complesse.

Müller guarda soprattutto a Benedetto XVI, ovvero a una delle figure non solo istituzionali, ma anche intellettuali che il versante neo-illuministico o neo-ateistico indica come uno dei protagonisti del ritorno a posizioni dogmatiche o fideistiche. Müller prende spunto da alcune forti polemiche che hanno coinvolto l'attuale papa e che finora ne hanno segnato – anche profondamente – il pontificato. Müller ricostruisce sia il dibattito suscitato dalla Lezione di Ratisbona, sia le polemiche successive all'invito rivolto al

papa dal rettore dell'Università «La Sapienza» a inaugurare l'anno accademico 2007-2008.² Nel primo caso si era letto un riferimento del papa all'incompatibilità tra annuncio del messaggio di Dio e violenza come un'allusione all'Islam e alla presunta violenza insita in esso. Nel secondo caso le polemiche riguardavano il rapporto tra laicità delle istituzioni politico-statali (nel caso particolare dell'Università) e fede o religione. Müller, esaminando tutti i documenti e in particolare il testo degli interventi di Benedetto XVI, ricontestualizza questi episodi mostrando come, in realtà, la visuale del papa si collocasse all'interno della prospettiva più ampia del rapporto fede-ragione. Un rapporto che il papa non riduce in modo 'oscurantista' al primo termine, come Müller mostra ripercorrendo l'intera riflessione teologica del cardinal Ratzinger.

A partire dai primi scritti di Joseph Ratzinger, risalenti alla fine degli anni Cinquanta, Müller rileva una vera e propria costante all'interno del suo pensiero, legata a una particolare nozione di «amore» cristiano, che non si contrappone, bensì finisce per coincidere con la ragione. Citando alcuni passaggi dell'enciclica dedicata proprio alla nozione di carità, Müller ricorda come per Benedetto XVI Dio sia «ragione primordiale» in quanto «amore».³ La grandezza del creatore consiste nel «farsi piccolissimo», nell'annullarsi, nell'aprirsi, nel fare spazio all'altro da sé, ovvero alle sue creature, configurandosi come relazione che coinvolge e mette in rapporto («lógos») l'altro da sé. È questa la razionalità, il *lógos*, lo spirito che sottosta alla posizione di Benedetto XVI. È proprio l'idea di un Dio che, amando, limita o annulla se stesso, a rendere possibile l'idea di qualcosa (e di qualcosa di razionale) al di fuori dell'assoluto. «Dire ... Credo in Dio» cita Müller dall'*Introduzione al Cristianesimo* di Joseph Ratzinger «esprime la convinzione che lo spirito oggettivo è il risultato dello spirito soggettivo e può sussistere unicamente come sua forma di declinazione; in altri termini, l'essere pensato (che troviamo quale struttura del mondo) non è senza pensiero».⁴

Müller mostra come in questa identificazione di amore e pensiero – identificazione che egli riconduce all'«idealismo»⁵ –, il papa riprenda e si inserisca all'interno di una tradizione che vede nel cristianesimo, soprattutto giovanneo, il compimento del *lógos* affermato nel «dio dei filosofi». Tuttavia, piuttosto che sul concetto di pensiero o ragione, Müller insiste sull'altro termine dell'identificazione ovvero sul concetto di «amore» come «farsi piccolo» di Dio, per mostrare come questo elemento «kenotico» («kenosis», ovvero annullamento, svuotamento, alienazione) caratteristico della nozione cristiana di Dio, consenta alla teologia cristiana di affermare un concetto

² Cfr. TA, pp. 9-15 e 69-77.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica DEUS CARITAS EST*, Città del Vaticano 2006, § 10, p. 27 e TA, pp. 74 ss.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 (trad. it. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, a cura di E. MARTINELLI, Brescia 2003¹², p. 145 [TA, p. 76]).

⁵ Cfr. TA, p. 76.

di «verità» e di ragione effettivamente aperto all'altro da sé, mediante un concetto di ragione che non è assoluto, unilaterale, unitario, metafisico.⁶ E qui Müller mette in confronto questa nozione (e il quadro concettuale in cui essa si iscrive) addirittura con la proposta filosofica «post-moderna» di Gianni Vattimo.⁷ Quest'ultimo, infatti, fa leva sulla natura kenotica del Cristianesimo fino al punto di porla a fondamento della moderna e contemporanea crisi della ragione, dell'indebolimento di ogni prospettiva di fondazione, persino dell'idea stessa di Dio, una crisi della ragione che vedrebbe proprio nell'«amore» l'indice della parzialità e il superamento della dimensione concettuale, teoretica, scientifica o metafisica.⁸

Il vero obiettivo di Müller crediamo non sia principalmente di mostrare uno spazio intellettuale comune a Benedetto XVI e Vattimo, uno spazio che si possa circoscrivere ragionando sui concetti di 'amore' e di *kenosis* messi in rapporto alla nozione di ragione. Anzi, è Müller stesso a sottolineare una distanza irriducibile. La critica 'post-moderna' al *lógos* da parte di Vattimo è ovviamente incompatibile con la prospettiva teologica di Ratzinger/Benedetto XVI. Müller finirà per giudicare troppo affrettata tale critica a partire dalla sua radice nietzscheana,⁹ anche se, contestualmente, non farà a meno di rimproverare al percorso intellettuale di Ratzinger/Benedetto XVI una certa ritrosia, secondo Müller ingiustificata, a confrontarsi a fondo con il pensiero moderno e in particolare con l'idealismo post-kantiano.¹⁰ Il vero obiettivo di Müller è piuttosto di delimitare una

⁶ TA, pp. 55 e 74.

⁷ TA, pp. 66-69.

⁸ Müller fa riferimento ai volumi dell'ultima fase della riflessione di G. VATTIMO, in particolare *Credere di credere*, Milano 1998 e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002. Possiamo qui soltanto riassumere le tesi e la posizione 'cristiana' di Vattimo. Egli fonda la sua «conversione» sull'accettazione della tesi di R. Girard secondo la quale le religioni bibliche si allontanano progressivamente dal diffondersi «mimetico» della violenza nelle società arcaiche e primitive in funzione di un «capro espiatorio» che, mediante il «sacrificio» viene espulso dalla società che così scarica il potenziale di violenza accumulato. Il cristianesimo, disponendosi fino in fondo dal punto di vista della vittima (e non della comunità), rompe, secondo Girard, questa logica. Rivelando e demistificando la necessità del «capro espiatorio» per risolvere le crisi comunitarie, il cristianesimo avvia una serie complessa, spesso non lineare e ostacolata, di processi culturali (secolarizzazione) che conducono al mondo occidentale in cui viviamo. Vattimo accetta tale prospettiva interpretativa e la porta ad estremi dai quali Girard prende nettamente le distanze (cfr. R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa 2006). Secondo Vattimo, in linea con i presupposti del suo pensiero complessivo legati alla decostruzione e all'ermeneutica post-moderna, il significato del cristianesimo individuato da Girard implicherebbe una «fede debole» che, smentendo il presunto contrasto tra cristianesimo e modernità, riconoscerebbe un concetto e una pratica della «carità», contrapposta alla nozione di «verità», svincolata da ogni dimensione metafisica, ontologica o positivista. Il cristianesimo implicherebbe così anche l'«indebolirsi» del concetto di Dio (fino all'ateismo e alla laicità). Vattimo spiega la «dinamicità 'consumativa' del cristianesimo» anche rispetto al concetto di Dio mediante un motto: con il cristianesimo si può dire «grazie a Dio sono ateo», cioè «non sono idolatra, grazie a Dio ... non credo che ci siano delle cose oltre le quali non si può andare»; cfr. *ibidem*, pp. 14-16.

⁹ Cfr. TA, pp. 73 ss.

¹⁰ Ratzinger precisa l'affermazione riportata in precedenza, secondo la quale «Dire ... Credo in Dio esprime la convinzione che lo spirito oggettivo è il risultato dello spirito soggettivo e può sussistere unicamente come sua forma di declinazione», facendole seguire una netta condanna di quell'idealismo che Müller intravede in essa. Infatti secondo Ratzinger «anch'essa [la fede cristiana] dirà che l'essere è essere pensato, che la materia rimanda oltre se stessa, al pensiero in quanto ciò

possibile dimensione di confronto e di discussione tra religione e teologia da un lato e ragione post-illuministica e post-moderna dall'altro. A Müller interessa soprattutto mettere fuori gioco tutte quelle posizioni 'atee' e 'neo-illuministe' che pretendono di potersi richiamare a una ragione assoluta radicalmente distinta dalla fede. Oppure mettere fuori gioco tutte quelle posizioni che, a differenza di Vattimo e altri, hanno sollevato la propria critica alla religione senza alcun confronto con la storia della filosofia e delle idee.

Müller – quasi sempre, riteniamo, a ragione – si chiede addirittura se sia il caso di discutere prese di posizione molto deboli sul piano delle argomentazioni e della loro giustificazione come quelle di P. Odifreddi o di M. Onfray.¹¹ L'autore preferisce dedicarsi alla discussione, ad esempio, del dibattito tra Habermas e J.B. Metz sull'ellenizzazione e sul rapporto attuale tra fede e ragione.¹² Tuttavia non si sottrae e discute anche le tesi meno argomentate e, forse proprio per la loro immediatezza, più popolari. Di contro alla radicale contrapposizione tra fede e ragione avanzata da Odifreddi («chi pensa non crede, e chi crede non pensa»), Müller contrappone non solo il richiamo alle origini del pensiero occidentale, ma anche il pensiero di coloro che, come D. Henrich, sostengono che la religione (l'idea di Dio, di un ente supremo, di una dimensione trascendentale ecc.) rappresenti un potenziale fondamentale per la ragione che intende comprendere se stessa. Rispetto ad Onfray, ma anche rispetto a posizioni interne a quello che, provenendo dall'ambito anglosassone, Müller definisce «new atheism»,¹³ egli nota che i diffusi richiami a un «nuovo illuminismo» «non dicono nulla all'interno di una disputa sull'illuminismo».¹⁴ Di quale forma di illuminismo si tratta? Questi autori non sembrano approfondire il tema e offrire una risposta. Prendendo in considerazione i lavori polemici nei confronti della religione di Ch. Hitchens, S. Harris, D.C. Dennett e R. Dawkins, Müller nota infatti un margine, un salto, dal punto di vista della deduzione e della coerenza dell'argomentazione, tra i loro importanti studi scientifici, ad esempio, all'interno della biologia (Dawkins) o della filosofia della mente (Dennett), e i *pamphlet* con i quali attaccano frontalmente la religione. Applicando una naturalizzazione che non gli riesce, il permanere di questo margine finisce per «appiattare» la distinzione tra

che precede ed è più originario. Ma contro l'idealismo, il quale riduce tutto l'essere a momenti di una coscienza universale, la fede cristiana in Dio dirà: l'essere è essere pensato, non però nel senso che esso rimanga unicamente pensiero, e che l'apparenza di autonomia risulti, a uno sguardo più attento, una pura parvenza. La fede cristiana in Dio significa piuttosto che le cose sono un essere-pensato da una coscienza creatrice, da una libertà creatrice, che sostiene tutte le cose, ha lasciato il pensato alla libertà del proprio autonomo essere»; cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 147 (TA, p. 76).

¹¹ L'autore discute in particolare i volumi P. ODIFREDDI, *Il matematico impertinente*, Milano 2005 e, dello stesso autore, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007, e M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005 (trad. it. *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, a cura di G. DE PAOLA, Roma 2009²).

¹² Cfr. TA, pp. 83-87.

¹³ TA, pp. 15 ss.

¹⁴ TA, p. 26.

credere e sapere che essi ritengono di poter affermare ed esercitare. In funzione di queste incoerenze l'esercizio della loro 'ragione illuministica' risulta tanto dogmatico, quanto l'irrazionalità della fede che presuppongono e intendono distruggere.¹⁵

Pur concedendo anch'essa qualcosa all'*infotainment*, Müller ritiene che sia la posizione di P. Sloterdijk a risultare la «più articolata» sul fronte della critica alla religione. Sloterdijk definisce un tabù l'idea che tra «illuministi» non si possa e non si debba parlare di Dio e di teologia. Sulla base di una formazione e di una posizione filosofica legata a una critica post-moderna della società, egli ascolta e considera «pazientemente» tutti gli interventi relativi al valore della religione, tutti i «testimoni» e gli «avvocati», concludendo, tuttavia, che «la matrice delle metafisiche classiche, religiose e filosofiche, è esaurita», nel senso di qualcosa di «completamente sviluppato e realizzato» da un lato, e di «ormai smascherato nella sua sostanziale limitatezza e inadeguatezza» dall'altro.¹⁶ In primo luogo Müller ribatte proprio su questo punto richiamando fenomeni di rinnovamento della tradizione religiosa e teologica come un determinato «teismo speculativo», il cosiddetto «panentheistic turn», oppure le analisi di P. Jenkins o J. Casanova e numerosi altri segnali che smentiscono l'«esaurimento» dell'esperienza e del pensiero religioso in epoca post-moderna.¹⁷ In secondo luogo, considera e discute la tesi della distinzione mosaica di Jan Assmann, sulla quale Sloterdijk si appoggia per affermare il carattere fondamentalista delle religioni monoteistiche e la necessità di un pensiero «polivalente» (*mehrwertig*) come «farmaco» contro tale violenza.¹⁸

¹⁵ TA, in particolare p. 27. I volume presi in considerazione e discussi da Müller in questo contesto, sono pressoché tutti tradotti in italiano, compreso il già citato volume di M. Onfray; cfr. in particolare Ch. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007 (trad. it. *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, a cura di M. MARCHETTI, Torino 2007); S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004 (trad. it. *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, a cura di M. GURIOLI, Modena 2006); D.C. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006 (trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, a cura di S. LEVI, Milano 2007); R. DAWKINS, *The God Delusion*, London - Boston (MA) 2006 (trad. it. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, a cura di L. SERRA, Milano 2007). Da notare, tuttavia, anche la contestuale discussione delle posizioni atee antiche e moderne (fino agli studi dei decenni precedenti a quest'ultima 'ondata' neo-illuministica) e di numerose altre 'risorse', tra le quali segnaliamo alcuni numeri monografici di riviste, quali «MicroMega», 2 (2000) e *Atheismus* della «Neue Rundschau», 2 (2007).

¹⁶ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a.M. 2007 (trad. it. *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, a cura di P. QUADRELLI, Milano 2008, p. 111 [TA, p. 33]).

¹⁷ Cfr. TA, pp. 33 ss.

¹⁸ TA, pp. 30-32 e 148-149. Il rimando principale per quanto riguarda Sloterdijk è al suo volume P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer*, ma anche, dello stesso, a *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M. 2006 (trad. it. *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, a cura di F. PELLONI, Roma 2007). Va detto, tuttavia, che quello con la teologia è un confronto costante da parte di Sloterdijk che impegna l'autore anche nelle sue opere più 'teoretiche' e forse più mature legate alla teoria delle «sfere»; in traduzione italiana cfr. in particolare P. SLOTERDIJK, *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung* (da *Sphären II. Globen*), Frankfurt a.M. 2001 (trad. it. *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, a cura di B. AGNESE, Roma 2002, pp. 137-141 e 161-167) e, dello stesso autore, *Sphären I. Blasen*, Frankfurt a.M. 1998 (trad. it. *Sfere I. Bolle*, Roma 2009, a cura di G. BONAIUTI, pp. 491-557).

2. La «distinzione mosaica» di Jan Assmann

All'interno dell'analisi del dibattito successivo all'«undici settembre» sulla religione, sulla teologia e sulla filosofia della religione, il vero punto di riferimento del discorso di Müller è rappresentato dalla posizione di Jan Assmann e dalla discussione che ha suscitato la sua tesi della «distinzione mosaica».¹⁹ Essa sostiene la strutturale predisposizione dei monoteismi alla violenza. Il monoteismo biblico si fonderebbe sulla distinzione tra vero e falso che, a differenza delle religioni egizie pre-mosaiche, implicherebbe non più l'inclusione di religioni diverse, ma l'esclusività della propria religione e l'esclusione delle altre. Assmann, egittologo e storico delle idee, guarda all'antico Egitto per definire la sua tesi, e distingue tra due forme di monoteismo, che si svilupperebbero seguendo due percorsi diversi. La prima via, quella «evolutiva» (*evolutionär*) condurrebbe a un monoteismo «inclusivo» o «inclusivista» (*inklusiv*) che non rappresenterebbe altro che lo «stadio di maturazione» (*Reifestadium*) del politeismo. La seconda via condurrebbe invece a un monotesimo «esclusivo» o «esclusivista» (*exklusiv*) che non potrebbe affermarsi come «grado di uno sviluppo» (*Entwicklungsschritt*), bensì soltanto attraverso una rottura «rivoluzionaria» rispetto alla condizione preesistente.²⁰ Ovviamente, è soltanto per quest'ultima forma di monoteismo che vale la distinzione mosaica, la distinzione tra vero e falso, e la tesi del suo potenziale di integralismo e fondamentalismo.

In particolare Assmann si riferisce al monoteismo dell'Antico Testamento contrapponendolo alla religione dell'antico Egitto, ma con un interesse che è sovrastorico, legato non tanto allo «sviluppo storico della religione di Israele», quanto alla «semantica del testo biblico».²¹ Che cosa egli intenda con distinzione mosaica viene comunque chiarito mediante il confronto di due forme di monoteismo, il monoteismo egizio, legato al sovrano Akhenaton, e il monoteismo mosaico. Diversamente da Mosè, il «sovvertimento» (*Umsturz*) compiuto da Akhenaton non pretende di non avere altre divinità oltre ad Aton, all'unico figlio del sole e della luce. Con Akhenaton, l'esclusione avviene «sul piano pratico, non su quello linguistico e teoretico».²² Egli riconduce tutto l'essere, l'intera realtà, all'azione del sole, i cui raggi producono la luce o lo spazio, e il cui movimento produce il tempo. Ma si tratta di una nuova «immagine del

¹⁹ Cfr. in particolare J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 (trad. it. *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, a cura di E. BACCHETTA, Milano 2000) e, dello stesso autore, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München - Wien 2003; per un approfondimento, cfr. gli interventi e la discussione, cui partecipa lo stesso Müller, raccolti in P. WALTER (ed), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 2005.

²⁰ Cfr. J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung*, pp. 55 ss.

²¹ Il monoteismo di matrice mosaica viene contrapposto da Assmann alla religione dell'antico Egitto, ma, sul piano sovrastorico al quale abbiamo accennato, esso si discosta e si contrappone a ogni 'religione' in quanto tale: il monoteismo biblico rappresenta una vera e propria «controreligione» (*Gegenreligion*); cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*, pp. 24 ss.

²² Cfr. J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung*, p. 57.

mondo» e di un «monoteismo della conoscenza», non dell'esclusione di altri dei. Le altre divinità sono inesistenti in quanto «superflue» per la produzione e il mantenimento del creato.²³ Con Mosè, al contrario, «non si tratta di una nuova cosmologia, ma di un nuovo ordinamento politico, di una legislazione, di una costituzione, di una lega e di un'alleanza»: quello di Mosè è un

«monoteismo politico, un monoteismo dell'alleanza: non si tratta di dire 'Non c'è altro Dio al di fuori di me', bensì 'Per te non c'è alcun altro Dio'. L'esistenza di altre divinità viene qui assolutamente riconosciuta, a differenza che in Akhenaton. Altrimenti non avrebbe alcun senso la pretesa della fede. Queste altre divinità non vengono negate, bensì vietate».²⁴

La posizione di Assmann non è semplicemente 'atea', né anti-monoteistica. Sulla base dei suoi presupposti richiede, ovviamente, una rinuncia al potenziale di violenza insito, a suo avviso, nei monoteismi. Richiede, potremmo dire, una rinuncia al carattere di esclusività proprio delle religioni monoteistiche. Auspica un monoteismo inclusivista oppure, potremmo dire, 'egizio', una cultura tollerante che non rinunci alle proprie tensioni monistiche (e pluralistiche proprio in quanto 'inclusive'), dal momento che un tale monoteismo rappresenta pur sempre – come precisato in uno degli altri numerosi suoi interventi – una «delle conquiste di primo piano della civilizzazione».²⁵

Questa formulazione della «distinzione mosaica» comporta altri mutamenti concettuali, che Assmann ricostruisce in modo articolato soprattutto rispetto alle implicazioni metodologiche connesse a questa distinzione di fondo. Rispetto al dibattito attuale sulla religione così come ricostruito da Müller, è rilevante ricordare due aspetti, uno legato alla teologia e al suo statuto scientifico, l'altro legato all'«anticosmoteismo» (*Antikosmoteismus*) delle religioni monoteistiche. Secondo Assmann la distinzione mosaica, implicando la distinzione tra vero e falso, presenta un valore fondativo rispetto alla teologia. La negazione di altre divinità «non riguarda la 'religione', bensì la 'teologia', dunque la dottrina di Dio, così come essa viene rappresentata dai teologi e tradotta, in modo più o meno conseguente e duraturo, in prassi religiosa».²⁶ La nascita del monoteismo segna la nascita della teologia. La distinzione mosaica porta con sé ed è indissolubile dalla necessità della mediazione teologica. La distinzione mosaica avvia, ad esempio, una «teologizzazione della giustizia» (*Theologisierung der Gerechtigkeit*).²⁷ Ma anche rispetto a questa implicazione, si deve chiarire e precisare la distinzione posta da Assmann, senza semplificare: «anche in Egitto e Mesopotamia la giustizia è un'idea divina, però il diritto e

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, pp. 57-58.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁷ *Ibidem*, pp. 79 ss.

le leggi sono un'istituzione umana».²⁸ Considerando questo aspetto, si comprende meglio una delle sfumature del discorso 'anti-dogmatico' di Assmann e soprattutto delle interpretazioni di quanti ne fanno uso sul versante 'neo-illuminista'. Alla dimensione dell'analisi teorica si allaccia immediatamente una dimensione politica, istituzionale, che comprende anche la teologia o, guardando alle critiche ricordate, l'apparato ecclesiastico. La distinzione mosaica non solo collocherebbe su un piano radicalmente nuovo l'accesso alla verità, ma implicherebbe una necessaria mediazione tra Dio e popolo, tra Dio e i suoi fedeli, una mediazione che influisce sia sul sapere che sulla politica.

Tuttavia, il margine più ampio di questo mutamento tra monismo egizio e monoteismo biblico e della mediazione che esso richiede e inaugura, è relativo alla natura. Il monoteismo mosaico si configura, secondo Assmann, come «anticosmoteismo». Contestualmente alla sottrazione delle leggi dall'ambito del terreno e dell'umano, la natura, il mondo, l'universo sarebbero deprezzati a qualcosa di negativo e da negare per sollevarsi a Dio. Ogni significato legato all'idea dell'immanenza di Dio nella natura viene negato. L'idea di un unico e vero Dio esclude la sacralità delle altre divinità e della natura, ed emancipa l'uomo da un «rapporto con il mondo di tipo simbiotico».²⁹ La distinzione mosaica è anche la distinzione tra «dio e mondo» e tra «uomo e mondo», tra soggetto e natura.³⁰ In questo senso Assmann può affermare che l'«opposto del monoteismo non è il politeismo o addirittura la venerazione di idoli e l'idolatria, bensì il cosmoteismo, la religione del Dio immanente e della verità velata che si mostra e si cela in migliaia di immagini, immagini che non si possono escludere logicamente».³¹

²⁸ *Ibidem*, p. 75.

²⁹ *Ibidem*, p. 62.

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ *Ibidem*, p. 64. Va precisato che Assmann, come peraltro ricordato da Müller, ha in seguito ricontestualizzato il significato della sua distinzione mosaica. Proprio a partire dall'analisi delle implicazioni in ambito politico di tale distinzione e privilegiando un punto di vista più storico-filosofico che storico, Assmann vede proprio nella politica, piuttosto che nella religione, il luogo in cui oggi si ripropone il fondamentalismo e l'integralismo caratteristici del monoteismo: «Oggi, per noi che viviamo in un'altra epoca, è importante chiarire che la violenza non è inscritta nel monoteismo come conseguenza necessaria. Perché la distinzione tra vero e falso dovrebbe essere portatrice di violenza? ... La dinamite semantica che si cela nei testi sacri delle religioni monoteistiche, s'infiama nelle mani non dei credenti, ma dei fanatici, dei fondamentalisti, che guardano al potere politico e che si servono dei motivi di violenza rintracciabili nella religione per trascinare dietro di sé le masse. Il linguaggio della violenza viene usato in modo distorto come una risorsa nella battaglia per il potere politico, per costruire immagini di nemici e suscitare paura e senso di pericolo». Comprendere la «situazione originaria» di questi meccanismi significa non soltanto e non tanto scoprirne la «genesi», ma anche e soprattutto «limitarne la validità»; cfr. J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in P. WALTER (ed), *Das Gewaltpotential des Monotheismus*, p. 38.

3. *La filosofia classica tedesca come «Sattelzeit» della teologia. La «controversia sull'ateismo» e la teologia post-kantiana di K.L. Reinhold*

Per smentire la tesi di Assmann della violenza insita nel monoteismo di matrice biblica, Müller guarda a un passaggio fondamentale della storia della filosofia occidentale, ovvero alla filosofia classica tedesca e alle «controversie» sul «panteismo» e sull'«ateismo» che ne hanno segnato la genesi e lo sviluppo. Si tratta di uno degli snodi più rilevanti per gli sviluppi non soltanto della filosofia classica tedesca, ma anche per l'attuale filosofia della religione. In particolare la sua argomentazione trova in K.L. Reinhold la figura intellettuale e il passaggio decisivo per offrire un'interpretazione del problema del monoteismo (e del rapporto fede-ragione) contrapposta a quella di Assmann. Si tratta di una scelta dettata innanzitutto dal percorso dello stesso Assmann che trova in Reinhold uno dei momenti della ripresa e della riarticolazione, in epoca moderna, del problema del rapporto tra prospettiva 'egizia', 'mosaica' ed ellenistica.³²

Tuttavia, prima di giungere a occuparsi di questo importante snodo storico-concettuale, va ricordato che Müller offre alcuni spunti per una lettura dell'intera storia della filosofia (e della teologia) in funzione di un rapporto non esclusivo tra ragione e fede, tra 'illuminismo' (nel senso più ampio possibile) e religione. Il filo conduttore o il principio metodico che guida la ricostruzione storico-filosofica di Müller all'interno di questo quadro è costituito da una determinata interpretazione della nozione di *lógos*, di ciò che Müller chiama il «nucleo incandescente», lo snodo concettuale decisivo dell'intero discorso filosofico. Come anticipato discutendo la teologia del «lógos» e dell'«amore» di Benedetto XVI, per «lógos» Müller intende una struttura riflessiva che presenta un «potere d'integrazione attraverso le differenze».³³ Una mediazione che implica un «riferimento a se stesso» che comincia ad affermarsi nel pensiero greco, ma che ottiene il suo primo compimento nel cristianesimo giovanneo, ovvero nell'«identificazione tra Gesù di Nazaret e il *lógos*».³⁴ Müller fornisce alcune indicazioni per ricostruire e ripercorrere un percorso storico-filosofico che non contrappone la riflessione sul *lógos* «alla storia dell'influenza cristiano-teologica», ma il suo interesse è soprattutto di impostare una determinata lettura dell'epoca e della filosofia moderne. Müller intende giungere all'analisi di quella che egli, mutuando un concetto di R. Koselleck, chiama «Sattelzeit» della teologia (e della filosofia della religione), l'«epoca della svolta» rispetto al problema del rapporto tra fede e ragione, religione e sapere. Si tratta di un

³² Cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*, pp. 187 ss. La *Toposforschung* di Assmann si articola attraversando diversi momenti della storia del pensiero e giunge fino alla contemporaneità, riprendendo e discutendo, ad esempio e in particolare, l'interpretazione freudiana della religione e la 'teologia' dei romanzi su *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann. Cfr. anche J. ASSMANN, *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München 2006.

³³ Cfr. TA, p. 49.

³⁴ TA, pp. 49-50.

periodo (simbolicamente dal 1781, l'anno della morte di Lessing e della pubblicazione della prima *Critica* kantiana, al 1831-1832, anni della morte di Hegel e di Goethe) che peraltro vede nelle controversie sul panteismo di Spinoza, sull'ateismo e sulle «cose divine», uno, se non il principale, dei temi attraverso i quali nasce e si sviluppa l'idealismo tedesco.

Guardando da un lato al pensiero di Spinoza (del quale Müller sottolinea gli elementi di reciproca immanenza tra «finito» e «infinito» non soltanto in quanto «essere», ma anche in quanto «comprensione» dell'essere, senza ridurre troppo immediatamente il pensiero di Spinoza a un panteismo assoluto)³⁵ e dall'altro lato alla filosofia di Kant (del quale Müller sottolinea un elemento monistico che a suo avviso rimane costante lungo l'intera sua riflessione critica),³⁶ in queste lezioni di Müller si intravede uno schema interpretativo classico dell'idealismo tedesco, visto come la sintesi più coerente e riuscita del principio monistico dell'essere e della produttività della coscienza. «All'unità delle prestazioni della ragione, che procedono a partire da un *unico* suo movimento» così Müller riassume il programma filosofico di Fichte, Schelling, Hegel e Hölderlin «deve corrispondere l'unità di tutto il reale nella sua articolazione» così che entrambe queste unità «siano congiunte, anche in se stesse, in un'identità di identità e differenza».³⁷ È su questo piano che si gioca il problema del rapporto tra fede (generalmente associata a una concezione fortemente sostanzialista e monista) e ragione (generalmente associata, attraversando il pensiero di Kant e l'idealismo, alle strutture riflessive della soggettività). Müller intende mostrare il rapporto non esclusivo che giunge a maturazione all'interno della filosofia classica tedesca e, dopo aver ricordato la formazione teologica dei principali filosofi post-kantiani, si richiama a Reinhold.

Reinhold è uno dei protagonisti, anche se non sempre riconosciuto, dell'idealismo tedesco e anche del dibattito sull'ateismo. In Reinhold Müller trova un modello dell'esatta configurazione del rapporto tra teologia e filosofia, tra religione e ragione, dopo l'impresa critica di Kant. All'interno della discussione dei mutamenti concettuali tra civiltà egizia, religione ebraico-cristiana ed ellenismo, Reinhold prende in considerazione l'iscrizione egizia della piramide di Sais «Io sono tutto ciò che è, è stato e sarà, nessun mortale ha sollevato il mio velo» oppure l'iscrizione sulla statua di Iside secondo la quale «Io sono ciò che è», un'iscrizione peraltro ellenistica, ma per molto tempo ritenuta egizia.³⁸ Infine guarda all'affermazione del Dio biblico di Esodo 3,14 «Io sono colui che sono» e propone uno schema interpretativo che non procede per salti o rotture. Non una semplice sovrapposizione o identificazione. All'interno di «un'audace operazione di

³⁵ TA, pp. 55 ss.

³⁶ TA, pp. 105 ss.

³⁷ TA, p. 54.

³⁸ Il riferimento è allo scritto di Reinhold intitolato *I misteri ebraici oppure la più antica massoneria religiosa*; cfr. C.L. REINHOLD, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, a cura e con commento di J. ASSMANN, Neckargemünd 2001.

teologia del nome» egli propone un «incrocio ermeneutico reciproco»³⁹ attraverso il quale si passa da un'interpretazione di Iside attraverso Yahvè (direzione interpretativa «teistico-antispinozistica»), a un'interpretazione di Yahvè attraverso Iside (direzione interpretativa di matrice «spinoziano-antiteistica»)⁴⁰. Non si tratta di due direttrici reciprocamente esclusive. Non si tratta di scegliere tra Egitto ed Esodo, Akhenaton e Yahvè o, più tardi, tra Atene e Gerusalemme. Piuttosto l'una completa l'altra portando a compimento un «universalismo teologico»,⁴¹ scopo implicato da tale operazione, come precisato dallo stesso Assmann:

«Chi avesse potuto dimostrare che alla fin fine anche la rivelazione biblica non sfociava che in questi principi di sapienza misterica dell'antico Egitto, avrebbe abbattuto le barriere esistenti fra cristiani, ebrei, musulmani e pagani e avrebbe portato alla luce un profondo sapere che rendeva tutti gli uomini fratelli.

Come per Warburton, anche per Reinhold la rivelazione del Sinai non è altro che la rappresentazione di un rito iniziatico egizio alla luce del sole, allestita non per alcuni eletti ma per l'intero popolo».⁴²

Un'«ecumene delle religioni con i pagani»⁴³ che si compirebbe nella filosofia kantiana o nella teologia filosofica compresa attraverso il criticismo kantiano, poiché in questo modo cadrebbe la contrapposizione tra religione e ragione basata sulla della distinzione tra falso e vero così come intesa da Assmann. Il passaggio attraverso «Königsberg e Jena» – ovvero, secondo il simbolismo usato dallo stesso Müller, attraverso il criticismo kantiano e l'idealismo – garantirebbe la coniugazione di Atene e Gerusalemme, pensiero e religione, ragione e fede. Garantirebbe una filosofia e una religione (una teologia filosofica o «autocosciente») come critica presa di coscienza dell'irriducibilità a concetto dell'assoluto, di Dio, sia lo si consideri nel segno dei «segreti misterici» egizi, sia sotto il segno della sua trasformazione in «presenza pubblica» da parte di Mosè.

L'idea di Assmann di una «rivoluzione», di un salto tra «monoteismo inclusivo» (o monismo) egizio e «monoteismo» mosaico «esclusivista» in questo modo cade. La trasformazione mosaica dei misteri in culto pubblico non tradisce il contenuto dei misteri, non pretende di oggettivarne il contenuto, di ridurre a concetto l'Uno-tutto. Al contrario, viene reso pubblico il mistero in quanto tale. Questo, nei termini del rapporto moderno tra religione e ragione, secondo Reinhold significa che la filosofia (kantiana) come «scienza critico-illuministica» deve evitare che la religione si rivolga e si riduca alle «forme esteriori dei riti e dei culti», a un culto fine a se stesso che dimentica e distoglie dal suo fine, ovvero il raggiungimento «per via negativa» della verità, comune anche alla ragione, «una via che

³⁹ Cfr. TA, p. 38.

⁴⁰ TA, in particolare pp. 99 ss.

⁴¹ TA, p. 38.

⁴² Cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*, p. 196.

⁴³ Cfr. TA, p. 38.

trascende il linguaggio e i concetti in un'indicibilità che può essere evocata soltanto in modo enigmatico». ⁴⁴ Ma questo, lo scadere della ricerca della verità a mero rito, è anche l'esito di una completa separazione tra fede e ragione. Reinhold mira «a mantenere quell'equilibrio precario tra fede e ragione» che, peraltro, può «prosciugare le fonti dei conflitti confessionali e interreligiosi». ⁴⁵

Ripercorrendo l'operazione compiuta da Reinhold e recuperando l'intreccio o la co-implicazione tra fede e ragione che ne viene, Müller compie una 'mossa' che gli consente di porre le basi per rispondere a tutti i problemi individuati considerando il dibattito attuale su religione e illuminismo: a) alla questione dello statuto della teologia, b) al problema del rapporto tra monismo (e pluralismo) e monoteismo e c) alla questione dell'ateismo nei termini della necessità di un nuovo superamento della fede e della religione da parte della ragione.

a) Rispetto allo statuto della teologia, la radicale attenuazione della distinzione mosaica di Assmann ottenuta da Müller attraverso Reinhold affievolisce, fino a ridurla, la contrapposizione tra religione e filosofia. Sulla base dell'inoggettività dell'Assoluto – sia per la fede che per la ragione – e sulla base della conseguente idea di «l gos», la teologia finisce per condividere l'ambito scientifico della filosofia. Essa, infatti, non è altro che filosofia. Essa assume lo statuto di ambito filosofico che privilegia come suo oggetto l'Uno, un ambito filosofico entro il quale il pensiero svolge un'opera di «regia della ragione laddove essa raggiunge i suoi limiti», ovvero si concentra sui suoi punti-limite, sulle sue condizioni ultime. ⁴⁶ Ma proprio svolgendo quest'opera di guida o di governo della ragione che guarda all'unità assoluta, la teologia non può che essere riflessiva, ovvero critica o «illuministica»: in altri termini non può svolgere un tale compito se non «tramite la critica filosofica». ⁴⁷ Questa compenetrazione di teologia e filosofia sfocia in queste lezioni di Müller innanzitutto nell'auspicio – anche piuttosto critico nei confronti dell'attuale teologia – a rafforzare il proprio approfondimento filosofico, soprattutto confrontandosi con la filosofia moderna e contemporanea. ⁴⁸

b) Rispetto al problema del rapporto tra monismo (pluralismo) e monoteismo, Müller guarda a una nozione di «lógos» che, come già ricordato, si configura idealisticamente come «identità di identità e differenza». A partire dalla prospettiva aperta da Reinhold, Müller guarda in particolare a Fichte e alla nozione di Io. ⁴⁹ L'Io assoluto si manifesta come identità attraverso la differenza (Non-io): esso si manifesta nella misura in cui l'io finito tende

⁴⁴ TA, p. 97.

⁴⁵ TA, p. 101.

⁴⁶ TA, p. 45.

⁴⁷ TA, p. 45.

⁴⁸ TA, pp. 28-30 e p. 178.

⁴⁹ L'accusa di ateismo rivolta al filosofo della *Dottrina della scienza* rappresenta, d'altra parte, uno degli snodi fondamentali presi in considerazione da Müller all'interno della sua analisi della «Sattelzeit» della teologia e della filosofia della religione moderne; TA, pp. 160 ss.

a superare una differenza che comunque rappresenta una sua condizione di esistenza. L'Io assoluto (teologicamente: Dio) si manifesta nella misura in cui l'io finito tende ad affermarsi come autocoscienza. Questa unità della dimensione manifestativa dell'assoluto e della dimensione di ricostruzione delle proprie condizioni di possibilità da parte dell'io finito (che mediante questa ricostruzione si configura come autocoscienza), è fin dall'inizio al di là della distinzione tra monismo (e pluralismo) e monoteismo. La teologia filosofica, critica e «autocosciente» cui pensa Müller vede nell'idealismo trascendentale fichtiano non soltanto la forma moderna più consapevole e filosoficamente più coerente della prospettiva monoteistica (mediante la nozione centrale di Io), ma anche un esempio di quel «lógos» giovanneo che tiene assieme identità assoluta e differenza in un'identità in continua tensione, alla continua ricerca della massima perfezione e libertà.⁵⁰

c) La complessità di una tale identità non può essere colta né esclusivamente dalla fede, né esclusivamente dalla ragione 'ateo-illuministica' di per sé. Una tale idea di ragione (basti pensare al momento 'pratico' della dottrina della scienza che è costitutivo della ragione e che esprime la sua irriducibilità a semplice teoresi) non sopporta la distinzione tra fede e ragione, religione e filosofia. Una ragione pensata come illuministicamente sufficiente a se stessa, non farebbe altro che riprodurre quel dogmatismo che essa imputa alla religione e alla teologia. Un dogmatismo che, oggettivamente, non si fatica a percepire e a rintracciare in molti degli odierni esponenti del «new atheism» e degli attuali propugnatori di un nuovo illuminismo.

4. *Autocoscienza e filosofia in D. Henrich. Verso una teologia filosofica?*

Il quarto capitolo rappresenta il cuore teoretico delle lezioni di Müller, decisivo tanto quanto l'approfondimento del problema del rapporto tra filosofia e teologia all'altezza della filosofia classica tedesca e a partire da Reinhold. Questo capitolo gioca un ruolo centrale perché, una volta ricostruito quello che egli ritiene il passaggio storico-filosofico e concettuale fondamentale, si tratta di guardare alla filosofia contemporanea, a quel «post-moderno» che ha messo radicalmente in discussione la nozione di *lógos* e in particolare la sua configurazione idealistico-trascendentale. Müller, al contrario, affronta la filosofia del Novecento sulla base della sua teologia idealistica, ovvero sulla base di un'opzione filosofica della teologia portata a termine sul piano della soggettività trascendentale.

Müller dichiara esplicitamente di essere «idealista». Questa definizione si riferisce certamente, come visto, a un momento dello sviluppo

⁵⁰ La nozione di Io assoluto e il suo essere fondamento ideale dell'io finito implicherebbero un decisivo significato 'monotestico', più che monistico, della ripresa della tradizione cristiana da parte di Fichte. Il riferimento a Fichte, alla sua citazione e reinterpretazione del Prologo del Vangelo di Giovanni, attraversa in Müller soprattutto alcuni scritti fichtiani cosiddetti 'popolari'.

della filosofia moderna, ma intende soprattutto indicare l'attenzione a «forme di pensiero» che si mostrano «capaci di apertura» all'altro da sé proprio mediante una riflessione su se stesse. Non solo, ma queste forme di pensiero si mostrano anche capaci di cogliere il proprio fondamento, consentono, in altri termini, di indagare a partire «da dove» le «domande fondamentali» del soggetto possono ottenere risposta.⁵¹ Abbiamo già accennato al fatto che, a partire da Reinhold, sia l'idealismo trascendentale di Fichte a stagliarsi come modello di una filosofia in cui la riflessione o la determinazione reciproca tra sé e altro (io e non-io) implica un assoluto che certamente rimane irriducibile a concetto, al sistema filosofico, ma che si afferma come suo fondamento. Talvolta Müller sembra far valere strutture concettuali più vicine all'idealismo di Hegel.⁵² In altri passaggi egli sembra auspicare anche l'utilizzo di risorse che provengono da quel «teismo speculativo» che egli connette soprattutto ad alcune strutture concettuali dell'ultimo Schelling.⁵³ Ma il senso in cui Müller parla di idealismo e di teologia autocosciente si chiarisce soprattutto attraverso il confronto con il pensiero di D. Henrich, peraltro uno dei massimi interpreti della filosofia classica tedesca.⁵⁴

Filosofo dell'«autocoscienza», con questa nozione Henrich intende una struttura complessa di rapporti col mondo e di relazioni autoriflessive da parte del soggetto. Un primo elemento è costituito dalla certezza di sé. Il dubbio cartesiano relativo all'esistenza del soggetto di fronte alla mutevolezza dell'esperienza e della conoscenza del mondo si risolve innanzitutto nella certezza della propria esistenza da parte di chi è certo di sé. Questa certezza non presenta il carattere di essere fondato in se stesso, assolutezza che peraltro escluderebbe di per sé la possibilità del dubbio. E pertanto questa certezza richiede un fondamento più solido e adeguato, e richiede anche che tale fondamento agisca in modo completamente diverso dal modo in cui il soggetto afferma la propria certezza di sé.⁵⁵ Soltanto comprendendosi in funzione di tale fondamento – e non sulla certezza di sé di contro al fluire delle proprie conoscenze – la certezza di sé del

⁵¹ Cfr. *TA*, p. 70.

⁵² Soprattutto laddove Müller non rifiuta, accanto all'autonomia dell'ente, dello io soggettivo, uno «spirito oggettivo» riconducibile anch'esso, mediante il concetto di immagine, all'assolutezza del fondamento; *TA*, in particolare pp. 75 ss.

⁵³ *TA*, pp. 33, 77 e 149.

⁵⁴ Ritenendo decisiva la base rappresentata dai problemi e dai tentativi di soluzione elaborati dalla filosofia classica tedesca, non è un caso che l'interlocutore ideale di Müller sia D. Henrich; tra la vasta produzione scientifica di D. HENRICH cfr. *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, a cura di U. PERONE, trad. it., Torino 2008, una raccolta di interventi che contiene anche quelli più indicativi della riflessione di Henrich in rapporto alla teologia. Non è un caso nemmeno la forte, esplicita presenza di un altro 'maestro' di Müller, Xavier Tilliette, uno dei teologi che più di altri ha valorizzato il legame tra cristianesimo e *lógos*, tra «Dio della fede» e «Dio dei filosofi» in ambito moderno, approfondendo proprio il legame tra cristianesimo e idealismo; cfr. X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990 (trad. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Brescia 1997).

⁵⁵ Nel caso contrario si aprirebbe un regresso all'infinito, la continua richiesta di un fondamento che sia effettivamente tale fondandosi su se stesso.

soggetto può sollevarsi ad autocoscienza. Attraverso la semplice certezza di sé, infatti, il soggetto si pone come unità che è elemento, tra i tanti, della totalità del mondo, mentre, in quanto autocoscienza, il soggetto si afferma come unità 'di fronte' al mondo. In questo senso, allora, Henrich distingue tra «persona» e «soggetto». Entrambi sono fonte di «autoattribuzione», ma soltanto il secondo può essere considerato «autocosciente» in quanto il soggetto è «autodescrizione» come sapere di una realtà e allo stesso tempo essa stessa realtà.⁵⁶

Il primato del soggetto autocosciente, tuttavia, non va inteso come autonomia che mortifica il riferimento al mondo e alla certezza di sé. Al contrario, piuttosto che un'autonomia del soggetto, si tratterebbe di un annullamento di sé in quanto oggetto. L'esigenza di comprendere il fondamento condurrebbe a un appiattimento di ciò che è fondato ed esiste. Il passaggio all'autocoscienza o al soggetto in senso stretto, deve conferire una stabilità trascendentale alla certezza di sé propria del soggetto particolare o persona. «Autocoscienza» definisce una struttura del sapere che si costituisce sia in funzione dell'istanza fondante, ovvero del necessario presupposto di un fondamento che le rimane irriducibile, sia in funzione dell'istanza esistenziale, ovvero del rapporto con il mondo. Per autocoscienza, allora, si deve intendere in Henrich un oscillare tra la direzione (ineludibile) che tende il soggetto a costituirsi come fondamento di sé e la direzione (altrettanto ineludibile) seguendo la quale il soggetto guarda al suo essere nel mondo e alla certezza di sé che ne viene. Un oscillare che, soprattutto in relazione a un idealismo trascendentale 'classico', secondo Müller conferisce alla filosofia dell'autocoscienza di Henrich il carattere di una «forma aggiornata di idealismo ... che Henrich sviluppa nella direzione di un'antropologia della libertà che si può quasi definire filosofico-esistenziale».⁵⁷

Henrich sottolinea l'irriducibilità della nozione di fondamento a concetto, a quella stessa autocoscienza attraverso la quale il soggetto si manifesta come 'fondato'. Permane un margine tra fondamento ed autocoscienza, un'eccedenza dell'assoluto, per la quale il pensiero del fondamento non assume un carattere «deduttivo», non diventa «conoscenza dimostrativa».⁵⁸ Sulla scia della sua interpretazione di Hölderlin, Henrich tenderà sempre di più a sottolineare questo scarto originario, questa «Urteilung», come modo dell'accesso dell'infinito nel finito.⁵⁹ Müller stesso ricorda come per Henrich, con le sue riflessioni sul fondamento dell'autocoscienza, non si tratti di «rispondere alla domanda sulla realtà di questo fondamento», bensì

⁵⁶ Rispetto a queste strutture concettuali di fondo del pensiero di Henrich, cfr. in particolare D. HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1982, e, dello stesso autore, *Metafisica e modernità*, pp. 69-104.

⁵⁷ Cfr. *TA*, p. 144.

⁵⁸ Cfr. D. HENRICH, *Metafisica e modernità*, p. 87.

⁵⁹ Cfr. D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

di avviare una riflessione sull'«istanza» a partire dalla quale è possibile valutare e rispondere a questa domanda.⁶⁰

In uno dei suoi scritti più recenti, Henrich dice di attendersi un dibattito teologico rispetto a tale nozione di fondamento e, contestualmente, parla di una «barriera di comprensione» di contro a una religione o a una teologia che si propongano come conoscenza esclusivistica di contro alla libera autonomia della coscienza.⁶¹ È a questo punto che, sulla base dell'«abbassamento» di tale «barriera» ottenuto mediante Reinhold e riprendendo un pensiero genuinamente idealistico, Müller propone un'«alternativa metafisica» che non ricade in un monoteismo ontologico scolastico.⁶² L'assoluto fichtiano non rappresenta un essere assoluto al quale l'autocoscienza debba aderire annullandosi in esso. L'assoluto fichtiano rappresenta certamente la totalità, l'Uno-Tutto del monismo, ma la totalità in quanto Io. Müller ricorda un'affermazione della *Filosofia della rivelazione* di Schelling secondo la quale Dio è «quell'essenza individuale che è tutto».⁶³ Il timore di Henrich di un annullamento del soggetto nell'essere viene superato nel pensiero (idealistico) di un fondamento che è l'inconcettualizzabile unità di totalità e individualità, oppure, come afferma Müller, di «unicità» e «particolarità». È questo che, sulla base della sua teologia filosofica, Müller intende per monoteismo. E questa 'comprensione' del fondamento non rischia nemmeno di smarrirsi, in modo relativistico o particolaristico, nella direzione della «persona», del soggetto 'nel' mondo. Infatti – e peraltro usando gli stessi strumenti concettuali di Henrich – il soggetto individuale che agisce e compie quella libertà che gli deriva dalla propria comprensione autocosciente (e, pertanto, dal fondamento che la sostiene), non fa altro che esprimere, 'manifestare' o realizzare l'individualità assoluta, l'Io assoluto.

L'assoluto cui pensa Müller (irriducibile a concetto tanto quanto il fondamento di cui parla Henrich) rappresenta l'unità di totalità e individualità, di monismo e monoteismo. Nella teoria dell'autocoscienza di Henrich sembra smarrirsi un aspetto del presupposto assoluto, quello dell'individualità, che, pertanto, non può che essere rintracciato esclusivamente sul piano della persona o dell'«ente» compreso nel mondo tra tanti altri enti. Müller, al contrario, ritiene che la struttura dell'autocoscienza, come tensione tra unicità e particolarità, sia da un lato lo svolgimento o il «fondato» di un assoluto che è presupposta e incomprensibile sintesi di unità e singolarità, e dall'altro lato condizione di un agire consapevole da parte della persona,

⁶⁰ Cfr. TA, p. 137.

⁶¹ In questo senso nell'affermazione di Cristo nel Vangelo di Giovanni «Io sono la via, la verità e la vita», Henrich ritiene che l'accento si debba porre non sul termine «verità», bensì sul termine «io»; cfr. D. HENRICH, *Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten*, in D. KORSCH - J. DIERKEN (edd), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, pp. 211-231 (TA, p. 172).

⁶² Scrive Müller: «Se, come ho proposto, si fa ricorso al concetto di ragione, il monoteismo della teologia tradizionale non convince, perché non risponde alla domanda del rapporto tra l'assoluto e il finito, ma nasconde il suo imbarazzo nella nozione di 'creazione', prodotto di una crisi del pensiero»; cfr. TA, p. 148.

⁶³ TA, p. 149.

della coscienza finita che così si solleva ad autocoscienza. Sono evidenti i richiami trinitari e cristologici di una tale struttura, e Müller si richiama ancora a Fichte per sottolinearli. Ma ciò che gli interessa, a questo punto, è ritornare al dibattito attuale sul rapporto tra religione e modernità (o post-modernità), tra fede e ragione critica, tra teologia e 'neoilluminismo'. Gli interessa, allora, sottolineare innanzitutto che il monoteismo cristiano ha in sé un costitutivo carattere 'monistico'. Anche per quanto una tale componente implichi un determinato 'cosmoteismo', la tradizione della filosofia e della teologia cristiane offre numerose risorse per una coniugazione in questa direzione, una coniugazione che si rivela ancor più fondata con la teoria idealistica della soggettività e la sua logica dell'immagine. La distinzione mosaica di Assmann (e la connessa teoria della violenza e dell'integralismo dei monoteismi di contro all'inclusività del monismo) secondo Müller si mostra ancora una volta infondata.

In secondo luogo a Müller interessa mostrare che il monoteismo cristiano, inteso a partire da questa base filosofica, non mortifica la particolarità, la differenza, il pluralismo. Anzi, proprio perché ne connette lo sviluppo a un assoluto che deve essere presupposto anche come individualità o soggettività assoluta (in termini teologici: come Dio che è «personale» e allo stesso tempo è «tutto»), il monoteismo valorizza la differenza, ovvero comprende nella sua pienezza quell'«identità di identità e differenza» entro la quale soltanto la differenza può trovare pieno svolgimento. Viene smentita, così, la tesi di Sloterdijk della necessità di un pensiero «polivalente» da usare come un «farmaco» contro il fondamentalismo religioso e in particolare monoteistico. Anzi, viene esattamente invertito il rapporto tra 'patologia' e 'terapia', tra problema e soluzione: è il monoteismo, attraverso la tendenziale sintesi di monismo e pluralismo assicurata dall'autocoscienza, a prevenire e a superare ogni dogmatismo e ogni conseguente esito integralista. Le lezioni rimanenti (in particolare il quinto capitolo) offrono una «traduzione teoretico-religiosa»⁶⁴ che svolge in modo molto analitico e coerente il nocciolo del discorso di Müller in ambito teologico. Questo svolgimento avviene riprendendo e confrontandosi con i 'classici' del pensiero teologico-filosofico cattolico (in particolare con K. Rahner e con U. von Balthasar), ma anche con fonti e risorse meno tradizionali, in particolare con fonti letterarie, spesso le stesse attraversate da pensatori 'post-moderni' citati.⁶⁵ Se tale svolgimento dal punto di vista teologico attraversa, innanzitutto e ovviamente, il piano della cristologia (e di una cristologia filosofica), esso finisce poi per articolarsi soprattutto sul piano della teologia delle religioni, per guardare al configurarsi del rapporto tra le religioni e chiudersi circolarmente ritornando al problema della loro potenziale violenza fondamentalista.⁶⁶

⁶⁴ *TA*, pp. 150-169.

⁶⁵ Sul piano delle risorse letterarie, oltre a Mann, Müller cita e discute, ad esempio e tra gli altri, Novalis, C. Brentano, W. Heine, H. Heine, G.Ch. Lichtenberg, J. Klepper, Th. Bernhard, J. Updike.

⁶⁶ Cfr. *TA*, pp. 171-176.

5. Una «Sattelzeit» più ampia: 'comprendere' Nietzsche

Il quadro teorico e la tesi che emerge da questo percorso di Klaus Müller sono fondati su una particolare e precisa lettura degli sviluppi della filosofia moderna e contemporanea. Si tratta di ripensare e rilanciare la lezione 'idealistica', una lezione che la teologia, soprattutto cattolica, solitamente tende a rimuovere. Sulla base di questa lezione è possibile rintracciare anche all'interno del dibattito odierno e della situazione attuale gli strumenti concettuali e le direttive di fondo di un pensiero di Dio (di una teologia) e di una filosofia che sappiano rispondere alle domande di fondo del soggetto e ai conseguenti problemi esistenziali, sociali e politici. Crediamo, tuttavia, che una tale prospettiva non sia sufficiente e debba confrontarsi più in profondità con altri rilevanti snodi concettuali 'intermedi', a partire – altra decisiva 'rimozione' sul percorso di una filosofia e di una teologia post- o neoilluminista – dal pensiero di Nietzsche. È vero che la «Sattelzeit», il periodo di una vera e propria svolta all'interno della storia del pensiero occidentale, rappresenta un momento speculativamente molto vivo e addirittura irrinunciabile anche rispetto a molte delle questioni oggi dibattute. Tuttavia crediamo che i suoi margini vadano ampliati, per così dire, 'in avanti'. È con Nietzsche che quella «giungla» di temi e problemi rappresentata dalla filosofia classica tedesca, da Lessing a Hegel, trova uno dei suoi compimenti più rigorosi dal punto di vista concettuale.⁶⁷

Non abbiamo qui lo spazio per mostrare nei particolari il significato e il peso assunti dalla filosofia di Nietzsche in questo ambito e, soprattutto, lo stretto legame tra l'idealismo tedesco e la sua filosofia. Basti qui ricordare un'affermazione di Nietzsche che riassume sia la relazione, sia l'elemento di rottura di questo 'compimento' rispetto alla prospettiva idealistica. Nietzsche afferma che «ogni concetto emerge mediante l'equiparazione del non identico» (*jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen*).⁶⁸ La forza del «gleich-» connesso alla nozione di «setzen» colloca tale «porre» certamente sulla scia dell'attività della coscienza trascendentale, ma aprendo, alla fine, una dimensione radicalmente diversa,

⁶⁷ Un compimento, peraltro, che rintraccia in Spinoza, come Müller rispetto al suo percorso, una delle sue irrinunciabili origini e che attraversa e valorizza, come Müller, dimensioni diverse e anche extrafilosofiche del sapere, a partire dalla letteratura: come noto, oltre a Spinoza Nietzsche identifica proprio in Heine uno dei suoi 'predecessori', un Heine letto, ovviamente, in modo opposto all'interpretazione fornita da Müller, come critico della religione e teorico della sua definitiva crisi. Ancor prima e proprio al centro degli stessi anni considerati da Müller, si potrebbe far riferimento al *Discorso del Cristo morto* di Jean Paul che, per molti versi, anticipa l'annuncio nietzscheano della «morte di Dio». Tuttavia, il percorso che si tratta di seguire di nuovo e di ripensare sulla scia del percorso tracciato da Müller deve assumere innanzitutto il 'campo' di discussione stesso di Müller, quello dello sviluppo della filosofia (e della teologia) moderna post-kantiana, come vedremo tra breve.

⁶⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, I, München - Berlin - New York 1988², pp. 373 ss. (trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, III/2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti dal 1870 al 1873*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1973, p. 360).

sottolineata dalla sua negazione all'interno del concetto successivo (*Nichtgleich*). Che «ogni concetto» emerga mediante la posizione contestuale del non-identico, non vieta soltanto un primato dell'io o dell'unità assoluta di matrice fichtiana. L'associazione del prefisso «gleich-» a «setzen» indica certamente la possibilità di un'«equiparazione», ma anche la necessità di distinguere e mantenere distinti, differenti (*nichtgleich*), i termini posti in una relazione di uguaglianza. La 'simultaneità ontologica' di equiparare e distinguere svincola identità e differenza da ogni presupposto assoluto, connessione posta dal pensiero di Fichte.

La posizione contestuale di identico e differente affermata da Nietzsche, tuttavia, esclude anche la via di uno sviluppo dialettico di matrice hegeliana, un'articolazione del negativo che approfondisca e sollevi la contraddizione al di là dell'opposizione che la istituisce. Qui è quel «jeder» che mostra tutto il proprio peso. «Ogni concetto», «ogni» operazione concettuale, ad ogni suo intervento, deve fare i conti con una nuova e contestuale «posizione» di identico e differente. Deve fare i conti con l'irrecuperabilità di una compenetrazione di identità e differenza all'interno di un processo concettuale dialettico. Ogni rielaborazione della co-implicazione (*gleichsetzen*) di identità e differenza si ritrova davanti, sempre di nuovo, il 'primato' del differente, di quella irriducibilità a concetto, della necessità, ad ogni passo analitico o deduttivo, di un «non-identico» sempre nuovo, sempre in anticipo sul 'lavoro' che interviene (e deve intervenire) su quella co-implicazione.⁶⁹

Questo «eterno ritorno» del «non-identico» non consente alla filosofia di costituirsi come sapere assoluto, sia che si intenda con ciò un movimento di autoposizione da parte del concetto (che pertanto può affermarsi come assoluto), sia che si intenda il sapere assoluto come coglimento delle proprie condizioni di possibilità da parte della coscienza (che diventa autocoscienza e luogo di manifestazione dell'assoluto).

Sulla base della critica nietzscheana che abbiamo brevemente ricostruito, e in relazione al percorso descritto da Müller, possiamo dire che il tentativo dell'idealismo trascendentale di tenere assieme, in quanto teoria dell'autocoscienza, Io assoluto e coscienza concreta non riesce. Il «gleichsetzen» nietzscheano indica proprio che l'identità dell'autocoscienza non può instaurarsi come luogo del processo manifestativo dell'assoluto e, allo stesso tempo, come ricerca da parte della coscienza delle proprie condizioni di possibilità. Non è possibile concepire la differenza (Non-io) che consente all'assoluto di manifestarsi e all'autocoscienza di comprendersi come «riflesso» o «immagine» dell'assoluto, anche come differenza che

⁶⁹ Non abbiamo qui lo spazio per mostrare analiticamente tutte le implicazioni del quadro teorico richiamato e riassunto da questa affermazione. Si tratta di implicazioni che rimandano agli snodi centrali del pensiero di Nietzsche (eterno ritorno, attimo immenso, volontà di potenza, ecc.), anche laddove essi siano espressi, come noto, in termini 'teologici' (morte di Dio). Per un approfondimento complessivo e puntuale cfr. G. PASQUALOTTO, *Commento a Così parlò Zarathustra*, Milano 2008¹³, pp. 369-546; per uno specifico approfondimento della concezione e del significato del rapporto tra identità e differenza in Nietzsche, cfr. il classico G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it., Torino 2002.

garantisce la pluralità degli enti e l'individualità della coscienza concreta (della «persona» nei termini di Henrich ripresi da Müller). La differenza dell'autocoscienza con la coscienza finita si svincola necessariamente dalla differenza mediante la quale l'assoluto si manifesta nel sapere. L'autocoscienza si può al massimo affermare, kantianamente, come unità originaria dell'appercezione che accompagna ogni atto della coscienza, ma che non consente di risalire al di là di sé. Inoltre, forse è proprio questo tipo di difficoltà interne all'idealismo tedesco che muove Henrich a percorrere itinerari filosofici che ricontestualizzano la teoria dell'autocoscienza in una direzione più vicina a una filosofia esistenzialista che, peraltro, non garantisce il superamento dei limiti posti da Nietzsche.

In questo senso, l'interpretazione del pensiero di Fichte (e di Hegel) dovrebbe attraversare, piuttosto che lo schema di un'unità di istanze monistiche e monoteistiche, il problema di un 'teismo' legato al principio di una crescente immanenza del pensiero in se stesso, nei suoi «schemi», e non legato a un essere assoluto che ne sia fondamento come presupposto assoluto. Anzi, proprio percorrendo la strada di una verifica in profondità delle possibilità di un tale 'teismo', il rispetto del principio metodologico idealistico di opporsi a ogni contrapposizione riduttivistica impone non soltanto lo smarcamento della filosofia dalla nozione di fondamento (sia pur inteso come fondamento inoggettivabile), ma anche la rinuncia all'autocoscienza come pensiero che riflessivamente coglie le proprie condizioni di possibilità.⁷⁰

6. *Idealismo trascendentale e differenza. Emil Lask*

Il richiamo a Nietzsche, in tema di una filosofia della differenza che sul piano della discussione della religione si configura come ateismo,

⁷⁰ È certamente indiscutibile la ripresa da parte di Fichte, soprattutto negli scritti introduttivi o popolari, del cristianesimo giovanneo, così come è indiscutibile, nella seconda o tarda fase del suo pensiero, un mutamento concettuale (dall'io assoluto all'essere, all'uno o a Dio) che offre, all'interno della stessa dottrina della scienza, la possibilità di sottolineare le sfumature monistiche e monoteistiche del suo pensiero. Altrettanto vero è che un tale presupposto viene restituito, alla fine, sul versante della possibilità di un pensare autocosciente e di un agire libero da parte dell'io finito, come sottolineato da Müller. Si deve tuttavia ricordare anche come tale movimento di pensiero si svolga soprattutto attraverso la deduzione e la definizione di una serie di «schemi» in funzione dei quali resta ben poco di un Dio «personale». Al contrario essi rappresenterebbero quell'«ordine morale» di fronte al quale fu mossa a Fichte l'accusa di «ateismo». È in questo senso che un'altra articolata e puntuale ricostruzione delle controversie legate alla religione all'interno della storia della filosofia classica tedesca, indica Fichte e l'idealismo tedesco piuttosto come momenti del tendenziale e anche problematico affermarsi dell'ateismo contemporaneo; cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, II, Roma 1969², pp. 523-651. Oltre a sottolineare il «principio d'immanenza» dell'idealismo, quell'autoreferenzialità del pensiero che troverà in Hegel il suo compimento, e a definire la filosofia di Fichte come «teismo» (*ibidem*, pp. 562 ss.), Fabro riporta anche un passaggio testuale di Fichte che si contrappone esattamente all'affermazione 'monoteistica' di Schelling ricordata da Müller: «Der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist (il concetto di Dio come una sostanza particolare è impossibile e contraddittorio)»; *ibidem*, p. 563.

può risultare classico e addirittura stereotipato. L'argomentazione con cui Müller ritiene di evitare un tale passaggio critico della storia del *lógos* non ci sembra convincente. La filosofia della differenza o l'irrazionalismo di Nietzsche riterrebbe la razionalità un'illusione. Le pretese della ragione di cogliere il fondamento sono dogmatiche e illusorie. Esse dovrebbero riconoscere un orizzonte più ampio definito dall'«altro della ragione», da una contraddizione e da una differenza («Nichtgleich») che non si lasciano ricondurre a unità, e tanto meno a un'unità assoluta. In stretto riferimento alla teologia razionale di Ratzinger/Benedetto XVI, Müller controbatte affermando che «se nel mondo esiste la ragione, e con essa la conoscenza e la scienza, allora esiste in senso stretto soltanto se anche la sua fonte, la sua provenienza, ha, da parte sua, la forma del razionale».⁷¹ Pertanto, l'orizzonte della differenza e dell'irrazionale di Nietzsche sarebbe il frutto di un'«opzione» che non si basa su una prova. Anzi, tale opzione «non ha bisogno di una prova e non ne è neppure capace, se si ammette che esiste qualcosa come la ragione».⁷² In altri termini, la stessa ammissione dell'esistere della ragione, sia pur vista come illusione, sottrarrebbe il soggetto all'irrazionalità ed eliminerebbe la possibilità stessa di giudicare quella ragione come illusione.

Rispetto a questa lettura, riteniamo innanzitutto che sia proprio la prospettiva razionale, e non l'inverso, a dover 'provare' le proprie pretese fondazionistiche, andando incontro ai problemi che – ammesse tutte le precisazioni che meriterebbe connettendolo a una prospettiva fondazionistica – anche l'idealismo finisce per trovarsi davanti, come abbiamo visto. In secondo luogo, riteniamo che la filosofia nietzscheana – potremmo dire 'irrazionalizzabile' piuttosto che meramente irrazionale o irrazionalistica – affermi il proprio orizzonte della differenza esattamente ponendosi all'interno e attraversando la prospettiva 'logica' della filosofia classica tedesca. D'altra parte sono gli sviluppi stessi dell'idealismo trascendentale (il 'campo' di discussione scelto da Müller stesso) che mettono radicalmente in discussione la prospettiva legata al monismo e al monoteismo. Valorizzando la prospettiva aperta da Kant e facendo valere ragioni e strutture in particolare dell'idealismo trascendentale, potremmo accennare a quella ripresa e a quella ridiscussione della filosofia classica che si verificano tra Otto e Novecento e che ruotano attorno al cosiddetto neokantismo. Possiamo brevemente considerare il pensiero di E. Lask, non solo perché egli riprende strutture concettuali di matrice fichtiana, ma anche perché la sua riflessione – piuttosto eccentrica rispetto alle tensioni più dogmaticamente 'illuministiche' del neokantismo cui solitamente viene ricondotto – si configura come un pensiero che intende rispondere anche al dogmatismo delle scissioni troppo immediate tra «vita» e «conoscenza», tra «esistenza» e «scienza», tra individuale e universale.

⁷¹ Cfr. *TA*, p. 73.

⁷² *TA*, p. 73.

Può essere definita fichtiana l'idea di Lask di categorie che, diversamente che in Kant, si configurano riflessivamente.⁷³ Secondo Lask, infatti, le «categorie» (il razionale, la forma logica) non permeano completamente il «materiale». Esse non possono pretendere a sè alcuna universalità. In modo complementare, il materiale investito dalla forma logica non può essere ridotto a ciò che è individuale. L'impenetrabilità logica del materiale gli conferisce semmai uno statuto altrettanto «universale» e costitutivo di ogni cosa. Se per «individuale», pertanto, si intende ciò che non è riconducibile all'universale, anche la forma logica è «individuale». Ma, allora, anche la categoria, la forma logica, può occupare il posto del «materiale», di ciò che necessita di essere rischiarato dalla forma logica stessa, e assumere così una natura riflessiva, anche se tale riflessività non si costituisce a forma scientifica del sapere.⁷⁴

Ne viene un idealismo trascendentale che si articola in funzione di questa contraddizione di fondo tra riflessività logica e costitutività del materiale, inteso come materiale empirico. Questa impermeabilità del materiale (margine che peraltro Lask chiama «irrazionale», nel senso di a-razionale o non-riconducibile fino in fondo al razionale) non può essere risolta mediante la sua riconduzione al movimento di autoposizione dell'io autocosciente. Esso non rappresenta un «non-io» inteso come funzione del «contraccolpo» che consente all'io di riflettere su di sé, ma anche di porre spontaneamente da sé quella limitazione senza cadere nel dogmatismo dell'idealismo speculativo, nell'«onnipotenza (*Allherrschaft*) del logico».⁷⁵ Né, tantomeno, rappresenta il luogo di un superamento dialettico delle opposizioni che esso individua. In Lask l'attività dell'io trascendentale, seppur necessaria, non supera i limiti di una «dualità originaria» (*Urzweiheit*), di una differenza originaria che si manifesta innanzitutto nell'opposizione di materiale e forma logica.⁷⁶ La differenza tra logica e materiale e la contraddizione tra categorie riflessive e oggetto materiale empirico non legittimano il passaggio al presupposto di un'unità originaria o di un fondamento unitario assoluto. Originaria è la differenza, il «due», una differenza che, mediante la teoria laskiana dei «due mondi», struttura anche l'orizzonte ontologico ricostruito dalla filosofia di Lask.⁷⁷ Proprio per questo Lask parla di un «principio di differenziazione categoriale» che non è altro, per così dire, che l'evoluzione di quel principio di immanenza che spingeva Fichte a riservare un maggior peso ontologico agli schemi della deduzione trascendentale.⁷⁸

Se in questo modo cade una nozione di filosofia come «scienza» (o, fichtianamente, come «dottrina della scienza»), Lask non rinuncia al carattere

⁷³ Cfr. E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in E. LASK *Gesammelte Schriften*, II, Tübingen 1911, pp. 31 ss.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 73-80 e 137-160.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 133 ss.

⁷⁶ *Ibidem*, in particolare pp. 96 ss.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 5-25 e 130-133.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 96-97.

sistematico del suo idealismo trascendentale.⁷⁹ Ed è opportuno sottolineare questo punto, rispetto al tema del monismo e del monoteismo, poiché così si intravede che è la differenza che diventa garante della consistenza sistematica della filosofia, pur pregiudicandone la scientificità, la possibilità di diventare «dottrina della scienza» o «sapere assoluto». È la differenza ad assicurare la connessione tra elementi eterogenei, ad assicurare la tenuta delle contrapposizioni di fondo accennate tra logica e materiale, razionale e irrazionale, universale e individuale, categorie riflessive e categorie 'materiali', categorie determinanti e oggetto ecc. È la differenza a garantire una relazione aperta e stringente tra differenze particolari, non un'unità che, inevitabilmente, ridurrebbe i termini implicati. In questo senso, lo sviluppo laskiano dell'idealismo trascendentale conduce su un terreno che è condiviso anche dalla filosofia dell'autocoscienza di Henrich. Si tratta di uno scivolamento dall'inoggettività del fondamento (dell'unità assoluta o dell'essere) a partire dal rapporto tra autocoscienza e coscienza finita, all'inoggettività dell'autocoscienza a partire dalla dimensione esistenziale della coscienza concreta. Si tratta di un terreno comune sia a Lask che a Henrich sicuramente rispetto a una presa di distanza da una teoria idealistica o idealistico-trascendentale 'classica', perlomeno nella misura in cui Henrich non riapre in tale ambito l'accesso a un fondamento unitario al di là della stessa inoggettivabile autocoscienza.

7. *Monoteismo, monismo e pluralismo: sul «dogmatismo della differenza»*

Proprio rispetto ai concetti di idealismo e, soprattutto, di 'trascendentale' è stato mostrato che il rapporto tra «post-moderno» e filosofia classica tedesca non si articola mai nei termini di semplice opposizione critica e, anzi, si declina spesso nei termini di una «metamorfosi», ovvero nei termini di una ricontestualizzazione, di un approfondimento e di una ripresa a partire da presupposti diversi e mutati. E questo, certamente, anche nei termini di una presa di distanza critica decisiva. Ma si tratta di una presa di distanza che non è mai semplice contrapposizione, critica frontale.⁸⁰ Il valore di svolta riconosciuto da Müller all'idealismo tedesco non si lascia esaurire, considerando la filosofia post-idealistica e la filosofia del Novecento, in uno schema interpretativo semplicemente riaffermativo e restaurativo o, nella direzione opposta rispetto all'interpretazione di Müller, di semplice critica e abbandono.⁸¹ Soltanto a partire dalla continuità non

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 133 ss. Cfr. anche gli appunti dedicati alla nozione di sistema che, pubblicati postumi, occupano quasi per intero il terzo volume delle *Gesammelte Schriften*, a cura di E. HERRIGEL, Tübingen 1924, in particolare pp. 253-257.

⁸⁰ Cfr. G. RAMETTA (ed), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Padova 2008.

⁸¹ Peralto è proprio il concetto di storia e di storia della filosofia di Hegel (ma anche di Fichte) che impone una tale nozione di critica filosofica, sia rispetto ai sistemi filosofici del passato, sia rispetto alle possibilità della filosofia dopo il 'compimento' che essi ritengono di aver portato a termine.

lineare implicata dall'ampliamento fino a Nietzsche della «Sattelzeit» considerata da Müller, può essere reso proficuo un confronto dell'idealismo tedesco con le pretese neo-illuministiche post-moderne. Nel caso contrario il confronto con la filosofia moderna o tardo-moderna, la cui assenza Müller rimprovera a gran parte della teologia attuale (a partire da Benedetto XVI), non può che risultare parziale (e quindi, idealisticamente, dogmatico e ideologico) e attrarre su di sé il rimprovero mosso altrove – peraltro, riteniamo, a ragione.

Con questo ampliamento della prospettiva storico-filosofica, la filosofia classica tedesca non appare soltanto come compimento di una tradizione, ma anche come nuovo inizio o radicale ricontestualizzazione di tale tradizione. Non significa proprio questo, d'altra parte, «Sattelzeit», momento della svolta? E allora si dovrebbe ripensare da un lato, come abbiamo fatto sia pur in modo conciso, quali sono le difficoltà interne, immanenti alla filosofia classica post-kantiana. Dall'altro lato si dovrebbe verificare fino a che punto la filosofia della differenza, la filosofia «postmoderna», nella misura in cui intende sottrarsi a un irrazionalismo ingenuo o a un intellettualismo poco meditato, non riprenda strutture concettuali, non riconosca presupposti metodologici, non sottoscriva fini e non condivida, sia pur entro una dimensione radicalmente nuova, alcune modalità di quell'approccio filosofico. D'altra parte l'hegeliana «identità di identità e differenza» spesso richiamata da Müller non è una differenza?⁸²

Alcuni dei pensatori «post-moderni» citati da Müller non si lasciano ricondurre a semplici critici dell'idealismo, della soggettività trascendentale o della dialettica hegeliana. E allora i temi e i problemi affrontati da Müller dal versante di una «teologia autocosciente» che si vuole filosofica e in senso ampio «idealistica», ovvero i temi dell'ateismo, di una critica neo-illuministica, di un pluralismo, di un monismo o di un monoteismo non integralisti, assumerebbero una collocazione anche molto diversa, proprio seguendo fino in fondo l'approccio metodologico di Müller, attento a non assolutizzare e subire opposizioni relative e a non accettare approfondimenti parziali. Se inizialmente egli apre alla discussione di alcune posizioni post-moderne con il sicuro merito di avanzare nel confronto della teologia con il pensiero moderno e contemporaneo, egli sembra poi interrompere il confronto e arretrare recuperando una posizione 'classica' ma problematica – ripetiamo: soprattutto in funzione della critica e degli sviluppi apportati da Henrich.

⁸² L'interprete di Hegel e della filosofia classica tedesca che più di altri si è spinto all'interno della prospettiva interpretativa che vede nell'idealismo tedesco, e soprattutto nel pensiero di Hegel, l'inizio di una 'filosofia della differenza' è H. Kimmerle; cfr. in particolare H. KIMMERLE, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg 2000, e *G.W.F. Hegel interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005. Questa lettura di Hegel, filologicamente non priva di forzature, ci sembra filosoficamente possibile e proficua. Va comunque ricordato che il concetto di «monismo» è sostanzialmente assente «in Kant, Fichte, Schelling e Hegel»: cfr. la voce «Monismus» in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, a cura di J. RITTER e K. GRÜNDER, Basel - Stuttgart, coll. 132 ss.

Müller ritiene ancora possibile una teoria della totalità e della soggettività che «si congeda dalla negazione di un pensiero dell'assoluto»,⁸³ che non rinuncia a un *lógos* inteso come struttura riflessiva che tiene assieme assoluto e soggetto individuale o «personale», «unicità» e «particolarità». Una filosofia che attraversa l'ambito critico-razionale o 'teistico' e ricontestualizza tale *lógos* nei termini della tradizione fondamentalmente monistica e monoteistica. Sotto questo profilo, la nozione di «differenza», di matrice nietzscheana e rielaborata, in modi diversi, da filosofi post-moderni o post-strutturalisti come Deleuze o Derrida (ma Müller cita anche Lacan, Lyotard, Vattimo, Žižek, Nancy e, ovviamente, Sloterdijk)⁸⁴ non può che essere vista come fonte di un'ideologia o di un «dogmatismo della differenza», carico di «fondamentalismo» anch'esso (forse ancor più di una posizione fortemente monista).⁸⁵

In realtà la differenza concepita in questo modo è il risultato di uno sviluppo che intende andare fino in fondo all'esigenza antidogmatica affermata anche dall'idealismo (peraltro, storicamente, proprio confrontandosi criticamente con l'illuminismo). In Jacques Derrida, la nozione di «differenza» certamente intende svincolarsi da un orizzonte dialettico, trascendentale, «logocentrico», senza tuttavia scadere a mera differenza, a semplice opposizione. È più che noto come Derrida 'giochi' con una diversa scrittura della differenza come 'principio' attivo di una 'decostruzione o di un 'differire' del senso irriducibile a sé o all'altro da sé.⁸⁶ Piuttosto, è opportuno richiamare come tale dislocamento del tradizionale discorso filosofico rappresenti una radicale riconfigurazione anche delle nozioni di unità, di identità e di riflessione, le strutture di fondo attraversate anche da un monismo e da un monoteismo incentrati sulla teoria dell'autocoscienza.⁸⁷ La differenza viene espressa da Derrida anche nei termini di «iterabilità».⁸⁸ In questa nozione risuona quella tensione all'identità e all'unità che dopo e con Nietzsche può essere mantenuta soltanto svincolandosi da queste nozioni stesse. L'iterabilità come impossibilità di stabilizzazione di un senso univoco, ma anche come continua disponibilità di una ricerca non dogmatica del senso, indica – afferma Derrida – la necessità di un «mantenimento»

⁸³ Cfr. TA, p. 189.

⁸⁴ TA, pp. 63 ss. e 166-167.

⁸⁵ Cfr. in particolare pp. 64 e 120-121. Müller riprende l'espressione «dogmatismo della differenza» da Magnus Striet (cfr. M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, in K. MÜLLER - M. STRIET [edd], *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, pp. 111-127), mentre la questione del «fondamentalismo» di alcune posizioni teoriche di Derrida è discussa, alla fine, in rapporto ad alcune discussioni relative a situazioni politiche e non in un senso propriamente filosofico, in G. DI BLASI, *Grammatheologie*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 55 (2007), pp. 717-733, in particolare pp. 722 e 731.

⁸⁶ Cfr. ad esempio J. DERRIDA, *Marges – de la philosophie*, Paris 1972 (trad. it. *Margini della filosofia*, a cura di M. IOFRIDA, Torino 1997, in particolare pp. 29-57).

⁸⁷ È questa la prospettiva critica, che seguiamo in questo paragrafo, assunta e svolta in P.V. ZIMA, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen - Basel 2007²; cfr. in particolare pp. 206-216.

⁸⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, pp. 395-424, in particolare pp. 403-404.

«trascendentale»⁸⁹ radicalmente smarcato proprio dall'idea di un fondamento, di una razionalità 'scientifica' e da una soggettività autocosciente in senso stretto. «Iterabilità» indica proprio l'unicità, l'individualità e l'irripetibilità (la «firma») di ogni atto di pensiero, di ogni atto linguistico, ma anche, per le stesse ragioni, la sua irriducibilità all'identico, all'uniforme, all'univoco. La sfida della filosofia della differenza di Derrida consiste proprio nella ricerca, potremmo dire, di una continuità trascendentale che per definizione è «impossibile», ma che soltanto così non subisce alcun 'positivo' e lo solleva a problema. La possibilità/necessità della differenza di essere iterabile indica la sua incompiutezza, e pertanto segnala sia la sua irripetibilità (la sua inoggettivabile individualità) sia la sua ripetibilità (la sua irriducibile infinità).

A questa riconfigurazione della contraddizione trascendentale corrisponde la netta riconfigurazione di uno degli elementi centrali dell'idealismo classico tedesco, sul quale anche Müller concentra la propria attenzione per fornire la sua interpretazione del monoteismo: la nozione di soggetto. All'interno di questo orizzonte, infatti, appare illusoria e irraggiungibile (di volta in volta, appunto, «iterabile» e, pertanto, irriducibile e irripetibile) l'identità del soggetto individuale. L'io individuale (ma anche la soggettività collettiva) non può fondarsi su alcuna struttura di senso, non dispone di alcuna «rappresentazione dell'idea». La coscienza non trova né nella lingua, né nella società, né nella natura, né tantomeno nel sapere, quella «presenza» di senso che gli consentirebbe di distinguersi e sottrarsi al processo di differenziazione dei «significanti». Ma, anche per questo aspetto, è proprio questo radicale decentramento del soggetto che consente di non smarrirsi all'interno di un puro relativismo. Proprio riconoscendo la differenza (lo scarto, il ritardo) tra senso e rappresentazione, tra «contenuto ideale» e «segno», il soggetto si coglie come «differenza specifica», o «specificità relativa all'interno di un genere».⁹⁰

Comprendere la differenza come inevitabile scivolamento, differimento, dislocazione di un senso che pertanto non può diventare concetto e pretendersi universale, non significa abbandonarsi al relativismo, bensì comprendersi all'interno di processi che procedono per particolarizzazione, per isolamento di «differenze specifiche» o di «specificità relative» di contro a ogni generalizzazione. Se Derrida parla di «iterabilità», Gilles Deleuze parla di «ripetizione».⁹¹ Come nel caso di Derrida, con ripetizione non si deve intendere il ripresentarsi di un identico, quanto piuttosto, sempre nietzscheanamente, l'eccedenza e l'irriducibilità del differente, del non-identico, e pertanto la provvisorietà di ogni identità, anzi, la sua necessaria incompiutezza o parzialità. Dietro ogni presunta identità si cela un rapporto di similarità tra differenze. E la similarità è, necessariamente,

⁸⁹ *Ibidem*, p. 422.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 402-403.

⁹¹ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris 1968 (trad. it. *Differenza e ripetizione*, a cura di G. GUGLIELMI, Milano 1997).

rapporto tra differenti, anche se non tra opposti o contraddittori, nozioni che appiattirebbero il rapporto di differenza. Al contrario la differenza si afferma in quanto tale, proprio perché agisce tra (e origina) «differenze generiche» e «differenze specifiche».⁹² Rapporti (o «differenziali»⁹³) che, ad esempio, tengono assieme la tensione a universalizzarsi di una differenza che sussumerebbe in sé differenze individuali (come nel caso della differenza «generica» di «specie» o, appunto, di «genere») e le pretese di autosufficienza di differenze particolari che in realtà soltanto differendo da differenze generiche e sottraendosi alla generalizzazione (che pertanto viene esclusa) si affermano come «differenze specifiche» (ovvero, letteralmente, come differenze irriducibili alla specie che, proprio per questo, non afferma a sua volta nessuna universalità).

Crediamo sia evidente come in Deleuze i rapporti definiti da differenza e ripetizione, come si è brevemente visto, non si oppongano a una dialettica di stampo hegeliano soltanto negandola. Non fuoriescono da un'argomentazione di tipo trascendentale semplicemente abbandonandola. La decostruzione di tali prospettive filosofiche non è possibile contrapponendosi frontalmente e lasciandole intoccate. La critica e l'alternativa raggiunte piuttosto agiscono dentro di esse, ricontestualizzando nozioni come 'idea', 'specie', 'universalità', 'concetto' e 'soggetto', a partire da una prospettiva «pre-individuale» e «transoggettiva», nella quale si articolano una serie di rapporti non-opposizionali e pre-dialettici che attraversano un'aporeticità comunque produttiva.⁹⁴ Sia pur svincolate dai principi trascendentali di unità, opposizione e contraddizione, che Hegel trasforma in momenti dell'autoposizione del concetto, le «serie» argomentative di una filosofia della differenza continuano a proporsi come «condizione del movimento» nella quale si produce «qualcosa di effettivamente nuovo».⁹⁵ Ma possono perseguire tale scopo e avocare a sé tale pretesa proprio organizzandosi attraverso rapporti complessi non di identità e opposizione, bensì di differenza e similarità, di «ordini» diversi di molteplicità e di «genericità». Rapporti che consentono maglie più ampie e 'accoglienti' nei confronti di differenze e diversità, senza rinunciare a quella tensione alla comunicazione, al confronto e alla «similarità» che sembrava poter essere garantita soltanto dalle nozioni di identità e unità, nozioni depotenziate e 'superate' dalla nozione (iterabile) di «genere» o di «differenze generiche». Se è così, non vediamo come si possa rovesciare una tale prospettiva e vedere nelle filosofie della differenza quel dogmatismo proprio di monismo e monoteismo.

⁹² *Ibidem*, pp. 46-52.

⁹³ *Ibidem*, pp. 169 ss.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 261-285.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 19.

8. *Monoateismo*

Di fronte alla distinzione mosaica di Jan Assmann Müller recupera l'«audace operazione di teologia del nome» di Reinhold per portare a termine una 'mossa' che gli consente di rispondere, allo stesso momento, a) alla domanda sullo statuto sistematico della teologia, b) al problema dell'esclusività o dell'inclusività del monoteismo e del monismo e c) alla questione dell'ateismo legata alle nuove pretese critico-illuministiche di una rinnovata separazione tra fede e sapere. L'operazione compiuta da Müller consiste nel riscoprire le tensioni monistiche (nel senso di Assmann) interne al cristianesimo, nel mostrare come esse non siano alternative al monoteismo. Anzi: soltanto nel monoteismo (e in particolare in quelle strutture autocoscienti che nella modernità lo innervano in modo decisivo) queste tensioni monistiche possono esplicitare fino in fondo il loro significato e la loro funzione.

Il problema è che, mentre Müller legittima in modo idealistico-trascendentale lo statuto sistematico della teologia in quanto «autocosciente» (o filosofica), la filosofia ha dimostrato impossibile e ha dovuto abbandonare la teoria classica dell'autocoscienza. E una tale presa di distanza si afferma in rapporto a ognuna delle problematiche correlate, ovvero sia rispetto alla compostibilità e alla coimplicazione di monismo e monoteismo, sia rispetto al problema dell'ateismo. A partire dall'idealismo tedesco, la filosofia si costituisce certamente come indagine critica e genetica sui propri presupposti, come riflessione che coglie scientificamente le condizioni di possibilità del soggetto. Tuttavia proprio questa forma riflessiva e la necessaria implicazione del suo fondamento (anche se irriducibile a questa stessa forma), si sono rivelate insostenibili. Facendo riferimento al simbolismo di Müller, potremmo dire che Königsberg e Jena non consentono più di mediare tra Atene e Gerusalemme. Se di fronte a tale mediazione Atene e Gerusalemme risultavano due astrazioni, due posizioni entrambe limitate e separate dall'unità che dà loro senso, la filosofia ha mostrato che questa stessa opposizione e questi stessi termini non rispondono più al problema di un significato condivisibile all'interno di una realtà pluralistica, interculturale, aperta, che sappia difendersi non solo dall'integralismo e dalla violenza, ma anche dal relativismo, dall'indifferenza, dalla dispersione e dalle divisioni, insomma, da una realtà tardo-moderna, post-moderna o, forse, semplicemente moderna. E la filosofia ha mostrato l'insufficienza di quella configurazione, a partire dall'impossibilità dei suoi termini, a partire da se stessa, ovvero a partire da Atene stessa: ha messo in discussione, per restare all'interno della metafora, la possibilità stessa di un'identità, di una 'città' (e dei suoi 'cittadini', dei soggetti), Königsberg e Jena comprese.

È proprio questo, allora, che intendiamo con 'monoateismo'. Non soltanto 'mono-ateismo' come una posizione che si contrappone alle religioni monoteistiche, magari ammettendo in modo piuttosto superficiale

una «soluzione» politeistica.⁹⁶ Non si tratta semplicemente di negare, con questo concetto, una dimensione legata alla fede in un unico Dio. Una tale negazione sarebbe tanto immediata e 'ideologica' quanto il dogmatismo dal quale essa intenderebbe liberare. Con monoateismo intendiamo in primo luogo soprattutto l'impossibilità di quell'«alternativa metafisica» che Müller vede ancora implicata dalla teoria della «soggettività», ovvero l'idea di un unico ente supremo irriducibile a concetto, ma che si manifesterebbe nei termini e nei presupposti dell'Io (implicando così i caratteri di un Dio personale, creatore ecc.). L'aporeticità delle strutture riflessive dell'autocoscienza non implica un'unità assoluta rispetto alla quale, infatti, quell'aporeticità si rivelerebbe e si confermerebbe come tale. Con 'monoateismo' intendiamo sottolineare soprattutto le difficoltà, messe in rilievo dalla filosofia post-idealista e soprattutto dalla critica nietzscheana, di tale 'teismo'. In questo senso 'monoateismo' andrebbe letto e inteso come *mono-a-teismo*.

Con tale nozione intendiamo, in secondo luogo, anche e soprattutto l'impossibilità di una prospettiva filosofica 'monistica'. Crediamo che la filosofia della differenza così come essa si è affermata – in modi molto diversi, spesso in modo dispersivo e superficiale, ma talvolta anche con estremo rigore teoretico – riveli illegittima anche la prospettiva critica e analitica di Assmann. La filosofia della differenza di stampo nietzscheano mette fuori gioco non soltanto la proiezione monoteistica fondata sulla teoria della soggettività autocoscienza, ma anche una prospettiva monistica (Assmann direbbe: egizia). Rispetto alla filosofia della differenza, la «distinzione mosaica» risulta piuttosto indifferente. Essa si innesta su un terreno già superato. La filosofia della differenza non ritiene più legittimo il presupposto di fondo affermato da Assmann, e ammesso anche da Müller per recuperarlo in senso monoteistico, secondo il quale il monismo o il «monoteismo inclusivo» rappresenta una «delle conquiste di primo piano della civilizzazione»,⁹⁷ la cui prospettiva oggi andrebbe riscoperta. È una filosofia che scinde radicalmente le nozioni di differenza e contraddizione dalle nozioni di unità e identità. Si tratta di una filosofia che comprende come unità, identità, totalità e l'intero vocabolario concettuale relativo a queste nozioni, non garantiscano e anzi rallentino e rendano più difficile e più conflittuale quella che Assmann chiama «civilizzazione». In questo senso, monoateismo va letto nel senso di anti-monismo o, meglio, di a-monismo. L'«a» privativo pone l'accento della sua negazione sulla stessa possibilità di quel richiamo all'unità e all'unicità («mono-») che agisce sia nel mono-teismo che nel mon-ismo.

⁹⁶ Cfr. O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus* (trad. it. *Lode del Politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in O. MARQUARD, *Apologia del caso*, a cura di G. CARCHIA, Bologna 1991, pp. 37-62). Tra i 'neoatei' citati sono Harris e Odifreddi a indicare nel buddismo la via di una religione democratica e non fondamentalista: cfr. *TA*, pp. 23-25. È solo in questo senso, per così dire, 'ingenuo' o troppo immediato che il termine 'monoateismo' si ritrova spesso (ad esempio in internet) al di fuori di una sua definizione, contestualizzazione e discussione.

⁹⁷ Cfr. *supra*, nota 26.

Una filosofia della differenza così concepita, che veda consapevolmente nell'unità una semplice riduzione di se stessa e della relazione con l'altro da sé (altrettanto differente) non si smarrisce in un relativismo dispersivo e nichilistico (nel senso negativo spesso associato a quest'ultimo aggettivo). Non si riduce nemmeno, potremmo dire, a un pluralismo sommatorio privo di veri rapporti e di concreta interazione tra posizioni diverse, rischio cui a nostro avviso va incontro, tutt'al più, proprio il monismo di Assmann, come giustamente osservato da Müller a partire tuttavia da un presupposto monoteistico ingiustificabile. È proprio nella sospensione e nella negazione di ciò che la intende ridurre a unità e a identità – a partire dalle proprie pretese di risalire a un'«unità» fondamentale – che la filosofia trova uno spazio condiviso e condivisibile dalle differenze in quanto tali. Una siffatta negazione (una seconda negazione o una «differenza universale»), rivela alla prima negazione (una differenza «specificata») il proprio carattere di incompletezza e di incomponibilità. Ma questa demistificazione avviene a tutto vantaggio di una riferibilità che le è essenziale e costitutiva, e di una interazione continua e interminabile tra specifico e universale: un'interazione che non risulta, pertanto, soltanto auspicabile, bensì altrettanto essenziale e costitutiva.

Una tale negazione non consente, ovviamente, quell'«alternativa metafisica» che Müller riapre sul fondamento del potenziale critico di una «teoria dell'autocoscienza». Ma soprattutto non consente a ogni «neo-illuminismo» di assolutizzarsi, di ritenere di aver ottenuto 'il' punto di vista antidogmatico. Dogmatismo e anti-dogmatismo sono posizioni e funzioni sempre in divenire. È proprio sulla base del coglimento di questa libertà della differenza (innanzitutto da se stessa) che è possibile peraltro recuperare quel momento filosofico, decentrante, libertario che solleva a consapevolezza ogni coscienza «particolare» in quanto tale, in quanto individuo, in quanto differente. Un momento mai definito, sempre incompleto, e pertanto necessariamente anche aperto all'altro, necessariamente compreso all'interno di una rete di rapporti intersoggettivi, ai quali è irriducibile tanto quanto a una sua pretesa identità.