

Giada Coppola

Maimonide attraverso l'interpretazione di Hermann Cohen

La riscoperta del pensiero ebraico medievale e la rivalutazione della filosofia ebraica negli ultimi anni all'interno dei dibattiti filosofici contemporanei, è sicuramente il segno di un'apertura verso un pensiero per lungo tempo ritenuto marginale in Occidente e che si riscopre invece come fondamento delle radici del suo pensiero. Come è già stato sottolineato da Leo Strauss nella raccolta di saggi *Gerusalemme e Atene*¹ «L'uomo occidentale è divenuto ed è quello che è oggi grazie all'incontro tra la fede biblica e il pensiero greco»².

Proprio partendo da questa affermazione è possibile avviare una riflessione sulla riscoperta di alcuni pensatori che troppo spesso sono stati messi da parte all'interno del dibattito filosofico ma che indubbiamente hanno lasciato un segno indelebile – anche se spesso non tangibile ad una lettura superficiale - nelle speculazioni filosofiche dei grandi pensatori della storia della filosofia.

Vorrei quindi sottolineare come, anche facendo riferimento a due contesti completamente diversi, sia possibile stabilire una linea di continuità tra il pensiero filosofico di Moshè Maimonide (1138-1204) ed Immanuel Kant (1724-1804).

Un primo confronto diretto tra questi due grandi filosofi è stato indubbiamente messo in luce già da Hermann Cohen nella sua opera pubblicata postuma *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*; Cohen afferma che sicuramente Kant rispetto ai suoi predecessori è venuto a conoscenza del pensiero filosofico di Maimonide soltanto attraverso Spinoza «[...] Mentre ancora Leibniz, come l'intero Medioevo e l'età moderna, conosceva e sapeva apprezzare Maimonide, Kant lo ha conosciuto soltanto attraverso Spinoza.»³ ma è indubbio che all'interno delle speculazioni filosofiche kantiane si ritrovino dei chiari riferimenti che rimandano direttamente alle dottrine maimonidee.

È possibile dunque stabilire un primo confronto tra Kant e Maimonide partendo dalla centralità che in entrambi i pensatori ha il concetto di *nomos*. Ovviamente in Maimonide la Legge non rappresenta soltanto l'insieme dei diritti e dei doveri tra gli uomini ma è anche l'espressione della volontà di Dio; è questa infatti a segnare il primo rapporto tra Dio e l'uomo e Dio e la comunità come sottolinea anche Hermann Cohen nella *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*⁴ «L'essenza di Dio per la legge ebraica consiste esclusivamente nell'archetipo della moralità dell'uomo» e lo stesso Cohen, poco più avanti nel testo, sosterrà una prima comparazione e una rispondenza tra Legge ebraica e concezione della legge nella *Critica della Ragion Pratica* di Kant

1 L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1988

2 Ivi, p. 3

3 H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di Andrea Poma, Edizioni San Paolo, Milano 1994, pp. 479-480

4 Ivi, p. 496

[...] Molto istruttivo è il duplice senso del termine impiegato per designare la legge: *mitzvà*⁵ significa egualmente legge e dovere. In tale termine acquista vita la correlazione tra Dio e uomo. La legge viene da Dio, il dovere però dall'uomo. E la legge è al tempo stesso dovere tanto quanto il dovere è al tempo stesso legge. Dio comanda all'uomo a l'uomo, con la sua libera volontà, prende su di sé il 'giogo delle leggi'. La legge resta un giogo, Anche secondo la dottrina di Kant l'uomo non è volontario della legge morale, ma si deve sottomettere al dovere. Così anche l'Israelita, nella legge, deve prendere su di sé il giogo; ma con questo giogo delle legge assume al tempo stesso il 'giogo del regno di Dio'. E' *un* giogo soltanto: quello delle leggi e quello del regno di Dio. Non c'è altro regno di Dio se non il regno delle leggi.⁶

Per Maimonide la Legge è dunque una delle riflessioni centrali all'interno della sua dottrina filosofica. Nelle sue due opere maggiori il *Moreh ha-Nevukim*, la *Guida dei Perplessi*, e il *Mishneh Torah, Ripetizione della Torah*, Maimonide si assume come compito di fissare il ruolo essenziale e unico che detiene la Legge all'interno del pensiero ebraico, poiché è quest'ultima che secondo il filosofo garantisce l'armonia del mondo e scandisce allo stesso tempo la vita degli uomini attraverso le *mitzvòt*, i precetti. Maimonide nel *Mishneh Torah* e nella *Guida dei Perplessi* mostra, attraverso due indagini diverse e speculari, il ruolo fondante della *Torah*. Nella *Guida dei Perplessi* la Legge è approfondita e spiegata, attraverso una severa analisi razionale e concettuale, una speculazione filosofica meticolosa e complessa; nel *Mishneh Torah* è invece scandagliata in quanto fondamento religioso e sociale delle comunità ebraiche.

Per comprendere effettivamente il significato di Legge in Maimonide è essenziale seguire la sua disamina del significato che sta alla base dei precetti che devono essere considerati "giudizi" o vere e proprie "disposizioni". Questa distinzione è infatti necessaria per introdurre e comprendere la dottrina di Maimonide della conoscenza. La Legge, attraverso la filosofia, diviene realmente una chiave di lettura dell'intera realtà.

I precetti di utilità evidente al volgo si chiamano "giudizi" (*mishpatim*), mentre quelle di utilità non evidente si chiamano "disposizioni" (*hukkim*) [...] ⁷.

"*Laws which appear to be beyond reason*"⁸ così definisce gli *hukkim* nel glossario del suo volume *Introduzione del Codice di Maimonide (Mishneh Torah)*, Isidore Twersky, ma già Maimonide, nella prima parte della *Guida dei Perplessi*, capitolo 31, affermerà che "l'intelletto umano ha indubbiamente un limite al quale si ferma"⁹ Tale affermazione richiama ciò che Kant affermava a

5 In ebraico *mitzvà* significa precetto.

6 H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 497.

7 Maimonide *Guida dei Perplessi*, a cura di Mauro Zonta, UTET, Torino 2005, III, 26.

8 I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New York 1980, p. 549.

9 Maimonide, *Guida dei Perplessi*, cit., I, 31.

proposito della fede nell' opera la *Religione oltre i limiti della pura ragione*. Maimonide attraverso questa affermazione sembra voler prendere le distanze da una lettura rabbinica allegorica che provava a ricondurre gli *hukkim* su un piano forzatamente razionale. Come già prima di lui Abraham ibn Ezra¹⁰, considera queste "disposizioni" antecedenti alla "saggezza e alla comprensione" malgrado senta la necessità di ricondurle entro la dimensione della ragione umana, ma afferma anche che qualora la mente umana non ne riconosca l'intelligibilità e il fondamento razionale allora bisogna accettare questa difficoltà come un limite dell'uomo. L'affermazione, "l'intelletto umano ha indubbiamente un limite al quale si ferma"¹¹ introduce in Maimonide la distinzione tra due tipi di conoscenza, quella che procede attraverso i sensi, e quella che muove dall'intelletto, poiché l'intelletto umano, per il filosofo, non può "comprendere" tutto ciò che non cade sotto la percezione dei sensi.

Sappi che l'intelletto umano ha percezioni alle quali arriva per sua facoltà e per sua natura; tuttavia nella realtà vi sono enti o cose che non è nella sua natura percepire in alcun modo né per alcun motivo: le porte della loro percezione gli restano chiuse. Infine, vi sono cose delle quali l'intelletto percepisce uno stato ma ignora gli altri. Infatti, il fatto che l'intelletto percepisca non comporta che percepisca tutto, come avviene per i sensi [...]¹².

Maimonide intuisce ben presto che la conoscenza di Dio non può presentarsi all'uomo.

[...] Infatti, mentre un individuo scopre, mediante il proprio studio, un qualche concetto, un altro individuo non sarà mai in grado di comprenderlo, e anche se glielo si facesse capire usando ogni interpretazione e ogni esempio, nel corso di lungo spazio di tempo, la sua mente non lo penetrerà in alcun modo, anzi egli rinuncerà a comprenderlo. Ora questa gradazione non va all'infinito; l'intelletto umano ha indubbiamente un limite al quale si ferma. Vi sono cose che, evidentemente, all'uomo è impossibile percepire, e che egli stesso non desidera conoscere perché è consapevole di tale impossibilità e del fatto che non vi è una porta dalla quale entrare per raggiungere la conoscenza.¹³

L'impossibilità umana di spingersi al di là della ragione ha sempre condotto l'uomo a varcare quei limiti che lui stesso sin dall'origine, ha posto. Kant definisce i limiti della ragion pura nel momento in cui l'uomo è tenuto a confrontarsi con la religione e con quei concetti che sono ad essa strutturali.

La ragione, nella consapevolezza della sua impotenza a soddisfare alle sue esigenze

10 Filosofo, commentatore, talmudista, matematico, medico, astrologo e poeta vissuto tra il 1092 c. e il 1065.

11 *Guida dei Perplexi*, cit., I, 31.

12 Ivi, I, 31.

13 Ivi, I, 31.

morali, si estende fino ad idee trascendenti, che potrebbero compensare delle deficienze, senza che la ragione se le attribuisca come un suo più esteso possesso¹⁴.

Nell'opera *La religione entro i limiti della sola ragione* Kant chiama quei concetti che non possono essere analizzati razionalmente o ricercati all'interno della ragione stessa, *parega*. Tali concetti costituiscono una sorta di *limes*, di confine; essi sono interni al pensiero umano, ne fanno parte, ma allo stesso tempo non possono essere spiegati. Sorprendente è ritrovare una simile riflessione in Maimonide ben seicento anni prima dell'opera di Kant, che fu iniziata attorno al 1792.

Maimonide afferma infatti nel *More ha-Nevukim*, la *Guida dei PerpleSSI* scritta attorno al 1190

Sappi che l'intelletto umano ha percezioni alle quali arriva per sua facoltà e per sua natura; tuttavia, nella realtà vi sono enti e cose che non è nella sua natura percepire in alcun modo né per alcun motivo [...] l'intelletto umano ha indubbiamente un limite al quale si ferma¹⁵.

Maimonide "il classico del razionalismo"

Partendo dalla teoria della conoscenza Maimonide afferma che la conoscenza dell'uomo è sì limitata a un piano meramente fisico ma allo stesso tempo attraverso la Rivelazione volge il suo sguardo a una dimensione puramente speculativa. E attraverso l'intuizione per cui l'intelletto umano ha un limite oltre il quale deve necessariamente fermarsi, Maimonide, può essere a buon diritto considerato il "filosofo del razionalismo classico".

Maimonide è il razionalista dell'ebraismo. Egli deve comunque rivolgere la critica razionalistica, sul cui presupposto poté edificarsi la costruzione positiva della dottrina, alle leggi, per stabilire se loro causa è solamente la ragione o se operano qui altre cause. [...] Il pericolo che si è temuto fin dall'inizio nella speculazione sulle ragioni delle leggi sussiste effettivamente in questo problema delle ragioni. Si domandano ragioni anche per il concetto di Dio; ma qui le ragioni che vengono cercate sono ragioni dimostrative. Il concetto di Dio vale come la tesi, la cui correttezza non è in dubbio, ma deve essere dimostrata. Se invece si pone la domanda sulle ragioni con riferimento alle leggi, l'assunzione della correttezza non è una tesi nello stesso modo in cui è per l'idea di Dio. La domanda si rivolge certamente contro la scempi, ma prende le mosse da questa. E solamente sulla base della tesi di Dio posta fuori questione è possibile dare risposta a questa nuova domanda sulle leggi. Le ragioni qui non hanno dunque, in quanto ragioni dimostrative, la stessa forza metodica come nel caso della domanda su Dio. [...] Sulla base di una più matura considerazione le ragioni non possono affatto essere

¹⁴ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 2004, pag. 56.

¹⁵ Maimonide, *La Guida dei PerpleSSI*, cit., I, 31.

concepite come cause. Le cause valgono infatti soltanto nell'ambito della conoscenza della natura. Qui invece, nell'ambito delle scienze dello spirito, le cause possono essere solo fini. Anche le ragioni ricercate possono essere concepite come fini? Questa è la domanda del razionalismo di fronte a ogni specie di leggi positive, anche a quelle del diritto e dello Stato, domanda che conduce il razionalismo a distinguere diritti naturali, religioni naturali ecc. Per il razionalista del monoteismo, però, la religione naturale, così come il diritto naturale, non può fornire il fondamento sufficiente; per lui sussiste soltanto la ragione del Dio unico. Questo viene a identificarsi però con la moralità. Soltanto negli attributi dell'azione noi abbiamo infatti conoscenza della sua essenza. La sua essenza dunque o ci rimane del tutto nascosta o è conoscibile per noi soltanto come archetipo della moralità. Da qui deriva però una grande conseguenza per la questione sulle ragioni della legge. Avendo noi riconosciuto le ragioni nel significato di fini, sorge la difficoltà di dover identificare questi fini ricercati con i due unici fini che hanno trovato determinazione per noi con riferimento alla religione; Dio e la moralità, Soltanto questi fini sono fini assoluti. Essi soltanto hanno il proprio valore in sé. La correlazione con l'uomo è inclusa in questo valore proprio. La moralità è infatti contenuta nell'essenza di Dio¹⁶.

Leo Strauss in *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* concorda appieno con la definizione che Hermann Cohen dà del filosofo sefardita.

La convinzione dell'inadeguatezza dell'intelletto umano per la conoscenza della verità, cioè della verità di importanza decisiva, è la condizione di possibilità attraverso cui un filosofo, nella sua qualità di filosofo, può avere interesse per la Rivelazione. Il classico del razionalismo ebraico del Medioevo, Maimonide, è completamente convinto di questa idea¹⁷.

Proseguendo nella tradizione ebraica Cohen sottolinea l'importanza che il pensiero di Maimonide ha avuto nell'interpretazione della *Torah*, attraverso la filosofia. È attraverso questo processo di speculazione che la Legge diventerà lo strumento fondante per la 'conoscenza' di Dio. Cohen parla a questo proposito di necessità metodologica, ma forse in tale contesto sarebbe più opportuno parlare di una "sistematicizzazione" del pensiero filosofico all'interno dell'interpretazione halachica, sistematicizzazione orientata verso il modello aristotelico. L'opera di Maimonide diventa quindi all'interno del pensiero e della tradizione ebraica una vera e propria *summa*, nella quale lo stesso filosofo medievale spazia dalla scienza della Legge in *strictu senso*, l'*Halacha* alla teologia, non trascurando nessuna altra scienza allora conosciuta. Non a caso Maimonide fu anche un autorevole studioso di scienze naturali oltre che medico personale al visir di Saladino, giurista e esegeta.

16 Hermann Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., pp. 507-508.

17 Leo Strauss, *Filosofia e Legge Contributi per la comprensione di Maimonide e dei predecessori*, a cura di Carlo Antini, La Giuntina, Firenze 2003, p. 183.

In tutta la trattazione della teologia, con riferimento sia alla biologia sia all'etica, Maimonide si è dimostrato un verace razionalista precursore dell'idealismo. Porre l'intero problema delle leggi dal punto di vista della teologia era dunque per lui una necessità metodologica. Pertanto, quando egli pone la domanda sulle ragioni delle leggi, questa domanda ha il significato di una domanda sui fine che Dio persegue con le leggi. E così la domanda diviene in realtà anche una domanda sul fine di Dio, Dio infatti è l'unico fine, per il quale tutto fuori di lui è soltanto mezzo di conoscenza, una conoscenza che di lui è possibile ottenere soltanto a partire da tali mezzi. Le ragioni delle leggi diventano pertanto come i mezzi per la conoscenza di Dio. E poiché la conoscenza di Dio è identica all'adorazione di Dio, le ragioni delle leggi diventano anche conoscibili come i mezzi per l'adorazione di Dio¹⁸.

Ciò che Cohen mette al centro della sua ricerca è come la religione ebraica possa essere integrata effettivamente all'interno del sistema kantiano. Il neokantismo di Cohen è dunque il prodotto di una lunga riflessione che parte da Maimonide e vede il suo apice nella dottrina kantiana della legge.

Secondo Cohen la ragione così come la religione trovano il loro fondamento nella legge e nella legalità « La ragione è l'organo delle leggi. La religione della ragione entra pertanto nella luce della legalità. »¹⁹

Kant nella prefazione alla prima edizione de *La Religione entro i limiti della sola ragione* afferma come la moralità abbia una netta rispondenza nella sfera della religione e proprio la moralità e il rispetto della legge conducano necessariamente alla religione

La morale conduce dunque necessariamente alla religione, per la quale si estende così all'idea di un legislatore morale onnipotente, al di sopra dell'umanità, nella cui volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo) che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo. Se la morale riconosce nella santità della sua legge, un oggetto del più grande rispetto, essa giunta alla soglia della religione, rappresenta – nella Causa suprema, che porta a compimento tali leggi – un oggetto di *adorazione*, ed essa appare nella sua maestà²⁰.

Nella terza parte di questa opera Kant pone come questione fondamentale la creazione di un possibile regno di Dio tra gli uomini. Nel terzo paragrafo *Il concetto di una comunità etica è il concetto di un popolo di Dio retto da leggi etiche* svilupperà la risposta.

Se una comunità etica deve costituirsi, bisogna che tutti gli individui siano sottomessi ad una legislazione pubblica e che tutte le leggi che li obbligano possano

18 H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 509.

19 Ivi, p. 66.

20 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 7-8.

essere considerate come comandamenti di un legislatore comune. [...] Ma se la comunità deve essere etica, allora il popolo, come tale, non può essere ritenuto lui stesso come legislatore. In una tale comunità, tutte le leggi mirano, infatti, in un modo del tutto proprio, a promuovere la *moralità* degli atti (cosa del tutto *interiore*, che, per conseguenza, non può essere regolata da leggi umane pubbliche), mentre le leggi esteriori, che istituirebbero una comunità giuridica, mirano solamente alla *legalità* degli atti, cosa che cade sotto i sensi, e non alla moralità (interna), unica cosa in questione. Bisogna dunque che sia un altro e non il popolo, che possa essere posto come legislatore pubblico in una comunità etica. [...] Può dunque essere concepito come legislatore supremo di una comunità etica solamente colui rispetto al quale bisogna che tutti i *veri doveri*, e per conseguenza, anche i doveri morali siano nello *stesso tempo* rappresentanti come suoi comandamenti, e che, per conseguenza, bisogna pure che sia uno scrutatore di cuori, per scoprire anche l'intimità dell'intenzione di ciascuno, e, come è necessario accasa in ogni comunità, per far sì che ciascuno sia retribuito secondo il merito delle sue opere. Ma questo è il concetto di Dio, in quanto signore morale del mondo. Una comunità etica è concepibile dunque solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè un *popolo di Dio*, retto secondo *leggi della virtù*²¹.

Per Kant è dunque possibile, anzi necessario, poter progettare una comunità etica sulla base della legge del 'regno di Dio' in cui i comandamenti divini altro non siano che leggi della virtù. Ma secondo il filosofo l'idea di un popolo di Dio può attuarsi unicamente attraverso il concetto di *chiesa invisibile*. La religione ebraica per il filosofo esula totalmente da questo concetto poiché l'ebraismo²², secondo lui, altro non era che una costituzione statutaria di una comunità.

La *fede giudaica* è, nella sua istituzione originaria, un insieme di leggi semplicemente statutarie; sul quale si basava una costituzione statale; poiché quali si siano i complementi morali che già allora o in seguito le sono stati aggiunti, essi non fanno assolutamente parte del giudaismo come tale. Il giudaismo non è propriamente una religione; ma solo una riunione di una moltitudine di uomini, che, appartenendo ad una razza particolare, si diedero la forma non di una chiesa, ma di una comunità retta da leggi solamente politiche, la quale doveva essere piuttosto uno Stato puramente temporale, tale che, se si fosse poi smembrato per casi sfavorevoli, rimanesse pur sempre al giudaismo la fede politica (che gli appartiene essenzialmente) di restaurarlo certamente un giorno (colla venuta del Messia). [...]

21 Ivi, pp. 105-106

22 È opportuno qui fornire un breve rimando ad un'altra opera di Kant *Antropologia dal punto di vista pragmatico* nella quale il giudizio di Kant sugli ebrei si fa ancora più aspro e risente fortemente di pregiudizi antisemiti «I Giudei, poi, come tutti i separatisti, cioè coloro che, oltre alla legge pubblica di un paese, si sottopongono a una legge particolare (quella di una setta), sono esposti, perché separati e presunti eletti, a una particolare attenzione da parte della comunità e al rigore della critica: [...]» Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* in *Critica della ragion pratica* e altri scritti morali, a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2006 p. 592.

tutte le prescrizioni sono di tal sorta che anche una costituzione politica può tenervisi ed imporle come leggi costringenti, perché esse riguardano solo azioni esteriori, e, benché i dieci comandamenti, anche senza che siano dati pubblicamente, abbiano pure, in quanto già morali, il loro valore davanti alla religione, tuttavia in quella legislazione essi sono dati senza che si esiga, per la loro osservanza, l'*intenzione morale* (in cui il cristianesimo ripose successivamente l'elemento essenziale dell'azione), ma furono esclusivamente rivolti solo all'osservanza esteriore degli atti

²³.

Kant sembra voler eludere il significato primo della Legge ebraica e tanto più il contenuto rappresentato dalle *mitzvòt*; la duplicità e il vero senso che si cela dietro e dentro il precetto e il comandamento.

Cohen risponde direttamente al giudizio che Kant dà della religione ebraica, sostenendo che verosimilmente la sua aspra visione della Legge ebraica, in quanto legge prettamente statutaria, corrisponde a una concezione paolina dell'ebraismo in cui il Dio dell'Antico Testamento è il Dio dell'autorevolezza e della severità della legge contrapposto al Dio dell'amore e della misericordia del Nuovo Testamento.²⁴

L'aspetto che Cohen coglie nel *Mishneh Torah* di Maimonide, come apice di una lunga tradizione ebraica, è invece lo stretto vincolo d'"amore" che lega il Dio della Legge al suo popolo. Il precetto dell'amore di Dio e verso Dio è non solo un comandamento ma una disposizione morale, *de'ot*, la disposizione morale che sta a fondamento di tutte le relazioni tra gli uomini e tra gli uomini e Dio. L'"amore", per Maimonide, non è soltanto il primo legame con il Signore ma la disposizione essenziale che dà una valenza morale alle azioni, ai precetti e ai comandamenti e che si esprime attraverso il compimento delle *mitzvòt*.

[...] L'amore è l'espressione più intima della correlazione, la conoscenza chiarisce nel modo più preciso questa forma intima del rapporto: è lo spirito della conoscenza che istituisce questo legame tra Dio e uomo²⁵.

La prima conoscenza tra Dio e l'uomo, ma soprattutto la conoscenza e il rapporto tra gli uomini, l'uomo e il suo "Simile" attraverso il comandamento "E amerai Dio, tuo Signore con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima, e con tutte le tue forze"²⁶ diventa quindi per Cohen il fondamento della comunità etica e l'ebraismo una religione in cui è l'amore per Dio vincola qualsiasi conoscenza.

Dio ama l'uomo. E l'uomo ama Dio. Ma il fatto che l'uomo ami Dio non è, né dal punto di vista pratico né da quello psicologico, il mero ribaltamento dell'amore di Dio per l'uomo. A mediare l'amore dell'uomo per Dio deve intervenire ancora una

23 Ivi, pp. 137-138.

24 Cfr. H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 496.

25 Ivi, p. 170.

26 Deuteronomio 6,5.

duplice mediazione. L'uomo deve anzitutto amare il suo Simile. In questo amore, che produce la politica sociale, risiede l'autentico fondamento dell'amore per gli uomini. E solamente a partire da tale fondamento può sorgere il pensiero che anche l'uomo si possa innalzare all'amore di Dio. Egli può amare il suo Simile. [...] Se Dio non ama solamente la totalità e la pluralità degli uomini, se anche l'uomo non va amato solamente come portatore dell'umanità, ma anche come simbolo della pluralità, come Simile, anche il Sé dell'uomo, anche l'uomo come individuo proprio è un membro di tale pluralità, un Simile per l'altro uomo, così come l'altro è per lui. E il comandamento dell'amore per gli uomini, che fa appello all'amore per sé, ottiene soltanto adesso un senso corretto. Mi è lecito amare me stesso, mi è lecito considerare me stesso come un oggetto dell'amore, poiché devo considerare il mio individuo nella luce dell'amore di Dio, che deve estendersi anche a me. [...] L'amore per me come individuo è la preoccupazione per la mia riconciliazione con Dio. Quale altro regno potrebbe esserci? Forse il regno della moralità? Questo è appunto il regno delle leggi. [...] Poiché ciò che non è in sé legge morale viene quanto meno concepito ed espressamente definito come un mezzo di promozione e di educazione verso la legge morale²⁷.

La lettura che Cohen fa del pensiero di Maimonide apre dunque una questione che non può essere risolta solo circoscrivendo l'opera del filosofo medioevale all'interno della tradizione ebraica né riducendola a quella di filosofo della religione, ma aprono il suo pensiero alla contemporaneità mostrando le connessioni che legano i principi etici non solo alla trascendenza ma li radicano nella dimensione umana del fare comunità.