

«La sacralità dei bei giochi e la libertà dell'arte rappresentativa sono i segni distruttivi della grecità autentica. Per tutte le civiltà non greche, invece, la bellezza in se stessa non è mai stata cosa sufficiente. Non comprende la assoluta finalit  del suo gioco privo di fine, quelle culture danno alla bellezza sostegni a lei estranei e motivazioni esterne» (p. 107).

Completa il volume un'utile nota bibliografica (pp. 169-170).

(A. Babolin)

J.W. RITTER, *Frammenti dall'opera postuma di un giovane fisico*, a cura di G. BAFFO e Introd. di F. Desideri, Ed. Theoria, Roma-Napoli 1988. Un vol. di pp. 277.

Nell'introduzione il Desideri cerca di collocare Ritter nell'ambito della «filosofia della natura» romantica. Il Desideri illustra il contesto nel quale va interpretato il rapporto fra fisica e filosofia secondo Ritter, il problema di quel processo di riduzione, che, come vide Novalis, «fa da tramite tra i due orizzonti teorico-discorsivi producendone la paradossale e organica identit  o almeno la reciproca metamorfosi» (pp. 16-17). In riferimento a questo problema si chiarisce il senso filosofico delle ricerche ritteriane sul fenomeno del galvanismo e pi  in generale sull'elettricit , «quelle ricerche che hanno fatto di lui almeno il fondatore dell'elettrochimica» (p. 17). Per il Desideri, se in diversi filosofi romantici della natura si pu  lamentare (come nel caso di Schelling) l'assenza di un effettivo impegno nel campo della ricerca sperimentale (o almeno di un'adeguata cognizione dei suoi sviluppi), «il caso di Johann Wilhelm Ritter   uno dei pochi in cui siamo di fronte alla forte compresenza e all'intreccio tra attivit  scientifico-sperimentale e riflessione filosofica» (pp. 10-11).

In uno dei frammenti, Ritter arriva a dire che «la filosofia non   assolutamente altro che fisica», ma prosegue: «Se ha compiuto la sua deduzione, come all'incirca il fisico pu  compiere una deduzione della pila voltaica del suo principio, non le rimane altro, come al fisico, che sperimentare

— nella fede. La religione   un esperimento di questo tipo e ci  sollever  allo stesso modo lo spirito ma un gradino o una potenza pi  in alto di quanto non faccia attualmente la scoperta dell'Io. La filosofia di Sch-g [Schelling] non va oltre il sistema solare, e tuttavia fa il possibile» (pp. 236-237).

Il volume, ben curato da G. Baffo, comprende anche una nota biografica (pp. 27-31) e una ricca nota bibliografica (pp. 33-36).

(A. Babolin)

G.A. GABLER, *Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, a cura di G. CANTILLO, Prismi, Napoli 1986. Un vol. di pp. 332.

Questo volume mette a disposizione del lettore italiano un'opera assai significativa, dal punto di vista storico, della scuola hegeliana. Gabler, discepolo di Hegel, e suo successore all'Universit  di Berlino, pubblic  la *Critica della coscienza* nel 1827 come primo volume di un progetto *Sistema della filosofia teoretica*.

Nell'introduzione, il Cantillo osserva che, rispetto alla complessa vicenda della filosofia hegeliana e della «scuola» hegeliana, Gabler, pur intervenendo pi  volte e con precise prese di posizione nelle polemiche filosofiche e teologiche esterne e interne «alla scuola», non ne fu profondamente investito. «Egli, infatti, ha ritenuto di poter restar fermo alla 'coscienza di essere epigone', attenendosi rigidamente sia all'idea che la filosofia, in quanto conoscenza della verit  eterna e sostanziale, non possa lasciarsi invischiare nei problemi del tempo, sia alle convinzioni che nella filosofia hegeliana, in quanto scienza dell'Assoluto come spirito, sia realizzato il *telos* della filosofia moderna e pi  in generale della metafisica occidentale, e si sia realizzato in modo da conciliarsi con il contenuto di verit  delle immagini di Dio, dell'uomo, del mondo, e dei loro rapporti, che si danno nella religione cristiana» (p. 17). Lo scopo di Gabler   allora quello di difendere il punto di vista speculativo, raggiunto dal pensiero hegeliano, sia dai frainten-

dimenti, dalle critiche e dagli attacchi degli avversari, sia dai fraintendimenti, dalle critiche e ormai anche dagli attacchi della «scuola più giovane», al fine di porre nuovamente la filosofia hegeliana nella sua giusta luce.

Il Cantillo sottolinea come Gabler stesso, nel paragrafo 35 della *Kritik*, richiami egli stesso l'attenzione sulla differenza tra l'esposizione della *Critica della coscienza* e quello della *Fenomenologia* hegeliana, là dove, pur senza coglierne la reale portata, «accenna anche alla trasformazione che la fenomenologia ha avuto nello sviluppo successivo del pensiero hegeliano» (p. 41). La *Critica della coscienza* lascia cadere proprio «quel complesso intreccio di logica e storia, di metafisica e storia, che costituisce, pur nelle irrisolte aporie, oscillazioni e oscurità, l'aspetto più affascinante e teoricamente produttivo della *Fenomenologia dello Spirito*» (p. 42).

Gabler inoltre, contro le interpretazioni panteistiche o ateistiche della filosofia hegeliana, intende riporre al centro della filosofia speculativa il Dio della tradizione cristiana.

Il volume è corredato da una esaustiva nota bio-bibliografica, di note esplicative e di un indice dei nomi.

(A. Babolin)

*Maschere kierkegaardiane*, a cura di L. AMOROSO, con un saggio pseudonimo di S. KIERKEGAARD, Rosenberg & Sellier, Torino 1990. Un vol. di pp. 232.

Il volume comprende la traduzione italiana di un saggio pseudonimo di Kierkegaard (*La crisi e una crisi nella vita di un'attrice*), uno scritto di L. Amoroso su *L'arte della comunicazione*, un altro scritto di S. Davini su *La maschera estetica del seduttore*.

L'Amoroso mette in evidenza la situazione di grande imbarazzo ermeneutico riguardo a Kierkegaard. Fra le tante possibilità di interpretazione, a giudizio dell'A., se ne presenta una che sembra poter togliere quell'imbarazzo soffermandosi proprio su quanto, nell'opera di Kierkegaard, lo provoca. Consiste «nel tematizzare la struttu-

ra peculiare della sua opera per ricostruire il suo complesso modo di intendere e di praticare la comunicazione» (p. 14). È interessante ciò che l'A. osserva a proposito della «comunicazione assolutamente indiretta». Essa è per Kierkegaard possibilità che si situa al di fuori della sfera dell'umano Cristo che la mette in atto perché è non solo uomo, ma anche Dio. L'eterogeneità della comunicazione assolutamente indiretta è sovrumana, demoniaca o divina. Di qui il rischio del demoniaco insito in ogni tentativo umano di attuare una comunicazione di quel genere. «Ciò non significa dunque nemmeno che un semplice uomo (e Socrate vale appunto come modello dell'umano) non possa o non debba usare la comunicazione indiretta ma deve usarla con grande cautela, senza lasciarsi tentare da una comunicazione assolutamente indiretta (che coincide col demoniaco 'in senso cattivo'). È per questo che Kierkegaard cerca a più riprese di convincere prima di tutto se stesso di aver saputo frenare una sua personale tendenza al demoniaco, mettendo dei limiti a quella pratica della comunicazione indiretta alla quale la sua natura inclina» (p. 107).

Per la Davini, Kierkegaard si è mostrato consapevole di tale rischi ricorrendo anche a quella metacomunicazione diretta «che deve spiegare il senso di tutta l'attività di scrittore, l'enigma costituito dalla sua opera» (p. 109). Al centro dell'attenzione della Davini è lo stadio estetico di Kierkegaard. Dal punto di vista religioso l'estetico si definisce negativamente, venendo a comprendere in sé appunto ogni esistenza non-religiosa, ogni forma di vita in cui l'uomo non realizza la propria destinazione spirituale. «Infatti per Kierkegaard solo aprendosi alla trascendenza l'uomo può sperare di diventare quello che in un certo senso già sempre è: spirito, singolo, persona» (p. 196). La figura della seduzione è un simbolo efficace delle esistenze doppiamente disperate, perché animate dallo sforzo di occultare la consapevolezza della propria disperazione. «La seduzione può essere vista come modo contrapposto alla fede, demoniaco, di rapportarsi alla contraddizione dell'esistenza: questa la risolve quello, semplicemente, la scioglie. Essa è il luogo in cui l'uomo può perdersi completamente