

Trascendenza e immanenza: il tempo e lo spazio in André Neher

*(Transcendence and Immanence:
Time and Space in André Neher)*

Elisabetta Viti

Abstract

André Neher's philosophy of history is one of the most original elaborations of Holocaust thought. It is built on the philosophical axes of transcendence and immanence, Jewishly connected in the "middle" ('emza') of the irreducible contradiction separating them. The Author identifies this contradiction, borrowing it from the Maharal of Prague, with the law of Everything: a dialectic that does not untie the knots of the past event but implies them. In it the synthetic moment (et et) is based on the datum of an ineliminable "contrariety" (aut aut). The philosophical justification of a system of thought that subverts classical logic, admitting the coexistence of opposites, is realized through the dialectic of space and time, reread in the light of the Jewish notions of "radical risk" and "return". The arrival point is intrinsically two-faced: on the one hand, history suspended to a "maybe" and its inescapable fatal and golemic risks, from Auschwitz to Hiroshima; on the other hand, history redeemable through the "return" to the Earth (Eretz). The first is linked to the linear and dramatic conception of biblical time; the other to the spatial theology of the Sabbath.

Keywords: Neher, philosophy of history, Judaism, Shoà, dialectic of emza, Maharal of Prague

Abstract

La filosofia della storia di André Neher è una delle più originali elaborate dal pensiero dell'Olocausto. Essa è costruita sugli assi (filosofici) della trascendenza e dell'immanenza, collegati (ebraicamente) nel "mezzo" ('emza') della irriducibile contraddizione che li separa e che l'autore eleva, mutuandola dal Maharal di Praga, a legge del Tutto: una dialettica che non scioglie i nodi dell'avvenuto ma li implica. E in cui il momento sintetico (et et) si fonda sul dato di una ineliminabile «contrarietà» (aut aut). La giustificazione filosofica di un sistema di pensiero che scardina la logica classica, ammettendo la coesistenza dei contrari, avviene attraverso la dialettica dello spazio e del tempo riletta alla luce delle nozioni ebraiche di «rischio radicale» e di «ritorno». L'approdo è costitutivamente bifronte: da un lato, la storia sospesa ad un "forse" e ai suoi inespugnabili rischi fatali e golemici, da Auschwitz a Hiroshima; dall'altro, la storia redimibile attraverso il "ritorno" alla terra (Eretz). L'una è legata alla concezione lineare e drammatica del tempo biblico. L'altra alla teologia spaziale del sabato.

Parole chiave: Neher, filosofia della storia, ebraismo, Shoà, dialettica dell' emza, Maharal di Praga

1. Neher filosofo della frontiera (o della dialettica del «mezzo»)

Mentre il paesaggio della Terra Santa viene profanato da nuovi scontri, riproponendo con drammatica urgenza «l'eterna questione» del rapporto tra *shoà* e Stato di Israele, tra le chiavi più originali per addentrarsi restano, trentatré anni dopo la scomparsa, quelle della vita e dell'opera di André Neher.

Sionista convinto e filosofo del dialogo, proteso verso Gerusalemme (anche durante l'esilio) e sempre in esilio anche dopo la "salita" a Gerusalemme, l'autore ebreo-francese non si sottrae al dilemma fondamentale di ogni ebreo dopo Auschwitz: quello di come "ritornare"

all'ebraismo, e alla concreta vita ebraica, dopo il vasto tentativo di cancellazione della "soluzione finale", di come risituare le vicissitudini di un popolo particolare in quelle dell'umanità, la diacronia del tempo giudaico – dal primo uomo all'uomo messianico – nella cronaca del mondo, la dimensione sincronica del tempo biblico (il ritmo creazione-rivelazione-redenzione) nella storia universale.

Si tratta di rilanciare la fiducia di un possibile collegamento tra Israele e le nazioni, già sottesa al tentativo di simbiosi ebraico-tedesca emerso tra le due guerre nel solco della *hashalah*, ma superando, rispetto a quest'ultima, la «grande illusione» che ne aveva decretato il fallimento: quella che vi potesse essere emancipazione attraverso l'assimilazione, uscita dal ghetto sulla via di quell'adesione, totale e senza scarti, dell'anima ebraica alla ragione europea figlia dei Lumi che era stata ripagata con lo sterminio (cfr., Neher 1977: 44–47).

Di contro, la strada dialogica di Neher non tende alla fusione ma alla «correlazione», non all'amalgama ma al reciproco riconoscimento delle differenze, non assomiglia ad un abbraccio simbiotico ma ad una lotta. Come quella in cui, nella notte di Peniel, Giacobbe diventa, dopo il corpo a corpo con l'angelo, Israele. È un'immagine ricorrente nel nostro per esprimere la natura ineludibilmente ambivalente e dialettica dell'identità ebraica, ossia di un giudaismo che è insieme unico (un israelismo sotto il segno di Giacobbe, la sua vocazione verticale di popolo "separato" da tutti gli altri) e universale (un ebraismo sotto il segno di Abramo, la sua vocazione orizzontale e messianica) (cfr., 9–17).

È perciò l'essenza stessa dell'ebraismo che rifiuta, in Neher, qualsiasi sforzo di omologazione e colloca l'incontro sulla linea di una sottile ma insuperabile demarcazione: quella di uno scontro al limite che rinnova il rischio fratricida di ogni fraternità o prossimità, da Caino a Gaza¹. E che configura come spazio per eccellenza dialogico proprio

¹ Per una lettura attualizzante di Caino e Abele, cfr., Neher 1962: 34–36.

quello dove è massima la tensione, il vuoto che separa i partner come *sine qua non* della loro messa in relazione.

Una lezione che l'autore trae, oltre che dai teoremi dei contrari del Maharal di Praga (su cui torneremo), dalla *Creazione di Adamo* di Michelangelo (l'intuizione filosoficamente feconda che è proprio la non contiguità tra la mano di Dio e la mano dell'uomo a rendere possibile il risveglio dell'uomo). E, in origine, dalla propria esperienza della frontiera: quella alsaziana di Obernai, dove Neher era nato e luogo storico di confronto franco-tedesco fra Est e Ovest europei.

È il suo collocarsi, esistenzialmente e intellettualmente, su questa zona di confine a spiegare gli aspetti più decisivi dell'impegno di Neher: da quello dei celebri *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française*² al legame profondo, vero e proprio debito di un filosofo del Novecento verso il suo maestro del sedicesimo secolo, con l'opera del Maharal di Praga.

Personaggio a sua volta di frontiera (quella delle comunità ebraiche dell'Europa orientale), quest'ultimo deve proprio a Neher la sua riscoperta dopo tre secoli di oblio. Gli studi maharaliani, di fatto, riaccreditando il rabbino come intellettuale di primo piano nella Praga del Rinascimento al di là della plausibilità della leggenda che gli attribuisce la creazione del Golem, offrono a Neher, insieme al metodo del suo «pensare ebraicamente» – tendenza a connettere tutti gli estremi del ragionamento e dell'essere sulla diagonale della loro «contrarietà» – anche il sostrato mitico (faustiano e golemico) a partire dal quale applicare tale metodo alla lettura della modernità e della post-modernità.

Si delineano qui le prospettive più audaci dell'esercizio neheriano di coniugazione tra polarità contrapposte. Quelle che mettono a

² I *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* sono uno degli esiti più interessanti del dibattito interno all'ebraismo francofono della diaspora. Iniziati nel 1957 e presieduti per anni da Jean Halpérin, Neher ne fu protagonista di spicco e ne rimase principale ispiratore anche dopo il trasferimento definitivo a Gerusalemme nel 1967.

confronto – collegandoli – gli aspetti più conservatori dell'identità ebraica (il rito, la fedeltà alla massora) con le aperture più sconcertanti incarnate dal mito golemico: le potenzialità distruttive dell'automa d'argilla creato dall'uomo e assunto a prototipo dell'odierna cibernetica con le sue seduzioni tecnocratiche e concentrazionarie seminate all'ombra di Babele (cfr., 114–118).

Si radicalizza, per questa via, nel ventesimo secolo, l'eterna domanda di Giobbe sulla sofferenza innocente allo specchio dell'ultima incarnazione di Faust (il nazismo) e del Golem (Hiroshima). Ossia di due eventi a loro volta liminari che, scardinando definitivamente la storia, obbligano il pensiero a ridefinirsi a partire da essi.

Se questo paesaggio di frontiera, spaziale (l'Alsazia) e temporale (Auschwitz), caratterizza profondamente la filosofia neheriana è perché in esso si esprime, con metafora ebraicamente più che concreta, la sua vocazione dialettica; l'attitudine a cercare una sintesi, non definitivamente conciliante ma polemica, tra gli irriducibili poli del pensiero e della storia ebraica: trascendenza e immanenza, diaspora (*galut*) e ritorno (*teshuvah*), parola e silenzio. E, antitesi per eccellenza, filosofia del *logos* (Atene) e filosofia dei profeti (Gerusalemme). La sfida di Neher è stata quella di ricondurre tutte queste dualità all'alveo della comune matrice biblica:

l'uomo giudeo, quando è ebreo, è l'uomo delle origini. Origini di che? Origini di ciò che siamo tutti: origini della nostra civiltà occidentale; come pure origini della civiltà dell'Oriente, del giudaismo, del cristianesimo, dell'islam, dell'umanesimo, del marxismo; origini di quella vasta cultura che designiamo col termine generale di cultura biblica e che comprende tutto ciò che è in germe nella Bibbia (11)

Ma se la Bibbia è per Neher lo spazio seminale di tutto ciò che siamo, questa germinazione non è per nulla garantita da un «a priori» trascendente. Bensì, come nel *midrash* maharaliano sulla «verità [che] germina dalla terra»³, essa è inestricabilmente incastrata nell'immanente, più che "dono" di Dio, lancio o caduta sempre a rischio di spezzarla.

Da qui il compito, filosofico (in senso dialettico) ed ebraico (in senso mistico), di rimettere in dialogo tutti i frammenti di questa polivalente matrice biblica: una vasta opera di coniugazione tra ebraismo e cristianesimo, ebraismo e filosofia greca, ebraismo e umanesimo marxista (le bellissime pagine dedicate alla teologia del riposo) che ha fatto assurgere Neher a filosofo dell'*et et* e a latore di una vera e propria «metafisica del reale».

Ma è una definizione che va precisata, applicando a Neher stesso il paradosso del suo metodo. Quello di una dialettica di matrice maharaliana in cui i contrari, del pensiero come dell'esistenza, non si conciliano né all'inizio né alla fine ma al «centro» o luogo «intermedio» (Neher 1966: 41): quel vuoto, pozzo e silenzio in cui soltanto si fronteggiano – e quindi sono – i differenti, delineando una sorta di ontologia necessariamente plurale fondata su ciò che sta *in mezzo* "tra" essere ed essere.

In tale ottica l'*et et* neheriano non solo non rifiuta l'*aut aut*, ma – come spiegheremo meglio tra poco – vi sorge dentro. Come il ponte che simboleggia nell'*Esilio della parola* l'esistenza dell'uomo biblico (e la visione ebraica della storia). E che non è solo sospeso sul vuoto ma, in un certo senso, "regge" su di esso perché soltanto finché il rischio di cadere è ad ogni passo reale, la storia umana resta aperta. E l'uomo attore libero. E partner di Dio.

³ È una citazione del salmo 85 con cui si conclude il *midrash* (*Bereshit Rabba* 8,5) contenuto nel terzo capitolo del *Sentiero della Verità* del Maharal di Praga e riportato da Neher 1966, trad. it. 1990: 158–159.

In quell'abisso (e luogo di "mezzo") in cui tutto è (ancora) possibile, si esprime infatti non solo la possibilità di dialogo tra uomo e uomo (e tra Israele e gli altri popoli) ma – con rivoluzionario ribaltamento della teologia tradizionale – il bisogno che Dio ha dell'uomo, compagno a cui l'essere divino consegna definitivamente, creandolo, le chiavi della storia.

Ed è come terra di "mezzo" in senso neheriano/maharaliano che dovremmo provare a rileggere l'attualità nuovamente conflittuale della Striscia di Gaza: spazio-tempo massimamente simbolico di quella *no God's land* e *no man's land* in cui si gioca per il "ritornante" Neher⁴ la scommessa di ogni sopravvissuto. Quella «sulla vita in Israele» (Neher 1977: 122) quale luogo di convergenza e divergenza, intreccio e contrapposizione. E dove la mediazione non è mai al riparo di una rassicurante "medietà", sotto il segno di Aristotele, ma scaturisce dal "centro" polemico del dialogo autentico: né «duetto» né «declamazione» (che rimandano al palco di una tranquilla messa in scena) ma «improvvisazione» e rischio reale (cfr., Neher 1970: 60–63).

Senonché questo centro/mezzo, e questo vuoto, capace di fondare una ontologia antitetica e tuttavia conciliabile con quella di Atene, se sul piano dell'ermeneutica biblica – quella dell'*Esilio della parola* – coincide col silenzio, sul versante della filosofia della storia – quello delle *Chiavi per l'ebraismo* – coincide con il *vav* («e tuttavia») che collega catastrofe e redenzione e si giustifica attraverso l'inserzione, nel tempo irreversibile della storia, della complementare dimensione dello spazio (quello della diaspora come via del ritorno).

L'esito è una vasta geografia, fisica e spirituale, in cui Oriente e Occidente, Atene e Gerusalemme, *Shoà* e Stato di Israele non sono

⁴ Neher compie la sua *aljià* e si trasferisce a Gerusalemme nel 1967, dopo la Guerra dei sei giorni, ma resta fino alla fine insegnante pendolare tra le università di Strasburgo e Tel Aviv. Lo definisco in questo senso "ritornante" e non "ritornato" perché si tratta di un ritorno ad *Eretz* sempre *in fieri* e mai definitivamente sciolto dalla complementare dimensione della diaspora.

mere antinomie (enigmi da decifrare sul modello greco della sfinge), ma narrazioni costitutivamente irrisolte e fallibili.

Dopo Auschwitz, *l'et et* tra Bibbia e Gerusalemme, Israele e gli altri popoli (e tra i poli di tutte le contraddizioni che esse implicano) non solo si afferma malgrado e nonostante *l'aut aut* più radicale, ma poggia irreversibilmente su di esso. La conciliazione non scioglie i nodi dell'avvenuto ma li implica, fondandosi sul dato di un ineludibile «contrarietà»: quella, già citata, del ponte che non nega l'abisso scavalcandolo, ma esiste in virtù di esso. O quella del ritorno che Geremia canta dal pozzo della deportazione.

Le «chiavi [dell'ebraismo] per l'anno duemila» (Neher 1977: 81), quelle che connettono il senso ebraico della storia all'umanità intera, sono in questa sorta di "non-pieno" e "non-parola" da cui solo possono sorgere tutti i mondi e le narrazioni possibili. E dove la mediazione non è una semplice "prova" a lieto fine assicurato, come *l'aquedah* di Abramo, ma dialogo in accezione radicale che coincide con la dialettica dell'*emza*.

2. Tempo storico e visioni non bibliche (o dell'irreversibilità)

Trascendenza e *tuttavia* immanenza. In questo enunciato barbaro tratto dal gergo filosofico più universale – *trascendenza e immanenza* – l'accento ebraico dev'essere posto sulla particella *e*, in uno dei numerosi significati che questo strumento verbale di legamento prende in ebraico, fin dalla Bibbia [...] *Vav* è il *vav* consecutivo, certo: *e, e poi, in seguito, inoltre*, ma è anche il *vav* conversivo, profetico, che trasforma il passato in avvenire e il futuro in presente [...] È infine il *vav* contestativo: *e tuttavia, malgrado tutto, checchessia, e contro ogni apparenza...* (35)

È “in mezzo”, *be-’emza* in ebraico, la trave maestra del pensiero dialettico di André Neher: non equidistanza geometrica tra due estremi, né riproposizione tranquillizzante e borghese di un’etica media aristotelica, ma incontro senza garanzie nel cuore di quella irriducibile contraddizione che struttura il Tutto. E che l’autore ebreo-francese trae dal suo *auctor* per eccellenza, il Maharal di Praga.

Dal grande rabbino rinascimentale – e mitico costruttore del Golem – Neher mutua un metodo, ebraico e filosofico, che gli consente di affrontare, sulla scia di Adorno, la sfida del pensiero dopo Auschwitz: non più se è possibile qualsiasi manifestazione intellettuale – filosofia, poesia, «affermazione creatrice» – dopo la *shoà*, questione già superata dallo stesso Adorno ritrattando, o attenuando, a vent’anni di distanza, il suo celebre bando dell’arte⁵, ma quale filosofia è in grado di pensare l’impensabile senza spiegarlo. E senza tradire i sei milioni di ebrei “finiti”, in pieno ventesimo secolo, dentro quell’inspiegabile bagno di sangue “perché” ebrei.

Se il punto di partenza, in Neher come nel suo maestro boemo, è un evento-limite della storia del suo tempo – la Riforma per il Maharal, il nazismo per il suo discepolo del Novecento –, il punto di arrivo è, per l’uno, una poderosa opera teologica rimasta incompiuta, per l’altro – attraverso l’applicazione sistematica del metodo dialettico attinto dal rabbino – la scoperta di una nuova ermeneutica biblica capace di rovesciare «l’insieme delle nostre letture umane» (Neher 1970: 147) e

⁵ Theodor W. Adorno, nel 1949, in *Critica della cultura e della società*, afferma: «Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie e ciò avvelena la consapevolezza stessa del perché è divenuto impossibile oggi scrivere poesia». Ma nel 1966, in *Dialettica Negativa*, se, sul piano filosofico e culturale, ribadisce la condanna («Tutta la cultura, dopo Auschwitz, compresa l’urgente critica ad essa, è spazzatura»; Adorno 1966: 330), su quello dell’espressione artistica, e peculiarmente poetica, ritratta: «La sofferenza incessante ha tanto diritto di esprimersi quanto il martirizzato di urlare; perciò sarà stata un errore la frase che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie» (326). In un saggio molto interessante, Paola Gnani ricostruisce l’evoluzione del pensiero di Adorno sul tema attraverso il rapporto tra Adorno stesso e il poeta ebreo rumeno, Paul Celan. Cfr. Gnani 2010.

che si traduce, da un capo all'altro di tutta la ricca e versatile produzione neheriana⁶ –, in una originale filosofia (ebraica) della storia.

Con una premessa che è insieme *shibboleth* o *sine qua non* di un filosofo – che, dopo la discriminazione delle leggi razziali, vuol essere anzitutto un ebreo⁷ – e *fil rouge* che la sua intera opera si incarica di sviluppare: questa visione storica, riletta alla luce di tenebra della *Shoà* e perciò senza (più) nulla di de-finitivo che non sia la sua ossimorica vocazione a non finire, a restare aperta, caparbiamente e malgrado tutto sospesa ad un *forse*, un *non ancora*, ad un domani senza una fine e, al limite, senza salvezza, non è una delle tante concezioni del mondo elaborate nel seno della cultura occidentale, ma è anche l'unica vera e propria «intelligenza della storia» (Neher 1962: 31) generata dal mondo antico.

Tra i vari universi di senso seminali dell'Occidente – e anzitutto, per Neher, il *logos* filosofico nato ad Atene, da una parte, e la Bibbia, dall'altra – solo quest'ultima dà senso alla storia, nella misura in cui implica una piena accettazione del tempo che è ignota alle concezioni non bibliche. Ed è nell' *Essenza del profetismo* che il nostro – con consueta attitudine ebraica a scartare le chiavi false prima di indicare quelle gnoseologicamente più adeguate⁸ –, al fine di definire ciò che

⁶ André Neher fu anche musicista e poeta. La sua saggistica tradisce fortemente sia la sua formazione musicale (imprescindibile e dichiarata "chiave per l'ebraismo", Cfr Neher 1977: 7–8) sia l'attitudine alla parola letteraria.

⁷ Le leggi razziali prima obbligano Neher a rinunciare alla cattedra di tedesco, nell'indifferenza dei colleghi, e poi lo portano a rifiutarla volontariamente, malgrado la reintegrazione grazie all'editto di De Gaulle nel 1945. Neher brucia perciò la sua tesi di dottorato su Heine per sostituirla, successivamente, con uno studio su Amos e, da quel momento, come egli stesso dichiarerà nel 1978 in *Le dur bonheur d'être juif*, autobiografia redatta in forma di intervista a Victor Malka, le sue pubblicazioni sarebbero state tutte incentrate sui temi dell'ebraismo.

⁸ Nelle *Chiavi per l'ebraismo* (1977), Neher passa in rassegna le chiavi false (ebraismo senza ebrei, ebrei senza ebraismo, ebrei ed ebraismo senza storia etc.) prima di descrivere quelle vere (il rito, il rispetto degli altri, il rifiuto profetico dell'alienazione dell'umano). Analogamente, nell'*Esilio della Parola* (1970), prima di dirci ciò che il dialogo è, definisce ciò che non è (duetto o declamazione). Soprattutto, nella stessa opera, prima di scegliere di interrogare il silenzio della Bibbia attraverso il silenzio di Auschwitz, scarta l'opzione contraria, leggere Auschwitz attraverso la Bibbia.

connota il tempo biblico (e storico) per ciò che è, ci dice anzitutto ciò che esso non è, ossia passa in rassegna le altre «prospettive del tempo», rituale, mistica e ciclica (Neher 1972: 52–69).

La distanza minore è col tempo rituale. Il rito – una delle “vere” *chiavi per l’ebraismo* nell’omonimo testo neheriano – non sospende infatti il tempo, ma lo assume, introducendovi, attraverso le prassi culturali di evocazione periodica del mito, regolarità che ne ripristinano il normale flusso dopo ogni catastrofe (siccità, diluvi, carestie). Il riferimento è ai grandi miti di riconciliazione con la natura, come il racconto babilonese del diluvio, o di passaggio (la liturgia dell’anno nuovo, in Mesopotamia, o di successione regale, in Egitto).

Le altre visioni, invece, non accettano il tempo ma lo rifiutano: interrompendolo (il tempo mistico) o negandolo (il tempo ciclico).

Il tempo mistico è un tempo cairologico: una sospensione del tempo cronologico in cui l’Eterno fa irruzione. Sul piano religioso, esso realizza – attraverso la fusione totale del divino e dell’umano – la più completa riduzione temporale. E la massima distanza dal tempo biblico.

Ma sul piano *stricto sensu* filosofico la cesura più forte è col mondo greco. La nozione di eterno ritorno è infatti del tutto negativa rispetto alla comprensione di un tempo storico, nella misura in cui ne ignora elementi essenziali come l’irreversibilità, la mobilità, la capacità creativa: il ciclo del tempo non è irreversibile perché in esso tutto torna, esclude il mutamento perché è l’eterno ritorno dell’uguale, non crea nulla perché non c’è novità dove ogni cosa si riavvolge su se stessa in un circolo sterile.

È il tempo ripetitivo dei ritmi naturali e non quello avventuroso dei processi storici. Ed è per questo che i greci, pur avendo una storia, come cronaca di fatti particolari, «non fondavano nulla su di essa» (66) che non poteva essere né fonte di vera conoscenza (ossia conoscenza dell’universale), né di progresso, essendo incompatibile quest’ultimo col tempo identità e ripetizione dei pitagorici, con l’«immagine mobile

dell'eternità immobile» della temporalità platonica o col «moto circolare uniforme» di quella aristotelica (*Ib.*).

3. Ritorno e rischio (o del «futuribile»)

Sarebbe tuttavia fuorviante ridurre l'antitesi tra visione biblica del tempo e visione greca a quella tra concezione lineare e concezione ciclica convenzionalmente intese.

La peculiarità del tempo biblico è infatti quella di implicare da un lato il ritorno, malgrado la linearità, dall'altro quel tema dell'incontro Dio-uomo, ossia dell'essenza dialogica della storia, che la concezione greca, proprio in quanto ciclica in senso classico e quindi naturale e non storica, disconosce. E Neher giustifica l'aporia di una concezione temporale lineare ma anche "ciclica", imprevedibile e periodica, irreversibile "e tuttavia" aperta al ritorno, sia stabilendo una importante distinzione tra "ciclo" greco e "ritorno" biblico⁹, sia collegando, attraverso la teologia del sabato, due categorie peculiarmente ebraiche: quella di rischio radicale, da una parte, e di Terra promessa (*'Eretz*), dall'altra. Mentre la conciliazione, che tale contraddizione implica, tra particolarismo giudaico e universalismo del *logos* – triade biblica dia-cronica «creazione-rivelazione-redenzione» e tritematismo filosofico «Dio-mondo-uomo» – avviene attraverso il sistema «stellare» di Rosenzweig ossia tramite la conversione dello «schema» storico ebraico da lineare in dialettico: è attraverso la creazione che Dio entra in comunicazione col mondo, attraverso la rivelazione che Dio comunica con l'uomo, ed è attraverso la redenzione che l'uomo trasforma il mondo in

⁹ Neher esclude, nell'*Essenza del profetismo* (1955), la derivazione della nozione ebraica di "ritorno" dalla concezione ciclica del tempo, nella sua accezione greca classica, storica e persino anti-storica («accettare il tempo è venir meno» p. 205), a cui il tempo biblico, in quanto tempo storico, è piuttosto irriducibile (Cfr Neher 1955: 204–207). La misurazione ciclica (e regolare) del tempo, pure presente secondo l'autore nella concezione storica lineare – e «arbitraria» – ebraica, non è perciò quella del ciclo greco ma quella introdotta attraverso le ricorrenze ebdomadarie e più ampiamente periodiche del Sabato (Cfr Neher 1972: 4).

vista della sua finalità divina (cfr., Neher 1977: 30–31). Per questa via, Neher sancisce implicitamente una sostanziale impotenza della filosofia (universale) ad aprirsi all'esistenza (particolare) al di fuori della sua "correlazione"¹⁰ con l'ebraismo. E finisce così per tradurre quello sforzo di costante coniugazione tra Atene e Gerusalemme, Bibbia e *logos*, che è sotteso a tutta la sua produzione, in quell'*et et* tra pensiero e vissuto, vita e opera, essenza ed esser-ci, che è cifra profondamente ebraica codificata nel principio dell'ortoprassi¹¹.

È l'impalcatura della trascendenza e dell'immanenza, del Dio lontano e del Dio vicino, da cui siamo partiti e il cui punto di intersezione – scommessa di dialogo attraverso la *berit* (il patto di Dio con Israele e con l'umanità intera) – non è una pacificazione assoluta dei contrari (panteismo e umanesimo), ma un salto sull'abisso, un ponte sospeso sul vuoto e senza garanzie per l'incolumità di chi l'attraversa.

Come per gli altri luoghi dell'*affrontement* tra ebraismo e filosofia – tutti riconducibili ai dualismi fondamentali dello spazio (finito/infinito), del tempo (istante/Eterno) e della parola (monologale/discorsiva) –, la possibilità di «*incronisme*» (Neher 1962: 14) (ossia di inserzione logicamente eversiva dell'eterno nel tempo, dell'infinito nel finito e tra pensiero divino indiviso e parola umana articolata) è solo apparentemente – come la dialettica del «mezzo» (*'emza'*) su cui si fonda – un' *Aufhebung* hegeliana *ante litteram*. Malgrado Neher ipotizzi, in *Faust e il Golem*, l'ispirazione inconsciamente maharaliana della dialettica di Hegel attraverso Keplero (cfr., Neher 1987: 86), la sintesi non

¹⁰ Rosenzweig mutua dal suo maestro, Herman Cohen, il termine *Korrelation* («correlazione») per esprimere l'esigenza di quella simbiosi ebraico tedesca che ha dominato la breve stagione della repubblica di Weimar e di cui sono entrambi protagonisti. Cfr. Ricci Sindoni 1990: 133.

¹¹ Il principio dell'ortoprassi, letteralmente «retto modo di agire», spiega per Neher anche le parole conclusive della *Stella della Redenzione* (*Der Stern der Erlösung*) di Franz Rosenzweig: «*Ins Leben*. Verso la Vita! Non vi è pensiero ebraico se questo pensiero non è vissuto, portato da una storia, teso verso un'esistenza. Senza di esse non è che una vuota fraseologia» (Neher 1977: 34). Sempre su tale principio Cfr. Stefani 2006: 27; Cappellini 2000: 32.

è qui superamento, togliimento totale e senza residui di ogni antitesi attraverso la negazione della negazione, ma una conciliazione "con" residui, scarti, resti, ossia possibile non solo malgrado e nonostante, bensì attraverso ed esclusivamente nella prospettiva di questi ultimi. E l'autore trova, da un lato, la giustificazione filosofica di un sistema di pensiero che scardina la logica classica, negandone il principio fondamentale dell'impossibile coesistenza dei contrari in uno stesso soggetto, nei teoremi maharaliani dell'antitesi, dall'altro la sua giustificazione teologica nella dottrina mistica del resto.

Sul primo versante, quello della legittimazione *lato sensu* filosofica di un'operazione anti-filosofica (in senso greco), viene usata la forma ebraica del paradosso per affermare non solo la possibilità, ma persino la necessità della legge di contraddizione: «solo la contrarietà crea la comunicazione, perché ponendo la *differenza* degli esseri, ne annulla l'indifferenza [...] [e] *una cosa non esiste che a partire dal suo contrario*» (Neher 1966: 125). Senza quella differenza, separazione, opposizione, spazio liminare tra un essere e l'altro che de-finisce ogni sé (l'intervallo tra la mano di Dio e quella dell'uomo nella creazione di Adamo affrescata da Michelangelo o i due palmi intermedi vuoti nel *midrash* sul dono della *Torah*¹²), non solo non esiste la relazione con l'altro (come partner dialogico) ma nemmeno l'altro (in quanto partner ontologico).

¹² Il tema dello spazio vuoto come mezzo, "emza", imprescindibile di relazione è il fulcro della dialettica neheriana desunta dal Maharal di Praga. In *Faust e il Golem* (1987), è lo spazio sacro che separa, e quindi mette in comunicazione, Dio e uomo nella *creazione di Adamo* raffigurata nella Cappella Sistina (cfr., Neher 1987: 93-96). Nel *midrash* sul dono della *Torah*, secondo l'interpretazione maharaliana ripresa da Neher, è il Patto per eccellenza tra Dio e uomo, quello del Sinai, - e quindi la storia stessa come storia di tale collaborazione o *berit* - a reggere sullo spazio intermedio (i due palmi intermedi vuoti) che separano, e perciò "relazionano", *Yahweh* e il popolo eletto: «Le tavole avevano una grandezza di sei palmi. Due palmi erano fra le mani di Dio. Due palmi fra le mani di Mosè. In mezzo, due palmi erano vuoti» (Talmud Yerushalmi, Ta'anit, 68c) (Neher 1966: 44-45); Secondo Massimo Giuliani, il *Pozzo dell'esilio*, opera cardine della riscoperta neheriana del Maharal di Praga, ruota proprio intorno a tale *midrash*. (Cfr. Giuliani 1992: 84).

Complementari e antitetiche anche le suddette nozioni di rischio e di *Eretz* (terra promessa e promessa di ritorno): l'una radicalizza il dramma – comune a tutte le concezioni lineari del tempo – dell'irreversibilità, dell'impotenza, umana e divina, a modificare il passato; l'altra, contemporaneamente e contraddittoriamente, introduce in questo dramma un'opzione («e tuttavia», *vav*; «forse», *laken*) capace di spezzare l'irreversibile, di cambiare non ciò che fu ma ciò che potrebbe essere, di "scambiare", profeticamente nel senso di Bloch¹³, storia e utopia, avvenuto e avvenire, passato e «futuribile» (Neher 1977: 81). L'una, il rischio, ridisegna la storia dei *toldot*¹⁴ – ossia come accrescimento e progressione generazionale (da padre in figlio e non viceversa) – in una prospettiva altamente patetica (in senso hescheliano) agli antipodi della fiducia ottimistica e deresponsabilizzante dei Lumi in un *telos* di sempre maggiore razionalità del divenire storico; l'altra, il ritorno, vi immette la possibilità – non automatica né scontata – di un riscatto, di una fuga in avanti.

Da un lato, la storia "appesa" al grande rischio della libertà, aganciata – ai due capi (alfa e omega, genesi ed esodo) – all'irriducibile ambivalenza (ferita/suturazione) del *forse* e del *non ancora*. E di una «infinita improvvisazione» (Neher 1987: 125)¹⁵. Dall'altra, la storia redimibile attraverso il ritorno alla Terra.

4. Il vuoto come spazio di libertà (o del sionismo)

Il concetto di libero arbitrio è quello codificato da Maimonide come «legge fisica dell'uomo» e ripensato, attraverso Margarete Susman, dal punto di vista di Auschwitz: «Creando l'uomo *libero*, Dio ha introdotto

¹³ In Neher ricorre la definizione dei profeti come «scambisti della storia» attraverso Ernst Bloch (cfr., Neher 1977: 4–5).

¹⁴ In ebraico "generazione".

¹⁵ Il tema della storia come successione drammatica di «momenti di apprendistato di libertà» (Neher 1987: 122) e «improvvisazione» di un soggetto umano costitutivamente libero è largamente presente nell'opera di Neher, dall'*Essenza del profetismo* (1955) all'*Esilio della Parola* (1979) a *Faust e il Golem* (1987: 121–125).

nell'universo un fattore radicale di incertezza» (121) e di rischio che non può più essere espunto. E finisce per relativizzare il concetto stesso di Dio, non solo non più onnipotente né onnisciente (come per Jonas, vent'anni dopo Neher¹⁶), ma nemmeno esistente fuori di questa storia dialogata, umana e divina, che – da Adamo in poi (il «*Naasé adàm*», il «Facciamo l'uomo!» di Genesi) (*Ib.*) – è anche per Dio l'unico orizzonte (di senso) rimasto all'esistenza.

È dopo Auschwitz tuttavia che l'impotenza di Dio, il suo silenzio di fronte allo sterminio, rivela il volto satanico del creatore, estremizzando la domanda di Giobbe sulla sofferenza innocente: perché Dio è rimasto zitto? Perché non è intervenuto?

Neher trova la risposta, sulla scia di Susman, nella prediletta dimensione mistica. Dio tace, si ritrae secondo la teoria luriana dello *tzimtzum*¹⁷, per lasciar spazio alla parola e alla libertà dell'uomo e cioè alla sua essenza. Il male non è originalmente né morale, errore di volontà e perciò ancora evitabile attraverso l'opzione etica, né intellettuale – errore di conoscenza che può essere riassorbito dallo sviluppo automaticamente razionale della storia stessa –, ma «radicale» e metafisico: «è nato [...] con la volontà creatrice di Dio» (Neher 1977: 110) e tuttavia (*vav*) resta per sempre responsabilità dell'uomo. Non è il niente assoluto, quel *nihil* "da" cui (a partire temporalmente dal quale) il Dio dei filosofi ha creato il mondo, ma quel vuoto, quel resto (finito) di infinito "con" cui il mondo è stato creato e in cui si situa, da *bereshit* in poi, l'opzione (umana) riparatrice (*tiqqun*). Non una condizione di totale negazione dell'essere posta come premessa temporale

¹⁶ Neher espone la sua teologia della relatività già nel 1966, nel saggio maharaliano *Il pozzo dell'esilio*. E ne riprende i temi in tutta la sua produzione fino a quella sorta opera testamento (l'ultima pubblicata in vita) rappresentata da *Faust e il Golem* (Cfr. Neher 1966: 137; Neher 1987: 120). Nel noto saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, uscito nel 1987, Hans Jonas espone la tesi, analoga, dell'impossibile onnipotenza di un Dio che, dopo la *Shoà*, non può più essere considerato «signore della storia». Cfr., Jonas 1989: 33–36.

¹⁷ Teoria mistica secondo cui Dio, nella creazione, si è ritratto per far posto al mondo. Cfr., Neher 1977: 50–51; Scholem 1957: 354–358.

dell'essere stesso e della storia, ma uno spazio vuoto – ossia svuotato di sé – dentro il quale Dio situa, simultaneamente e irrimediabilmente, da Genesi, il destino del mondo, dell'uomo e di se stesso.

È nella dimensione spaziale, sia pure come calco negativo dell'infinito divino, che la storia incardina nel flusso temporale la sua posta in gioco più umana – quella della libertà – e, ad essa legata, la sua questione ultima (e più sacra) – quella del "ritorno".

È la possibilità per l'uomo di restituire il vuoto – il male, il "resto" di Dio – alla sua originaria connotazione di spazio pieno della sua presenza. O di rinunciare al proprio compito di redenzione permettendo a quel vuoto e quel nulla – ontologicamente necessario (per l'uomo stesso) – di diventare la maschera satanica del Creatore, da Amalec a Hitler. Di più: è *solo* nel vuoto divino – spazio non (tanto) di un'assenza ma di una com-presenza (ontologica e dialogica) – che si esercita, col libero arbitrio, l'atto umano per eccellenza del corpo temporale. E si realizza (o fallisce) la sua dimensione messianica legata alla teologia del sabato.

Diversamente dal suo grande amico Abraham Heschel, per Neher gli ebrei non sono infatti solo i «costruttori del tempo», ma anche dello spazio: non hanno «dato al mondo [soltanto] [...] un Dio» (65), principio fondante *ex nihilo* di tutto l'essere diveniente e del tempo storico, ma anche una Terra (la Palestina), che fonda lo spazio cosmico. E questa terra «non è solo elemento di una geografia sacra» (*Ib.*) bensì un "centro" (centrifugo e centripeto) in cui si intersecano cielo e terra, sacro e profano, diaspora e *aliyah*¹⁸, ossia gli assi principali sulla cui contraddizione regge, diagonalmente, l'universo dialettico del Maharal.

¹⁸ Letteralmente "salita" a Gerusalemme. Neher attuò concretamente la sua *aliyah* in Terra Santa nel 1967 e passò così, suo malgrado, da acclarato protagonista della scena intellettuale francese ad autore sempre più di nicchia, relegato al campo specialistico – e riduttivo per una delle voci più originali del pensiero ebraico contemporaneo – degli studi biblici. Un oblio rispetto al quale la riscoperta, iniziata in tempi relativamente recenti, è tutt'ora in corso.

E il popolo ebraico costruisce, simultaneamente, il suo avvenire e quello dell'umanità intera.

È a Sion il "mezzo" maharaliano della dialettica storica *tout court*, quella del tempo e dello spazio. Ed è per questo che il sionismo è per Neher una chiave imprescindibile per la comprensione della storia ebraica (cfr., 5). È con l'attraversamento dello spazio, geografico e spirituale, dell'*aliya* che la linea non reversibile del tempo biblico trova, malgrado i tagli e i punti morti della storia, un percorso di *teshuvah*¹⁹ o di "ritorno" al futuro. E questo movimento verso *Eretz* è sia atto fisico di «salita a Gerusalemme» sia gesto rituale della sua commemorazione legato alla simbologia del sabato, all'orientamento verso Sion di tutte le preghiere del mondo col suo potere "realmente" emancipatorio sugli aspetti più umili della concreta vita ebraica (il lavoro, ogni sette giorni; i debiti, ogni sette anni; la terra e lo schiavo, nell'anno giubilare) (cfr., 96). È questa categoria, non (più) propriamente temporale ma spaziale, dello *Shabbat*, del «sabato assoluto» di Palestina²⁰, che introduce – con le sue ricorrenze (non solo ebdomadarie) – nella linea progressiva (e improvvisata) del divenire un elemento di stabilità, nell'istante l'Eterno, nella concezione lineare e irreversibile una sorta di ciclo o di ritmo inverso: non l'eterno ritorno dell'uguale (dei greci) ma, semmai, del diseguale, non la storia che si ripete uguale a se stessa, ma la sua costante apertura su opzioni inedite. Catastrofe inclusa, o non elusa a priori, come quella che, nel mito golemico, è scongiurata per un soffio e provocata dal mancato riposo a cui il "creatore" dimentica, un sabato, di sottoporre il suo automa²¹.

¹⁹ Riferimento al sottotitolo del saggio di Neher, *Ils ont refait leur âme* (1979) nella traduzione italiana: *Hanno ritrovato la loro anima, percorsi di teshuvah*. In tale contesto, *teshuvah* è – secondo la curatrice Rosanna Cuomo, «ritorno», «risposta», «pentimento». E Neher declina attraverso tale movimento à *rebours* alcune vite (e opere) di "ritornanti" esemplari – dall'assimilazione all'ebraismo – come Lazare, Schönberg, Rosenzweig, Fondane.

²⁰ Sul sabato come categoria non temporale ma spaziale, cfr., Neher 1972: 4.

²¹ Il mito del Golem ha molte varianti. In quella più "maharaliana" secondo Neher, il Golem è un automa meccanico che può usare la sua libertà solo entro i limiti definiti

Il versante della catastrofe e quello della redenzione, della *shoà* e dello Stato di Israele, del male radicale e delle vie d'uscita, non sono nella dialettica neheriana i termini né di una diacronia (la *shoà* come precedente storico di Israele) né di una relazione causale (lo Stato di Israele come risarcimento), ma di una misteriosa e insanabile contraddizione.

La *shoà*, se pure non può togliere alle vittime il diritto di "gridare" il proprio dolore, non solo resta un evento del tutto irriducibile alle categorie interpretative tradizionali, ma costringe il pensiero a ripensare quest'ultime elaborando, dopo Auschwitz, una nuova ermeneutica.

Sul piano filosofico si tratta di riconoscere che Auschwitz è «un passaggio fatale tra gli scogli» (Neher 1970: 152); sul piano biblico, di leggere non la *shoà* attraverso la Bibbia ma viceversa, introducendo in quest'ultima, ossia nel libro della parola, quel silenzio che è per Neher unico "mezzo" di dialogo tra ebraismo e filosofia, dopo e nonostante il tentativo di obliterazione, intellettuale e fisica, del primo da parte di quel mondo, «dalla Jonia a Jena» (Rosenzweig 1921), che ha elaborato la seconda. Silenzio mediale come quello sotteso al *vav* su cui regge l'architrave della trascendenza e dell'immanenza sulla scia di Rosenzweig. E su cui si fronteggiano due concezioni storiche (e messianiche) di cui solo la prima, quella della teologia tradizionale (e della filosofia cristiana), è propriamente (teo)logica. L'altra, quella ebraica nella prospettiva mistica (ossia, per Neher, ebraica per antonomasia),

dal segno della parola "EMET", verità, impresso sulla sua fronte dal "creatore" umano. Quando tale parola è intera, il Golem è attivo e vivo, quando è mutilata dell'iniziale (*alef*), il suo significato si muta in "morte". Neher, da un lato, sviluppa nel *Pozzo dell'esilio* l'importanza di tale parola nel sistema dialettico del Maharal di Praga (intellettuale realmente vissuto nel tardo rinascimento dell'Est europeo), dall'altro sottolinea, in *Faust e il Golem*, il legame tra il grande Rabbi Loew, mitico costruttore del Golem che la leggenda associa alla figura storica del rabbino, e il ritmo del tempo ebraico. Rabbi Loew, infatti, utilizza il Golem solo durante i primi sei giorni della settimana e lo pone a riposo (togliendo l'*alef*) ogni Sabato, pena la conversione della macchina da strumento a servizio dell'uomo in potenza distruttrice (Cfr Neher 1966: 155-165; 1987: 30-31).

è non solo a-logica ma persino illogica. E per questa via, può affrontare senza scappatoie il problema del male *tout court*, ossia l'assenza di un Dio/Logos dalla scena della storia.

Da un lato, il messianismo cristiano, teleologico e soteriologico, in cui il fine della storia coincide con la sua fine: attesa dell'evento/avvento di un messia divino che risolva tutte le aporie e contraddizioni della storia, chiudendola, traghettando definitivamente l'umanità al di là di essa, in un altrove di assoluta trascendenza.

Dall'altro il messianismo ebraico votato all'irredento ossia ad una trascendenza inesorabilmente incastrata nell'immanente.

In ultimo, la filosofia ebraica della storia coincide con una dottrina del resto che celebra l'«incompiuto»: lo sforzo costante del messia umano per lasciare aperte le porte della storia. Scommettendo sulla speranza di un domani senza una fine. E forse senza salvezza. In cui «Genesi ed Esodo sono rischi eterni» (cfr., Neher 1970: 238–243).

Bibliografia

Adorno, T. W. (1966). *Dialettica negativa*, trad. di Pietro Lauro, Torino: Einaudi 2004.

Cappellini, M. R. (2000). *André Neher tra esegesi ed ermeneutica*, Brescia: *Morcelliana*.

Cappellini, M. R. (2002). Il pensiero ebraico tra immanenza e trascendenza secondo André Neher. *Materia Giudaica*, 7(2): 397–400.

Costanzo G. (2006) André Neher. In P. Salandini e R. Lolli (a cura di), *Filosofie nel tempo*, dir. da G. Penzo, volume III, tomo II. Roma: Spazio Treffg, 2327 e sg.

Giuliani, M. (1993). La teologia del silenzio e della parola di André Neher. In *Il coltello smussato e altre ricerche*. Milano: Istituto Propaganda Libreria, 77–103.

Giuliani, M. (2003). A. Neher (1914-1988). In *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-filosofico*. Brescia: Morcelliana, 373-384.

Gnani, P. (2010). *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno*. Firenze: Giuntina.

Jonas, H. (1979). *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino. Genova: Il melangolo 2004.

Neher, A. (1946). *Trascendance et immanence*. Lyon: Yechouroun.

Neher, A. (1955). *L'essence du prophétisme*. Paris: Presses Universitaires de France; trad. it. di E. Piattelli. Genova: Marietti 1984.

Neher, A. (1962). *L'Existence Juive. Solitude et Affrontements*. Paris: Éditions du Seuil.

Neher, A. (1966). *Le Puits de l'Exile, la théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609)*. Paris: Éditions du Seuil; trad. it. di E. Piattelli. Genova: Marietti 1990.

Neher, A. (1970). *L'exil de la parole, du silence biblique au silence d'Auschwitz*. Paris: Éditions de Seuil, trad. it. di G. Cestari. Casale Monferrato: casa editrice Marietti 1983.

Neher, A. (1972). Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive. In *Le développement de la philosophie dans le monde contemporain "Temps et histoire dans la diversité des cultures"*, SHC/WS/248, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. Paris, 20 Juin 1972.

Neher, A. (1977). *Clefs pour le Judaïsme*, éd. Seghers. Paris 1977; trad. it. di E. Piattelli. Genova: Marietti 1988.

Neher, A. (1978). *Le dur bonheur d'être juif. Victor Malka interroge André Neher*. Paris: Éditions du Centurion.

Neher, A. (1979). *Ils ont refait leur âme*, Paris: Éditions Stocks; trad. it. a cura di R. Cuomo. Genova-Milano: Marietti 2006.

Neher, A. (1987). *Faustus et le Maharal de Prague, le mythe et le réel*. Paris: PUF; trad. it. di V. Lucattini Vogelmann. Firenze: Sansoni editore 1989.

Ricci Sindoni, P. (1990). *Tempo e storia in André Neher in Sulle tracce di Abramo. Storia e memoria dell'ebraismo contemporaneo*. Messina: Intilla editore, 17–40.

Rosenzweig F. (1921). *La Stella della Redenzione*, a cura di G. Botola. Casale Monferrato 1985.

Scholem, G. (1957). *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di Guido Russo. Milano: Il Saggiatore, Milano 1965.

Stefani, P. (1997). *Gli ebrei. La religione e l'identità di un popolo che ha contribuito a fondare e sviluppare la cultura occidentale*. Bologna: Il Mulino 2006.