

AA.VV., *Ermanno Migliorini e la rosa di Kant*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2000, pp. 88.

Il volumetto contiene una breve nota di Ermanno Migliorini, pubblicata per la prima volta nel 1984, *Il paragrafo 51 della "Critica del Giudizio" Batteux e Kant* (con un'introduzione di G. Di Liberti), e inoltre sei saggi dedicati al suo pensiero in occasione del primo anniversario della morte. Per il Migliorini, la novità maggiore che Kant ci presenta nel § 51 della *Critica del Giudizio* è riposta nel partito "espressivo" che si manifesta fra espressione e comunicazione.

Luigi Russo ricorda le "fondamentali acquisizioni" propiziate da Migliorini (p. 12), mentre G. Sertoli discute in particolare l'apprezzamento che Migliorini compie dell'estetica inglese del Settecento. Fernando Bollino sostiene che l'indagine storiografica, non meno dell'analisi teorica e critica di Migliorini è volta a cogliere le radici, anche le più lontane, "di un paradosso la cui drammaticità egli vive per così dire dal di dentro e in prima persona, il paradosso di un'estetica che in quanto filosofica non può che fondarsi, storicamente, su quel sistema delle arti che vede nella loro classificazione la risultanza più vistosa, sistema che, tuttavia, sarà inteso e vissuto dalle arti, e dalla stessa critica, come una 'splendida prigioniera' (p. 25).

Pietro Montani si sofferma invece sul riferimento "costante e significativo" di Migliorini all'estetica di Kant (un tema legato quindi alla breve nota ristampata in appendice), mentre Elio Franzini si sofferma sulla "fenomenologia della critica". Enrico Crispolti esamina un aspetto diverso, quello in cui Migliorini si rivela critico d'arte piuttosto che direttamente come estetologo.

Nel complesso i brevi saggi qui raccolti costituiscono, oltre che un omaggio all'illustre studioso scomparso, anche interessanti tentativi di approfondimento critico del suo pensiero estetico.

Albino Babolin

113

FRANÇOISE BASTIDE, *Una notte con Saturno. Scritti semiotici sul discorso scientifico*, Meltemi, Roma 2001, pp. 312.

Sono qui raccolti per la prima volta in volume (scelti da Beuno Latour) otto dei numerosi saggi sul discorso scientifico scritti da Françoise Bastide, biologa e semiologa che ha fatto parte del Gruppo di ricerche semio-linguistiche diretto da Algirdas J. Greimas. Nell'Introduzione Paolo Fabbri colloca questi studi in quella che egli chiama la *svolta semiotica*: un mutamento di prospettiva focalizzato soprattutto sulla ricerca delle diverse manifestazioni del senso attraverso vari sistemi significanti: arti figurative, scienze, letterature, ecc. Si tratta di praticare un'analisi empirica di qualsiasi porzione della realtà signifiante: un'analisi testuale, vale a dire un'analisi degli intrecci e degli intrichi del senso. Si supera in tal modo la testualità ristretta della filologia e si aprono nuovi spazi di ricerca. L'attenzione si sposta dalla statica alla dinamica, dai sis-

temi ai processi, ovvero ai modi di fare, alle azioni e ai loro soggetti che attraversando o percorrendo la rete della semiobiosfera ne collegano i vari nodi o testi.

Nei saggi qui tradotti (da Roberto Pellerey) Bastide studia testi di Claude Bernard, del fisiologo Homer Smith, dei fratelli Lumière, di Irène Curie e Frédéric Joliot, il ruolo del Diavoletto di Maxwell nella fondazione della teoria cinetica dei gas, la funzione semiotica delle immagini nella comunicazione scientifica, e i testi di divulgazione scientifica apparsi sui quotidiani francesi "Le Monde" e "Libération", sulla rivista scientifica britannica "Nature" e sul mensile francese "La Recherche" a proposito della missione della sonda spaziale *Voyager I*, passata nel punto più vicino a Saturno il 13 novembre 1980.

Il discorso scientifico è il discorso del "fare scienza", del mettere in atto un dispositivo retorico di persuasione qual è appunto un testo scientifico che si struttura in relazione a un contro-testo a cui risponde, o di cui cerca di prevenire le obiezioni: si tratta di una strategia conflittuale e di una tattica persuasiva dove la testualizzazione è esposta ad "altro", suo malgrado.

Colui che scrive deve «legittimare la sua competenza in quanto osservatore (ricevente) della "natura", e anche la sua competenza come autore, trasmettitore della rappresentazione vista». Una posizione attiva e passiva al contempo. Per essere persuaso del valore di realtà di ciò che viene descritto e che tuttavia non vede, il lettore «deve credere che il "garante" dell'enunciatore sia proprio "la scienza". In questo senso ogni articolo scientifico, nella sua globalità, è un "far credere", mentre l'altro termine dell'alternativa è l'assenza del garante "scienza", oltre alla presenza di altri garanti responsabili, come l'ambizione, che in campo scientifico può comportare la frode, ma anche l'invenzione, che porterebbe a scrivere narrazioni inventate» (p. 134).

114

In questo tipo di enunciazione il primo Emittente è la Natura interrogata dallo scienziato-ricevente; la "risposta" è un oggetto visibile e accessibile allo scienziato per la trasmissione ad altri. Si può ancora osservare –dice Bastide– che «quando lo scienziato trasmette il suo risultato sotto forma di un articolo pubblicato, il processo può essere descritto con la stessa formula»: lo scienziato-ricevente diventa «Ri-Emittente di un nuovo oggetto»: l'articolo per i lettori. «L'analogia non è solamente formale. Di norma non si pubblicano i risultati "grezzi", così come escono dalle apparecchiature di registrazione. Si fanno delle medie, si calcolano le varianti, si ricostruiscono rappresentazioni grafiche, si selezionano esperimenti "rappresentativi", e soprattutto non si pubblicano solamente i risultati. In effetti, oltre a una descrizione dei risultati, un articolo contiene un commento (discussione), la descrizione del dispositivo posto in opera (metodi e materiali), e una discussione sulla portata dei risultati ottenuti in una problematica più generale (conclusione)» (pp. 222-223).

L'articolo deve fare i conti con una resistenza esterna, con i presupposti, gli stereotipi, i significati aggiuntivi del lettore, con teorie rivali. Non ci si deve stupire, allora, se l'autore discute gli approcci diversi dal suo, «e chiama in aiuto quelli che gli sono compatibili, soprattutto se sono largamente riconosciuti e costituiscono autorità» (pp. 238-239).

In questi saggi si cerca di dare conto dei diversi strati di cui è costituito il

discorso scientifico, mettendone in evidenza le relazioni ma anche le crepe attraverso cui compare il contro-discorso.

Il discorso scientifico è un discorso sociale in cui prende vita la comunicazione scientifica e la realtà concreta della scienza, che non possono essere considerate a prescindere dai loro attanti, ossia dalle funzioni che alcune entità (animate o inanimate) svolgono all'interno della pratica discorsiva della scienza stessa. In quanto discorso sociale il discorso scientifico si produce come "ordine", in senso foucaultiano, vale a dire come strategia di esercizio del sapere e del potere. L'analisi del discorso scientifico è l'analisi della letteratura scientifica, ma è anche ciò che porta a distinguere la scienza dalla sua "scientificità", ossia da quell'idea –denunciata da Paul K. Feyerabend– secondo cui si ritiene che esistano delle caratteristiche o condizioni restrittive di natura generale, esattamente individuabili, che un ricercatore impegnato a produrre conoscenze deve assolutamente tenere in conto. Tutto ciò vale anche per la semiotica in quanto metasemiosi. La "scientificità" produce una serie di pratiche discorsive sociali o interazioni comunicative, assumendo il ruolo di operatore semiotico, di operatore, cioè, di valore o significatività sociale. Si pensi al ruolo della "scientificità" (connotatore sincretico di obiettività, certezza, modernità, efficienza) nella pubblicità di certi prodotti, ma anche al "valore" (di scambio) sociale di certe professioni e indirizzi di studio.

Cosimo Caputo

115

PAUL RICOEUR, ALGIRDAS J. GREIMAS, *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marsciani, Meltemi, Roma 2000, pp. 96.

Vengono qui riproposti alcuni momenti che Ricoeur ha dedicato al confronto con la semiotica strutturale e in particolare con quella di Greimas. Un libro quindi a predominanza ricoeuriana, dato che la voce di Greimas si ascolta soltanto nel dialogo "Sulla narratività" (un dibattito svoltosi a chiusura di un colloquio sugli "Universals of Narrativity", tenutosi al Victoria College di Toronto il 17 giugno 1984; trad. it. di A. Perri). Del resto, egli "non ha mai risposto direttamente per iscritto" a Ricoeur –nota F. Marsciani nell'Introduzione– anche se non bisogna sottovalutare la sua dedica "à Paul Ricoeur" in testa ad un suo importante saggio "Il contratto di veridizione", 1983 (trad. it. in *Del Senso 2*, Bompiani, Milano 1985).

Gli scritti di Ricoeur erano già apparsi in "Actes Sémiotiques-Documents", n. 15, EHESS e CNRS, Paris 1980: "La grammatica narrativa di Greimas"; in *Exigences et perspectives de la sémiotique*, a cura di H. Parret e H.G. Ruprecht, J. Benjamins B. V., Amsterdam/Philadelphia 1985, voll. 2, vol. II, e poi in Greimas, *Maupassant. Esercizi di semiotica del testo*, a cura di G. Marrone, Centro Scientifico Editore, Torino 1995: "Figurazione e configurazione"; in "Nouveaux Actes Sémiotiques", n. 7, PULIM, Limoges 1990, e in trad. it. in "Aut Aut", n. 252, 1992: "Tra ermeneutica e semiotica".

La riflessione ricoeuriana si svolge in coincidenza, anche se in autonomia, con *Verità e metodo* di Gadamer, ma in più stretta connessione con il contemporaneo affermarsi nella cultura francese delle scienze umane rispetto alla “philosophie de l’esprit”. Ricoeur accetta la “sfida semiologica” lanciata dall’analisi strutturale delle lingue, dei fenomeni sociali e dalla psicanalisi. Tale sfida mette in questione la centralità del soggetto come origine del senso. La linguistica strutturale è ritenuta responsabile di un oggettivismo astratto in cui la *langue* prevale sulla *parole*, riducendo il linguaggio a un sistema chiuso e omogeneo dove nessuno parla e nessuno risponde. Questa “linguistica anonima” trova un complemento nella teoria sociologica della comunicazione che ha per oggetto la circolazione dei messaggi tra un emittente e un ricevente. Il linguaggio viene qui trattato come mero oggetto di scambio; emittente e ricevente sono ruoli costruiti sul modello dell’emittente e del ricevente fisici e la stessa comunicazione rimane tributaria del concetto di trasmissione fisica. Manca quella che Ricoeur chiama “intimità del dialogo”, dove il dire di uno diventa domanda rivolta all’altro in attesa di una risposta. La linguistica strutturale e il modello informazionale della comunicazione guadagnano la scienza –dice Ricoeur– ma perdono il rapporto con l’umano, col mondo, rapporto che va invece ripreso dalla filosofia.

Strutturalismo ed ermeneutica –insiste il filosofo francese (v. *Filosofia e linguaggio*, Guerini & Ass., Milano 1994, p. 70)– ridefiniscono la realtà in funzione del linguaggio, ma, mentre il primo procede a una de-cosalizzazione e a una de-soggettivizzazione, la seconda attribuisce massima importanza al significato e all’intenzione del testo e dell’autore del testo.

116

Ora, è certamente vero che la linguistica strutturale ha perseguito l’obiettivo formalista a garanzia della propria scientificità, e la glossematica hjelmsleviana ne è l’esempio paradigmatico, ma è anche vero che ciò non ne coglie appieno la peculiarità. Di Hjelmslev, ad esempio, espressamente citato da Ricoeur, difficilmente si prende in considerazione il pensiero partecipativo, la materialità del segno, lo spazio che egli riserva alla valutazione/interpretazione, ci si sofferma, invece, soltanto sul suo algebrismo, secondo la più comune “vulgata” del suo pensiero.

L’ermeneutica ricoeuriana apre un confronto con le scienze del linguaggio, il che costituisce la sua peculiarità. In questa prospettiva, la comprensione risulta mediata dalle procedure dell’analisi strutturale. “Spiegare” e “comprendere” non sono in una relazione di esclusione che li relega in campi diversi, né di riduzione dell’uno all’altro, ma in una relazione di “dialettica interna”. La semiotica di Greimas è “una variante di tale ermeneutica”; qui “la comprensione è considerata un effetto della spiegazione, senza tuttavia che la comprensione delle figurazioni di superficie perda il suo ruolo euristico” (p. 66). C’è un rovesciamento di priorità tra spiegare e comprendere, che non comporta però l’eliminazione del secondo da parte del primo.

La comprensione è distinta da una certa spiegazione (quella causale fisica) e non da ogni spiegazione. Comprendiamo quando siamo capaci di fornire una “ragione di”, quando esplichiamo le “condizioni di” e non una causa antecedente. È la spiegazione che conduce il gioco in un procedere dalla superficie alla profondità per comprendere o riafferrare “l’operazione strut-

turante che fa ‘tenere insieme’ [o “mettere-in-intreccio”] una moltitudine di eventi in un’unica storia” o in un racconto. L’intelligenza narrativa è quella che penetra in una “testura”, in una rete di relazioni; è dunque “tutt’altra cosa che una pretesa confusione o fusione emozionale di coscienza”. La comprensione intesa come intelligenza narrativa “richiede la spiegazione, non più come suo avversario ma come suo complemento e suo mediatore” (pp. 70-72).

La semiotica diventa così un nuovo terreno del confronto tra spiegare e comprendere, che avviene all’interno dello stesso campo, quello dei segni, e non più in due campi diversi: spirito e natura. Nasce da qui l’ulteriore interesse per la semiotica di Greimas. Nel saggio del 1990 (“Tra ermeneutica e semiotica”), infatti, Ricoeur riprende quanto ha scritto ne “La grammatica narrativa” (1980) e in *Tempo e racconto II* (1984), ma –dice– “a differenza di queste vecchie analisi, in cui adottavo un atteggiamento difensivo a favore dell’ermeneutica incentrata sulla comprensione e nello stesso tempo un tono polemico, anche se moderato, nei confronti della semiotica di Greimas, vorrei utilizzare qui quelle che allora consideravo obiezioni come una testimonianza a favore della sinergia tra spiegare e comprendere che vedo oggi all’opera nella costituzione dei modelli greimasiani” (p. 73).

Si realizza una curvatura semiotica dell’ermeneutica, o un’ermeneutica semiotica.

Cosimo Caputo

117

E. MATASSI, *Bloch e la musica*, Edizioni Marte, Salerno 2001

Il pensiero di Bloch, che parla di speranza, è ormai una voce lontana nel tempo, inattuale e stridente con lo scenario mondiale. Eppure, sebbene ormai le risonanze del suo pensiero nella cultura di oggi si siano affievolite, credo che sia necessario lasciare ancora vibrare quelle lontane parole, affinché i nostri giovani non si accontentino di sognare solo un nuovo e più potente computer o disperati cerchino nelle droghe l’ebbrezza di sogni impossibili.

Per questo è interessante il libro di Elio Matassi, *Bloch e la Musica* (Edizioni Marte, Salerno 2001), che riporta alla ribalta uno dei temi fondamentali del pensiero del filosofo tedesco: la musica. Indaga proprio laddove il suono incanta, per ricordare e lasciare ancora vibrare l’appello blochiano a quella tenue possibilità di individuare nella musica non solo la dispersione, ma anche il sogno di un tutto ad-venire.

Matassi si insinua in uno dei nodi più problematici, ma anche più fecondi di Bloch: l’apparenza e la sostanza. Stride questa distinzione che sembra rimandare a problematiche del pensiero moderno ormai sepolte dopo decenni di decostruzione della filosofia occidentale. Oggi è ormai un pensiero comune, radicato anche nei nostri usi e costumi, che dietro l’apparire non ci sia nulla che saldi e fondi le apparenze: così queste, ormai libere da una ragione matrigna, si danno senza un criterio che le distingua e le organizzi. I suoni, come appari-

re ed espressione che non rimandano ad una referenza certa, ma come segni di segni, come segni dell'arte musicale disseminatrice per eccellenza, non sono tuttavia per Bloch solo il segno del tempo lineare, e nascondono nella loro seduzione sia la via della perdizione sia la via che conduce alla felicità.

L'autore di questo libro sulla musica in Bloch, che tra l'altro ha avuto una menzione speciale della giuria all'Ottavo Premio internazionale di saggistica di S. Valitutti, inizia la sua analisi proprio sottolineando l'incanto della musica e il pericolo che essa nasconde: la storia raccontata da Ibsen e riportata dal filosofo della speranza nel suo libro *Tracce* mette in evidenza la capacità dei suoni di suscitare potenze sotterranee, che dominano Lars, il protagonista della parabola, portandolo alla dannazione. Matassi indaga proprio in questo potere della musica e cerca di guadagnare per i nostri tempi bui di speranza l'autenticità della musica, che Bloch chiama "seconda musica" (p. 9).

La sua indagine cerca in primo luogo di individuare la fonte a cui Bloch, insieme ai suoi contemporanei, attinge per le considerazioni sul messianismo nell'esperienza musicale. Così mette in evidenza il rapporto tempo-musica in Rosenzweig che in *Stern der Erlösung* aveva individuato tre tempi: quello del ritmo, quello della tonalità, che nella maggior parte dei casi si manifesta come armonia, e quello della melodia, che, come anche Bloch indica, è il più vicino al suono interno e singolare che genera un tempo caratteristico, inimitabile.

Questo tempo ideale e singolare si incontra e si scontra con il tempo unitario dei molti che vivono in una società: il canto liturgico è la musica che parla di un accordo di tutti e che "insegna agli individui a sottomettersi alla legge di un tempo collettivo" (p.14). La melodia è invece l'altro tempo, il vero tempo musicale, che batte e ripete il ricordo della differenza, rompendo la dimensione temporale della realtà e aprendo all'annullamento di sé non verso il presente, ma verso il sogno.

Matassi passa poi a considerare il nesso musica e redenzione come è stato trattato da Benjamin giovane negli scritti sul *Trauerspiel* e la tragedia: qui veniva, infatti, evidenziato il primato estetico e messianico della musica, capace di andare oltre l'apparenza e il visibile. La tragedia per Benjamin evoca il lutto, ma la commozione che accompagna il lutto indica anche la via per la redenzione. La musica, come l'arte meno compromessa dall'apparenza, riesce a dilatare il lutto attraverso il lamento fino ad aprire la via del riscatto, proprio laddove porta ad estinzione la bella apparenza: la commozione, quando è autentica, diventa il momento in cui la bellezza si spegne per accedere al sublime (pp. 22-23).

In quegli stessi anni anche Bloch –sottolinea il nostro autore– inizia ad esaltare la musica come essa è sorta nella modernità (p. 26), quando, perduta la chiaroveggenza, solo il suono è riuscito ad andare ai margini del visibile; infatti esso non rimanda al visto, come troppo spesso il linguaggio delle parole, ma al mistero, che vibra nella musica e può risuonare nei suoni che l'uomo produce rispondendo a quel suono misterioso irriproducibile che aveva fatto impazzire Lars nel racconto di Ibsen. La musica umana ha così la capacità di coniugare l'esterno con l'interno, e Matassi sottolinea che riesce ad unire insieme sentimento, commozione e mistero. Questo non vuol essere un'esaltazione del "cascame romantico", che Bloch stesso scarta, ma dell'eredità della fase classica del romanticismo (p. 28).

In questo libro Matassi, che già aveva affrontato in altri lavori i temi della musica in Bloch sottolineando le differenze tra la prima e la seconda edizione del *Geist der Utopie*, affronta qui oltre al tema del legame tempo-musica, anche il rapporto tempo e spazio come viene trattato nei riferimenti alla musica presenti nell'opera blochiana della maturità, per tornare poi a considerare i temi giovanili sulla musica in una nuova prospettiva. Lo spazio e il tempo non sono naturalmente l'orizzonte in cui si danno le cose sensibili, ovvero non è ad esso che Bloch guarda. Egli inoltre, facendo riferimento alla fisica di Riemann, non prende in considerazione lo spazio delle geometrie tridimensionali, quello della fisica classica che lo opponeva al tempo, ma guarda all'incrocio del tempo con lo spazio. Matassi mette così in evidenza quel "fermarsi", così importante nella musica, che il filosofo della speranza indica come la figura del ritorno in patria: lo spazio emerge proprio là dove il tempo si ferma, in quel *contra-tempo* che taglia verticalmente lo scorrere temporale, nell'attimo adempiuto dell'*Anagnorisis*: "Temporalità utopica della soggettività e dimensione spaziale della musica trovano un fecondo punto di incontro in quei momenti in cui il tempo assolve ad una funzione peculiare: quella di fermarsi" (p.30). La musica, aggiunge così l'autore del libro, è l'unico luogo dove si esprime quell'attimo che diventa anche spazio, così egli passa ad esaminare il *große Augenblick* nelle grandi opere o sinfonie dove dal forte si passa all'adagio allargando il tempo: in questo modo la musica si fa annuncio della redenzione. La musica spaziale è, quindi, solo "un diverso atteggiarsi della specifica temporalità musicale" (p. 36).

Dopo questa puntualizzazione sul problema spazio-tempo che Bloch ha messo in evidenza in *Experimentum mundi*, Matassi ritorna a cercare di chiarire cosa possa essere quella "seconda musica", di cui Bloch parla nel *Geist*. Così mette in evidenza che non solo il tempo della musica è diverso dal tempo esterno, quello della società collettiva, ma non è univoco neanche in se stesso. Il carattere ex-centrico della musica, il fatto che essa possa esprimere anche dissonanze vaganti sono l'indice della possibilità di un *contro-movimento*. Anche la musica atonale, che sembra totalmente anarchica va alla ricerca di un punto finale. Proprio per questo il suono, benché sia interiorità pura, esige un approdo che può avere un effetto storico all'esterno. Quello che preme a Matassi è proprio far emergere, nella concezione della musica blochiana, questo nesso tra musica e storia; sottolinea così che questa potrebbe essere la sua dimensione più profonda (p. 43).

Passiamo ad esaminare le pagine dove Matassi tratta della seconda musica, per vedere se e come la musica possa essere la via privilegiata per accedere alla verità seconda. Bloch, infatti, non è interessato alla verità come adeguazione della proposizione alla cosa della realtà definita, non è interessato più di tanto alla verità prima, quella che insegue Heidegger alla ricerca del luogo che apre il mondo, di quella verità che dis-vela tracciando i confini tra il nostro mondo e il mistero. Mi sembrano così interessanti le pagine di questo libro che prendono in considerazione, all'interno della concezione blochiana della musica, il problema del nesso suono-parola. A riguardo Matassi non si dilunga a discutere se venga prima la parola o il suono, secondo i canoni classici in cui si è tramandata questa *antica querelle*, quanto piuttosto a mettere in evidenza la via che porta all'integrazione biunivoca di entrambi.

Egli si rifà agli studi di Leo Popper, amico di Lukács, che dedica proprio a lui il suo libro *L'anima e le forme*. Il tentativo del nostro autore è da una parte ricostruire le concezioni dell'epoca su questa antica disputa per comprendere meglio il terreno in cui si è mosso Bloch, da un'altra parte il suo scopo è di esaminare se quei brevi stralci di concezioni così vicine al filosofo della speranza riescano a portare luce nelle pagine spesso oscure del *Geist*.

Ed è Popper –secondo le considerazioni di Matassi– che riporta il problema del nesso suono e parola totalmente all'interno della musica, guardando non tanto alla loro distinzione o alla supremazia dell'uno o dell'altra, quanto piuttosto alla fecondità della loro differenza e il *Lied* diventa così la loro amorosa unione, il loro atto d'amore (p. 47). E in questo contesto emerge la grandiosità dell'interpretazione blochiana che distingue tra un *Lied* aperto e uno chiuso, a seconda se prevalgano le emozioni limitate oppure l'infinita melodia scatenata delle grandi opere corali, quella *Ereignis-Form* che si avvicina alla musica assoluta (p. 49). Il tema delle sonate mozartiane ritorna felice e sensuale in tutte le esposizioni, che quindi svolgono un tempo strutturato: esse, quindi non generano un tempo aperto. Se Bach spesso in un quadro lucido organizza le sue cantate, tuttavia in alcuni punti "i suoni più agiati sono liberi per la meditazione *lirica*" (p. 53), e così il corale esprime il senso di una comunità più elevata di quella della banale collettività e del tempo del sociale come è stato raggiunto finora. Il Fidelio beethoveniano poi è il luogo per Bloch più proprio del *Lied* aperto, dove la temporalità non è più neanche melodica, ma *melismatica*: questa è una musica al limite, una musica che "non accompagnando le parole e le azioni, le genera essa stessa" (p. 54). Così, mette in rilievo Matassi, una tale musica non si può adeguare ad un disegno drammaturgico precedente ed non può sopportare una forma poetica preconstituita; il suono infatti presume sempre un'eccedenza rispetto alla parola.

L'intento del libro –a mio avviso– è comunque quello indicato nelle prime pagine: il tema dell'incantamento della musica e della via da seguire per uscire dall'illusione estetica. E questo cuore dell'opera blochiana torna a pulsare intensivamente nelle ultime pagine, quando Matassi ricorda che le immagini estetiche per Bloch sono isole dipinte su un vetro, il cui splendore è solo virtuale, e ricorda l'appello blochiano che dietro il vetro si possono intravedere "le utopiche terre del significato" (p. 64). Il grembo della musica, come materia ultima dell'anima e della latenza del Sé, continua a partorire utopicamente: per questo dietro l'apparire non c'è una sostanza velleitaria, ma l'anticipazione di un'essenza che è da venire.

Le ultime pagine del libro sono, quindi, dedicate all'ascolto, all'appello di Bloch a sintonizzarci su quel suono che pur vibra in noi, quantunque esso nella vita quotidiana si disperda. Il suono interno, il silenzio indicibile –sottolinea Matassi– rimane muto se non risuonerà nella vita umana. L'interiorizzazione dell'ascolto non porta una chiusura al mondo degli altri, non è solo un tempo dissonante con il tempo della collettività. Anzi viene sottolineata la paradossalità della comunità che emerge dalla musica, una comunità ottimale che si consegue "non *al prezzo del sacrificio dell'interiorità* ma addirittura *a partire da una sua enfaticizzazione*" (p. 68).

Per questo Matassi conclude che l'estetica blochiana pur passando per il

piacere si nega ad esso: la musica non può essere solo dispersione e incantamento. Tuttavia quella di Bloch –sottolinea il nostro autore– negandosi al piacere, non insegue un'estetica della negatività come quella di Adorno, perché la musica per lui può riuscire a far emergere quel *Grund* utopico che è in ognuno.

Patrizia Cipolletta

V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 231.

La determinazione della portata metodica e speculativa del sempre essenziale e continuo “dialogo” di Heidegger con il pensiero di Kant è certo una delle vie privilegiate per determinare sia la vera portata e novità del pensiero di Heidegger stesso, sia per meglio chiarire e interpretare i concetti fondamentali ed il linguaggio tipici di Heidegger. E il tema specifico scelto dall'A., il rapporto “finitezza”-“libertà”, è di per sé uno dei temi più avvincenti ed irrinunciabili del pensiero filosofico in generale, ed oggi di grande attualità.

Giustamente l'A. rileva “come Kant sia stato l'interlocutore privilegiato nella fase decisiva in cui Heidegger elabora il progetto di un'ontologia fondamentale”, e quindi spetti ai suoi interpreti porre grande attenzione alla sua portata ed influenza nel comprendere sviluppi e senso complessivo del pensiero heideggeriano. Il presente studio ha lo scopo di “mettere in luce in quali luoghi della riflessione di Heidegger la filosofia kantiana sia stata una fonte primaria” (p. 13). Esso abbraccia pressoché tutta la riflessione heideggeriana da *Essere e tempo* ai *Beiträge*.

Anche in questo suo aspetto il pensiero di Heidegger è fedele alla radicalità di indagine che lo caratterizza: la ricerca della “dimensione originaria”, che in questa prospettiva è quella del “rapporto teorico-pratico”, illustrato nella prima parte del testo e rapportato a quello emergente dalla considerazione kantiana della soggettività, cioè dalla determinazione del rapporto in Kant fra “ragione pura” teoretica e pratica.

Viene così introdotto lo studio del “problema della finitezza” in Kant e parallelamente in Heidegger il suo rapporto col *Mit-sein* heideggeriano e il confronto del sentimento kantiano del Sublime con l'angoscia heideggeriana.

Nella terza parte della ricerca viene indagato il procedere della riflessione heideggeriana sulla libertà, sempre da *Essere e tempo* ai *Beiträge*. Essa costituisce in Kant una “evidenza morale” imprescindibile, che si estende alla sua visione finalistica del mondo tramite la libertà del giudizio “riflettente”; e tende a risolvere il contrasto fra una concezione bensì oggettiva, ma meccanicistica degli eventi, e le esigenze morali dell'“lo peso” come soggettività cosciente e responsabile.

Essere e tempo pone bensì l'individuo empiricamente condizionato, come corporeità, dalle leggi causali dell'universo fisico e psichico, ma in quanto soggetto moralmente responsabile portatore dell'imperativo etico, capace di superare i condizionamenti della sua “finitezza” ontologica e di esercitare quella

“libera scelta” che è secondo la legge del Dovere ed è anche garanzia di capacità di distinguere verità ed errore.

I due capitoli conclusivi della ricerca di Perego sono perciò coerentemente dedicati alla “coappartenenza di libertà e verità” e alla “decisione” nei *Beiträge*. L’assolutezza “potenziale” della libertà di scelta si riflette sia nell’attività conoscitiva, come capacità di discernere, e preferire, la verità all’errore, che in quella pratica, come possibilità (meritoria, quindi implicante il postulato dell’immortalità del soggetto morale). Essa permette anche di aprire la strada a una considerazione “finalistica” della natura e alla filosofia kantiana della religione “nei limiti della semplice ragione”.

L’A. quindi sottolinea giustamente la novità terminologica introdotta nei *Beiträge* da Heidegger. La decisione, posta in *Sein und Zeit* nella prospettiva antropologica e soggettiva (come *Entschlossenheit* (risoluzione), viene ora designata *Entscheidung*, mutamento a partire dal senso dell’esserci e coinvolgente l’essere stesso del decidente sin dalla sua prima radice in modo tale da dar senso nuovo e diverso a tutto l’esserci a partire dalla “verità dell’essere”. Così “Heidegger afferma che l’Esserci, in quanto esistente, in quanto appartiene originariamente alla verità, è condizione del dispiegarsi e manifestarsi della essenza della verità dell’essere” e che l’“ipseità” del soggetto non è risultato dell’autoriconoscersi dell’io, “ma è il soggetto stesso che si comprende come intenzionato” (p. 205). La sua “chiamata” all’esserci è prodotta dal suo destinarsi alla verità dell’Essere, ed è opera dell’Essere stesso. L’uomo diviene così il “luogo” essenziale del rivelarsi della verità dell’essere, la cui verità è fondamento della sua libertà. La finitezza è allora condizione dell’appartenenza del soggetto alla verità dell’essere come “luogo” del suo manifestarsi e quindi anche del suo liberarsi conformemente a questa sua originaria verità. E la verità stessa dell’essere è “libertà”, in quanto Esso si lascia coinvolgere dall’ente, come da “ciò che è aperto” (p. 177). La finitezza ontologica dell’ente è condizione quindi del suo partecipare alla libertà dell’essere.

Ciò tuttavia, come bene nota l’A., è il destinarsi alla verità del soggetto umano per essere “luogo” della libertà dell’Essere, implica “in Heidegger il rischio di un superamento della distinzione fra esperienza effettiva e riflessione e, di conseguenza, della radice antica dell’ontologia” (p. 212).

Lo studio di Perego, ben documentato e sorretto da chiarezza di analisi e riflessione, già dal confronto Kant-Heidegger, effettivamente molto significativo e continuo, affronta i nodi più delicati dell’interpretazione heideggeriana. Ci auguriamo quindi che l’A. estenda la sua indagine ad altre prospettive di confronto, quali quello con Aristotele (da cui l’ultimo Heidegger trae la preferenza del logo “semantico” rispetto a quello “apofantico”) e con Hegel e Nietzsche. Certo il susseguirsi e sovrapporsi di tali confronti dimostra da un lato il grande impegno heideggeriano di un assiduo dialogo con i luoghi decisivi della storia della metafisica, e d’altro canto rende complessa e sempre non totalmente conclusa l’indagine sul pensiero di Heidegger stesso, pure ormai scandito dai suoi principali discepoli e interpreti in varie “fasi”. Tuttavia la ben nota esistenza di centinaia di studi e di opposte interpretazioni ha ormai consacrato la

grandezza e importanza speculativa del pensiero heideggeriano e la sua valenza di una sorta di “reinizio” del pensiero filosofico (e teologico) e di un mutamento di mente e di problematica ben diverso dalla sua liquidazione “nichilistica” e pragmatico-esistenziale.

Giancarlo Penati

L. DI PINTO, *Il respiro della filosofia in Edith Stein*, Laterza, Bari 1999.

La compatrona d'Europa, una donna eccezionale, una coraggiosa crocerossina di guerra, la fenomenologa prediletta da Edmund Husserl, una brillante psicologa della società e della comunità, una raffinata filosofa della scienza, un'esperta logica: questi sono solo alcuni dei tanti appellativi che nel volume di Luigia Di Pinto delineano la poliedrica figura di Edith Stein.

Sette appellativi perché sette sono per la Stein le stanze concentriche di quel castello interiore che simbolizza l'anima di ciascuna persona umana nel cui nucleo più profondo palpita la spiritualità; perché sette sono le ragioni del suo divergere dal maestro Husserl; sette perché tante sono le pause di riflessione che nella seconda parte del volume scandiscono l'appropriazione personale del cammino speculativo di Edith Stein da parte della Di Pinto. Dalla psicologia (pp. 233-277) all'antropologia (pp. 279-298), dall'etica della differenza (pp. 299-329) alla semiotica (pp. 201-210 e pp. 350-369), dalla politica (pp. 98-107) alla pedagogia eucaristica (pp. 95-97), dalle scienze della natura (pp. 197-232) alla mistica (pp. 331-375). Quest'ultimo binomio può sembrare sorprendente, ma è proprio così! Edith Stein, una pensatrice nota soprattutto come mistica, nella monografia della Di Pinto mostra un'inedita e sedimentata conoscenza della fisica del suo tempo. Nell'opera *Introduzione alla filosofia*, ultimata un anno prima di entrare con gioia e piena consapevolezza nell'ordine di clausura del Carmelo, la Stein attacca senza mezzi termini il mito dell'economia del pensare di E. Mach (pp. 216-219) così come si configura nella teoria della relatività ristretta di A. Einstein (pp. 210-216), dichiarandosi a favore della meccanica quantistica di Carl Max Planck (pp. 205-208). Tuttavia la Stein non ridimensiona solo l'insensato ed autodistruttivo positivismo delle scienze cosiddette esatte, che tra l'altro conosce bene e fino ad un certo punto *sa apprezzare* con misura. Ella individua con criticità anche valore e limiti delle scienze umane, in particolare rivolge la sua attenzione verso la psicologia, anzi le psicologie. Potendo contare su una solida competenza psicologica, maturata e nutrita nel rapporto culturale con lo psicologo L. W. Stern e soprattutto con Husserl (pp. 72-95), la Stein critica l'uso improprio ed “industrializzato” della psicologia sperimentale di W. Wundt (pp. 244-252) così come si configura nei tests della psicotecnica di H. Münsterberg (pp. 271-277) e propone di disvelare nelle analisi psicologiche della persona anche il respiro della spiritualità, il nucleo più profondo (pp. 333-375) della psiche di ciascuno di noi. “Non siamo solo dotati di ragione calcolante. Abbiamo anche una spiritualità” dalla quale zampilla la nostra forza vitale spirituale-creativa, una forza vitale

che consente di trovare il coraggio di realizzare una metamorfosi, una seconda nascita ogni qualvolta nella vita ci ritroviamo ad un bivio e dobbiamo esercitare una difficile scelta esistenziale. Così questa poliedrica Penelope cristiana ha combattuto la logica di dominio e violenza del suo tempo. Non solo impegnandosi in un partito democratico e schierandosi in favore dei diritti delle donne, come si può vedere nei saggi e nelle conferenze raccolte del suo famosissimo libro intitolato *La donna*. Per di più ella ha sempre praticato l'*empatia*, nell'insegnamento universitario e nel suo impegno nel sociale, continuando a restare "una donna in piedi che nessun totalitarismo è riuscita a spezzare" e che nessuna presunta o apparente democrazia riuscirà mai ad adombrare tacendo il suo nome nei manuali di storia della filosofia. Questo interessante volume che la Di Pinto ha dedicato alla compatrona d'Europa si apre con un'autorevole Prefazione di Angela Ales Bello, la fenomenologa che ha reso noto in Italia il pensiero della Stein.

Anna Valente