



La potenza dell'indecisione

Una conversazione con Menachem Fisch
(16 dicembre 2017)

di Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow¹

MENACHEM FISCH è professore emerito di Storia e Filosofia della Scienza e direttore del Centro per gli Studi Religiosi e Interreligiosi, all'Università di Tel Aviv. Le sue maggiori pubblicazioni si concentrano sulla storia della scienza e della matematica inglese del XIX° Secolo e sulla teologia sottesa alla letteratura talmudica, nonché sul ragionamento normativo che attraversa il Talmud. Si è poi interessato dei limiti dell'auto-critica normativa e delle possibilità di articolare una filosofia politica pluralista a partire dagli assunti del giudaismo rabbinico; inoltre è impegnato nella storiografia delle transizioni di paradigmi epistemici.

INTRODUZIONE

Come emerge dalle riflessioni di A. G. Conte i nomi del vero sono molti. Quello greco, che sta alla base della riflessione filosofica occidentale, è *aletheia* ("svelamento di ciò che è nascosto"), termine che restituisce tanto il disvelamento dell'essere dei singoli enti concreti e astratti – le ontologie regionali – quanto il manifestarsi dell'essere come tale. Che ci si muova sul piano dell'indagine della natura, come nella speculazione dei presocratici, o su quello della dialettica platonica, dove la domanda dell'essere si fa

¹ Questo contributo è frutto di una conversazione intrattenuta dagli autori con il Professor Menachem Fisch nel suo studio della Tel Aviv University e di un lavoro comune di discussione e revisione del materiale. Ai fini dell'attribuzione scientifica Cosimo Nicolini Coen è da considerarsi autore dell'Introduzione, Anna Linda Callow del Dialogo.



interrogativo circa il *ti esti*, il “che cos’è” di singole nozioni, la verità resta – nonostante le differenze tra i piani enunciati – il risultato di un atto teoretico di tipo contemplativo, animato dal sentimento della meraviglia di fronte alla natura – nel caso dei presocratici – e dalla ricerca di un ritorno, attraverso l’atto maieutico della reminiscenza, alla stabilità delle idee, nel caso socratico-platonico.

E, tuttavia, il concetto di *vero* non si esaurisce nel nome di *aletheia* né l’atto teoretico, conoscitivo, nella meraviglia della contemplazione. Se, come ebbe modo di scrivere Levinas, non vi è fisica che non sia scritta in greco, vi è, tuttavia, un agire che precede la fisica il cui nome rimanda a quelle regioni del Vicino Oriente cui le coste del Peloponneso, idealmente, guardano e il cui entroterra non dista di molto dagli anfratti della Ionia. Qui, in luogo del disvelamento si ha, come nome del vero, la parola *emet*, un termine etimologicamente legato a *emunà*, “fede” o “fiducia” nei detti – nei comandamenti – che il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe consegna a Mosè e la cui interpretazione dà vita lungo i secoli, a opera dei Maestri, a una catena ininterrotta che diventa un *corpus* di testi a partire dal III secolo dell’Era volgare, prima in terra d’Israele e poi a Babilonia. In questo scenario la verità non è disvelamento dell’essere (di un ente, di un’idea o di un Dio) bensì fiducia, adesione e adempimento di imperativi originati da una voce trascendente e declinatisi, e moltiplicatisi, in opinioni immanenti. Questa dimensione del *vero* – che prende forma negli scambi orali tra i Maestri per divenire, con la Mishnà², forma scritta, a sua volta oggetto, con la Ghemarà³, di nuova oralità e nuove scritture – contiene una sua propria intrinseca razionalità – distinta dal *logos* greco, per quanto riguarda i differenti interrogativi in questione, e tuttavia non priva di relazioni con questo, come si dirà. La verità (*l’emet/emunà*, la fiducia nell’Insegnamento mosaico) non si risolve nell’individuazione di un precetto, bensì consiste, anche, nel modo in cui tale individuazione viene operata. Nel Talmud⁴, cuore del giudaismo, non troviamo solo la ricerca e l’enunciazione della prescrizione cui conformare il proprio comportamento. L’aspetto formale è il seguente: il testo non consta unicamente dei precetti da seguire, bensì si articola attraverso discussioni, opinioni minoritarie e controversie⁵. Proprio di tale metodo, e del suo intrinseco pluralismo, ci ha parlato l’epistemologo contemporaneo Menachem Fisch, professore emerito di storia e filosofia della scienza e direttore del Center for Religious and Interreligious Studies presso la Tel Aviv University, attraverso il filo conduttore di una delle due principali scuole di pensiero normativo talmudico, Bet Hillel «la Scuola di Hillel» – cui può essere ascritta tutta una serie di peculiari atteggiamenti ermeneutici. Si noterà come, a parere di chi scrive, tale *modus*

² La sua compilazione risale alla prima metà del III secolo E. V. a opera di Rabbi Yehuda ha-Nasi. Si tratta del primo tentativo di messa per iscritto della normativa rabbinica trasmessa oralmente nei secoli precedenti.

³ Letteralmente “studio”; il testo della Mishnà, accompagnato dalle Ghemarà costituisce il Talmud.

⁴ Esistono due distinti Talmudim, quello gerosolimitano e quello babilonese, considerato da secolo più autorevole e di cui si tratta in questo contributo.

⁵ Fenomeni come il riportare “l’altra spiegazione” possibile (*davar aher*); le opinioni minoritarie (*divre ha-yahid*) o non vincolanti sul piano prescrittivo in quanto già respinte (*devarim le-vatala*), o, ancora, la controversia in Nome del Cielo (*mahlokhet le-shem shamayim*), gettano luce su un aspetto formale – potremmo dire, di metodo – che si rivela il dato teoretico di fondo.

⁶ Nella narrazione biblica e nella tradizione successiva il “Satan” (Avversario) è sottoposto a Dio e svolge la funzione di pubblico ministero: ricerca i peccati degli uomini e li porta di fronte al tribunale divino perché siano puniti.



operandi faccia emergere, accanto all'endiadi *aletheia* (nome del vero) e meraviglia (stato d'animo) quella di *emunà* e obbligazione. Decisivo è allora il secondo termine delle due endiadi, ossia lo stato d'animo – di fronte all'esistente – della meraviglia o dell'obbligazione. L'istanza levinassiana di etica come filosofia prima – ossia metafisica – chiama a domandare, vuoi del primato del secondo stato d'animo sul primo, vuoi delle differenti relazioni tra i due. Lasciando la risposta a tali interrogativi ad altre ricerche, conta qui sottolineare il valore euristico di tale questione, la quale consente di riconoscere come in una dimensione prescrittiva e di «fede» (*emunà*) la ragione trovi una delle sue articolazioni. Così siamo in grado di vedere, nell'impresa attuata nel quadro del protocollo d'intesa firmato da Presidenza del Consiglio dei Ministri, MIUR, CNR, Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e Collegio Rabbinico di portare alla stampa, per i tipi dell'editore Giuntina di Firenze, la prima traduzione integrale in lingua italiana del Talmud, un contributo non soltanto culturale – propedeutico ad ampliare le nozioni del pubblico sulla natura del giudaismo rabbinico – ma anche teoretico, in quanto permette di prendere contatto con un ambito del ragionare, quello talmudico appunto, dove – per parafrasare il salmista (Sal. 85. 11) – lo stato d'animo della benevolenza (*hesed*), che si fa obbligazione alla modestia, esortazione a limitare il proprio *conatus essendi*, e il concetto di vero si incontrano.

DIALOGO

Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow: Nel suo libro *The Rationality of Religious Dispute* lei propone due categorie per illustrare due differenti posizioni da cui nel Talmud viene affrontato il discorso normativo, la posizione "tradizionalista" e quella "antitradizionalista". Di che cosa si tratta e qual è il rapporto tra le due?

Menachem Fisch: Sono convinto che il Talmud sia un progetto "antitradizionalista". Le tre religioni monoteiste, Islam, Cristianesimo e Ebraismo, sono tutte comunità che collocano Dio al centro (*God-centered religiosity*). In esse la forma in cui il credente si pone di fronte a Dio, ai testi sacri, alla legge divina e alle autorità che la amministrano, è una postura di sottomissione, di accoglimento dell'autorità, tanto che il concetto stesso di religiosità è definito così: il credente accoglie su di sé l'impegno di chiarire a se stesso ciò che la sua religione pretende da lui con l'obbiettivo di compierlo. Sia i fedeli, sia gli studiosi della religione, sia gli oppositori della stessa, sono d'accordo su questa definizione. Poiché Dio la, sua morale, giustizia, bontà sono perfetti e tali sono i testi rivelati, è *razionale* sottomettersi. Questo è l'atteggiamento tradizionalista nei confronti della *Halakhà*, la legge religiosa ebraica: c'è un problema, apro il libro con onestà intellettuale e se c'è un caso analogo a quello presente, sono tenuto a seguire la legge. L'autorità giudiziaria è sottomessa all'autorità del libro, e non può cambiare la legge. La posizione tradizionalista non riapre ciò che è già stato sentenziato in precedenza, non è un'autorità legislativa, bensì giudiziaria. Nel sistema secolare esiste un parlamento, mentre oggi come oggi non c'è niente del genere in nessuna delle tre religioni, e il motivo è che si presuppone la totale perfezione della divinità, per cui tutto il sistema che ne discende è perfetto non ha bisogno di essere riconsiderato, riaperto. La letteratura talmudica ha in sé questa voce, molto chiara, articolata e consapevole di sé, ma in modo sorprendente accanto a essa ne esiste un'altra, che in qualche modo sfugge



ai radar, benché parli in modo esplicito e scoperto, che tuttavia non sentiamo perché ormai siamo così abituati alla definizione di religiosità data prima da faticare a coglierla. Questa voce, che è centrale nel Talmud, nega esplicitamente l'assoluta perfezione morale di Dio. Se lo dite a un uomo religioso, facilmente vi risponderà, ma allora perché essere religiosi, se Dio non è perfetto? Eppure, questa seconda voce talmudica è profondamente religiosa e vede la sostanza, la realizzazione del patto religioso proprio nell'entrare criticamente in società con tutte e quattro le fonti d'autorità religiosa, Dio, le Sacre Scritture, la legge e le autorità che la applicano. Il compito dell'uomo religioso è quello di criticare, di confrontarsi, non di obbedire e piegarsi, e non perché Dio sia malvagio, ma perché non è infallibile. E lo stesso vale per la legge religiosa. Il maestro/rabbino antitradizionalista riesamina continuamente la tradizione halakica, assume per sé un compito parlamentare e non giudiziario. È una religiosità basata non sulla sottomissione, ma sul confronto. Come in un buon matrimonio, Dio ha bisogno della critica costruttiva dell'uomo religioso. Se l'uomo pensa di avere subito un torto da Dio deve gridare, e non accettare il giudizio divino, quando gli sembra ingiusto. Si tratta di una voce sorprendente e interessante, che si fa udire fino alla chiusura del Talmud nel VI secolo dell'Era Volgare. Nella letteratura talmudica troviamo qualcosa di molto somigliante al sistema laico, in cui il parlamento critica la legge (mentre un giudice non può criticarla, ma solo applicarla), quindi un'autorità legislativa, e non solo applicativa, accompagnata dalla negazione esplicita della perfezione divina. I maestri del Talmud non si occupavano della questione dell'esistenza di Dio, la davano per scontata, ma c'è una profonda divergenza d'opinioni sulla sua perfezione. Il compito del credente è di porsi davanti a un Dio potente e confrontarsi con lui in modo critico, il che è molto più difficile che accettare passivamente.

Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow: Si può dire che questa posizione sia legata a quella biblica di Abramo nell'episodio di Sodoma e Gomorra, in cui il patriarca solleva dubbi sulla giustizia divina? (Gen. 18, 22-26).

Menachem Fisch: Più che altro, direi, al libro di Giobbe. Sono quaranta capitoli sorprendenti in cui il lettore sa che Dio non è dalla parte della ragione, perché ha fatto una scommessa col Satan⁶. In essi c'è lo studio di due tipi religiosi: da un lato c'è Giobbe che pretende di sapere qual è la sua colpa, pretende giustizia – e ciò implica che egli pensi che Dio si è sbagliato, in qualche modo. I quattro visitatori che vengono a trovarlo rappresentano l'altra posizione, quella della religiosità come sottomissione: se Giobbe sta male, è perché ha fatto qualcosa di male. Alla fine del libro Dio dà ragione a Giobbe, gli restituisce quanto gli ha tolto, e rimprovera i visitatori per ciò che gli hanno detto. Pertanto, il testo biblico sembra giustificare la posizione di confronto, rispetto a quella di accettazione. Nel Talmud ci sono due interpretazioni opposte della storia di Giobbe, da una parte è visto come un malvagio che si ribella al castigo divino, dall'altra come un individuo ancora più pio di Abramo, perché di Giobbe è detto che *si teneva lontano dal male* (Giob. 1, 1), mentre Abramo accettò di sacrificare Isacco in obbedienza al comando

⁶ Nella narrazione biblica e nella tradizione successiva il "Satan" (Avversario) è sottoposto a Dio e svolge la funzione di pubblico ministero: ricerca i peccati degli uomini e li porta di fronte al tribunale divino perché siano puniti.



divino, e in nome di quell'obbedienza non gli importava che si trattasse di una cattiva azione. Giobbe, invece, non era disposto ad accettare che Dio facesse qualcosa di male. Un'asserzione stupefacente.

Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow: L'interpretazione talmudica è dunque doppia, e in intima contraddizione. Qual è lo scopo di non offrire una lettura univoca del testo biblico?

Menachem Fisch: Questa opposizione tra antitradizionalisti e tradizionalisti percorre tutta la letteratura talmudica, al punto da fare di essa un canone internamente diviso circa il proprio progetto e per questo così differente da ogni altro. La posizione antitradizionalista esprime, in un certo senso, quella che oggi noi chiameremmo una posizione razionalista, ovvero critica, di non sottomissione. Ma il Talmud ha anche un altro aspetto, legato a questo, e che non trovo in nessun'altra impresa umana: la letteratura rabbinica, in generale, è dialogica, polifonica. Il fatto che le interpretazioni di uno stesso versetto si contraddicano a vicenda, eppure convivano l'una accanto all'altra, non è un'eccezione ma è la norma. A nessuno dei redattori di questo vasto *corpus* di testi, di cui il Talmud Babilonese è il più importante, venne in mente di sceglierne una sola. Questa variegatura, questo pluralismo, caratterizzano tutta la letteratura rabbinica, sia nelle sue parti normative (*halakhà*) sia in quelle di tipo narrativo, morale, filosofico (*aggadà*). Nel Talmud Babilonese poi, che è il vero canone formativo del popolo ebraico, non c'è solo una varietà di opinioni, ma c'è una discussione accesissima, eppure non si perviene mai a una decisione, mai. Il Talmud prende la Mishnà, la analizza in lungo e in largo, la critica nel modo più rigoroso – e questo già sa di antitradizionalismo – ma alla fine non decide nulla. Scandaglia ogni parere nel modo più critico, ma poi lascia coesistere tutte le opinioni nella loro pluralità. Secondo me – e qui le mie indagini sul Talmud si riuniscono alle mie ricerche di filosofia della scienza – si può dire così: la grande questione nel campo degli studi talmudici è capire quale sia il progetto del testo.

Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow: In che modo ciò si lega alla filosofia della scienza?

Menachem Fisch: Nella scienza vi è uno sviluppo, un mutamento costante, è un progetto critico. Quando c'è una teoria ci sono discussioni ed esperimenti, ma poi ci sono dei momenti nella storia della scienza in cui le regole cambiano, non si tratta più di una discussione all'interno di un quadro generale accettato, ma un radicale cambiamento di paradigma, come ha evidenziato Kuhn nel suo famoso libro, *The Structure of Scientific Revolutions*: il concetto di che cosa sia un fatto, una prova, un esperimento cambia, le regole stesse cambiano. La questione è che vorremmo molto vedere la scienza come un'impresa razionale, e finché si svolge all'interno di un paradigma è chiaro che ci sono regole, ma come possiamo parlare di passaggio da un paradigma all'altro e tuttavia mantenere che il passaggio stesso sia razionale? Perché un cambiamento di paradigma sia razionale, la comunità scientifica deve giungere alla conclusione che le sue stesse regole di scientificità non sono scientifiche, ma esse costituiscono precisamente il criterio in base al quale si giudica cosa è scientifico e cosa no! Lo stesso Kuhn quando parla di cambiamento di paradigma usa due metafore:



Gestalt switch e conversione religiosa, ed entrambe non sono razionali. Sono d'accordo con Kuhn sul fatto che ogni impresa umana sia inserita in un quadro generale (*frame*) da cui dipende, ma rifiuto di accettare la conclusione che un cambiamento di struttura sia sempre a-razionale. Questa è la grande domanda della filosofia della scienza, quella sulla normatività, e la mia conclusione è che una persona non può argomentare contro le proprie stesse norme, perché la sua argomentazione poggerà inevitabilmente su quelle stesse norme che si propone di attaccare. Quando però siamo esposti alla critica normativa di altre persone di cui ci fidiamo, accade che riceviamo una prospettiva su noi stessi che non saremmo in grado di ottenere da soli. Ma come spiegarlo in modo filosofico? Attraverso la critica riesco a vedermi attraverso gli occhi dell'altro, e questo mi permette di prendere quella distanza da me stesso che altrimenti non riuscirei a sviluppare, come succede quando ci vediamo su telecamera a circuito chiuso o sentiamo la nostra voce registrata – cosa che possiamo fare solo con uno strumento esterno. Il mio ultimo libro, *Creatively undecided*, che ha per oggetto le rivoluzioni scientifiche, cerca di fare un passo oltre Kuhn: la critica non è in grado di persuadere, ma può portare a sviluppare un atteggiamento ambivalente, e nel momento in cui si è ambivalenti rispetto a una propria norma si riesce a sviluppare una posizione critica su di essa. Per cui il segreto dei grandi cambiamenti nella scienza è l'essere *undecided*, ma in modo creativo. La scienza però non educa i suoi studiosi a uscire fuori per esporsi alle critiche degli altri, che magari non sono nemmeno scienziati: i fisici parlano con i fisici, i matematici con i matematici, e così via, e allora ciò accade solo per caso. Penso che la letteratura talmudica, invece, sia conscia di questo meccanismo: ho appena scritto un articolo sulle due grandi scuole di pensiero che in essa si confrontano, Bet Hillel (“la scuola di Hillel”) e Bet Shammai (“la scuola di Shammai”). Gli esponenti di Bet Shammai sono i tradizionalisti, quelli di Bet Hillel gli antitradizionalisti, e questi ultimi non solo sono consci della possibilità di essere in errore, che la loro stessa tradizione normativa sbaglia, ma sono anche consapevoli di non essere in grado di sviluppare una distanza critica circa le proprie presupposizioni e quel quadro generale che stabilisce le verità normative in cui sono cresciuti. Bet Hillel sente che è suo dovere religioso sviluppare una posizione critica sulle proprie posizioni ma sa che non può farlo autonomamente, ma solo attraverso la sfida, la discussione con Bet Shammai. Nel Talmud ci sono trentacinque dialoghi polemici di tipo platonico tra Bet Hillel e Bet Shammai. In quindici di essi prevale Bet Shammai, in diciotto prevale Bet Hillel. In sette dei casi in cui Bet Shammai prevale, l'ultima riga ci informa che “Bet Hillel si mise a insegnare secondo quanto sostenuto da Bet Shammai” (si veda ad esempio *Hagigah* 2a-2b). È evidente che se gli esponenti di Bet Hillel non fossero stati attaccati, se non fossero stati esposti alla critica degli avversari, non sarebbe venuto loro in mente di cambiare idea, di essere autocritici. Il vero antitradizionalista profondo e consapevole considera necessaria la cultura della *mahloket*, della controversia, non come cultura polemica, ma come l'unica cultura che gli rende possibile sviluppare una posizione critica. Se si guarda il Talmud babilonese a partire da questo presupposto, si resta sbalorditi: infatti il confronto critico non si limita a quello con Bet Shammai, ma arriva fino alle prostitute di Roma, al cuore del mondo pagano, i rabbini parlano con imperatori, giudici e semplici popolani perché pensano di poter imparare qualcosa da Roma.



Cosimo Nicolini Coen e Anna Linda Callow: Ma perché non decidere?

Menachem Fisch: Perché Bet Hillel, sapendo di aver bisogno di un'opposizione, e quindi di Bet Shammai, ha creato un canone che vada bene anche a Bet Shammai, concedendo che anche le loro parole siano "parole del Dio vivente" (*Eruvim* 13b), cioè parte del dialogo. Ma i membri di Bet Hillel sono consci del fatto che non c'è alcuna possibilità che ci sia un'autorità legislativa centrale hillelica al cui tavolo siede anche Bet Shammai, perché i suoi membri non accetterebbero mai gli avversari come autorità legislativa. Vi è dunque un dilemma: Bet Hillel ha bisogno di Bet Shammai al tavolo, ma se la decisione normativa fosse stabilita da Bet Hillel, Bet Shammai rifiuterebbe di sedere al tavolo, per questo Bet Hillel, per rimanere fedele ai propri principi, preferisce il pluralismo di opinioni e la *mahaloket* alla propria autorità legislativa centrale, rinuncia al Sinedrio e l'ebraismo diventa un insieme di comunità ognuna delle quali legifera per sé. Se questa è la situazione, l'unico canone che possono condividere come libro comune, è un canone che comprenda tutta la discussione, ma non decida. Per questo vedo il Talmud Babilonese come un progetto hilleliano autoconsapevole, nel senso che non può essere hilleliano senza esporsi all'opposizione. La scienza non si percepisce affatto in questo modo, procede senza questa autoconsapevolezza, senza questa specifica intenzione, e ciò è quanto sostengo nel mio nuovo libro attraverso un lungo *case study* tratto dalla storia della matematica: quando George Peacock, il grande studioso di algebra del XIX secolo, fu esposto per caso alle teorie di Charles Babbage, un suo collega che la pensava in modo molto diverso, divenne ambivalente, ideò un sistema *creativamente indeciso* e avvenne una rivoluzione. Ma non fu lui ad andare da Babbage come gli esponenti di Bet Hillel andavano da quelli di Bet Shammai, intenzionalmente. Per questo vedo il progetto antitradizionalista del Talmud come il progetto più razionale e autoconsapevole che io conosca.

BIBLIOGRAFIA

Conte, Amedeo Giovanni. *Adelaster. Il nome del vero*, LED, 2016.

Hava Tirosh-Samuelson e Aaron W. Hughes. *Menachem Fisch: the Rationality of Religious Dispute*, Brill, 2016.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.

Talmud Bavli. Mevoar meturgam umenukad al yede ha-rav Adin Steinsaltz, Ha-Makhon ha-yisre'eli le-firsumim talmudiyim, 1965-2010.

Cosimo Nicolini Coen è laureato in Ermeneutica filosofica e Filosofia del diritto all'Università degli Studi di Milano. Attualmente è dottorando all'Università Bar Ilan (Israele). Si è occupato di pensiero ebraico (ha collaborato con la sezione "scienze religiose" della Fondazione Campostrini dal 2014 al 2016) e di filosofia del diritto -



svolgendo un anno di ricerca sul fenomeno delle opinioni dissenzienti al Dipartimento di Scienze Giuridiche Cesare Beccaria dell'Università degli Studi di Milano. In questo quadro i suoi interessi si sono focalizzati sui rapporti tra ermeneutica ed etica (Free ebrei 2017; Ars Interpretandi 2018) e tra il concetto di 'metafisica' e quello di 'ontologia' (Polifemo 2017, Etica & Politica 2018). La sua ricerca si concentra oggi sul concetto di "dovere", nella dimensione normativa ed etica, (Bias della razza 2018; Etica & Politica - futura pubblicazione). Collabora per Pagine Ebraiche e traduce, con A L Callow, dall'ebraico.

nikcoen@gmail.com

Anna Linda Callow ha insegnato lingua e letteratura ebraica dal 2004 al 2018 all'Università degli Studi di Milano. Traduce dall'ebraico e dallo yiddish per varie case editrici. Si è occupata di didattica della lingua ebraica e di letteratura ebraica e yiddish. La sua ultima pubblicazione è La lingua che visse due volte, in corso di stampa per Garzanti.

anna.callow@unimi.it