

quella tendenza del «rischiamento moderno» a rivalutare Dio della bontà rispetto a quello della potenza. Non è concepibile una religione «che agisca contro la destinazione che il Creatore ha assegnato all'uomo» (p. 18). La prosecuzione della vita dopo la morte come possibilità di crescita indefinita e appianamento dei torti garantisce per Mendelssohn la felicità umana, giustificando nel contempo la giustizia e la provvidenziale bontà di Dio. Per Mendelssohn inoltre le diverse religioni storiche rappresentano solo dei tentativi di approssimazione alla religione naturale. Il contenuto della rivelazione può essere costituito allora solo dalla storia, dalle usanze, dalla legislazione particolare di un popolo. La rivelazione concerne il particolare, lo storico contingente; non ha un significato universale. L'Auletta fa frequenti riferimenti a Spinoza per spiegare l'atteggiamento religioso di Mendelssohn, ma riconosce che per il pensatore tedesco, a differenza di Spinoza, la rivelazione per il popolo ebraico non ha solo un significato politico, ma anche religioso. Il rischio per Mendelssohn è di cadere in contraddizione «nell'asserire da una parte un pluralismo religioso e, dall'altra, l'elezione di un singolo popolo a metodo delle verità salvifiche» (p. 26). Alla base del progetto di emancipazione e di integrazione politica degli ebrei che Mendelssohn tracciò in *Jerusalme* ci sarebbe così una «contraddizione». D'altra parte proprio in questa «contraddizione c'è la grandezza del progetto di Mendelssohn: essa è diventata storia» (p. 27).

Meno convincenti appaiono le conclusioni cui perviene il curatore quando parla dell'*attualità* del messaggio di Mendelssohn, specialmente nell'applicazione che viene fatta al «problema del dialogo tra le religioni», la rinuncia al «principio della detenzione della verità», essendo proposta come condizione essenziale per una coesistenza pacifica fra le religioni (la quale invero può realizzarsi anche su basi *non* scettiche). È dubbio che «lo studio del pensiero di Mendelssohn» possa contribuire «a creare le condizioni per un nuovo rischiamento e un dialogo tra creature» (p. 30).

È comunque di grande interesse la presentazione al lettore italiano di un testo

fondamentale nella storia del Giudaismo moderno. L'introduzione e le note offrono un contributo notevole alla comprensione del testo.

(A. Babolin)

V. PINTO, *Filosofia e religione in K.W.F. Solger*, Morano ed., Napoli 1995. Un vol. di pp. 194.

Questa attenta e documentata monografia avente per oggetto Solger è opportunamente destinata a far meglio conoscere la sua attività e importanza entro la cultura romantica tedesca del primo Ottocento, pur tanto ricca di più noti pensatori e studiosi, e la problematica essenziale che la anima.

L'A., che di Solger ha anche pubblicato gli *Scritti filosofici* in traduzione italiana (Napoli, 1995), si propone di illustrare la breve ma intensa attività di Solger (docente a Francoforte e poi a Berlino, dal 1811 al 1819, e ivi anche Rettore dell'Università appena fondata, sino alla sua morte prematura, «a partire dalla sua dimensione teologica e filosofico-religiosa», cui va collegata anche la sua sensibilità per la problematica estetica, e la teoria dell'ironia, grazie alla quale divenne più noto, con la pubblicazione dell'*Erwin*, opera letta e citata anche da Hegel e Kierkegaard.

A tale scopo vengono qui preventivamente trattati e chiariti il rapporto fede-sapere, che in Solger anticipa in parte la problematica sia di Kierkegaard che di Hegel, respingendo sia il pensiero «astratto» che il cieco ricorso all'esperienza «mistica» del mero concreto individuale e incommunicabile, per ricercare una sintesi ben altrimenti vitale fra intuizione e presenza vissuta da un lato e ricerca di senso e mediazione dall'altro. Di qui la funzione liberatrice dell'ironia, che esprime l'annullamento del finito nell'Assoluto, che «in quanto si manifesta, sacrifica se stesso e si annulla in noi» (p. 25).

Questa dialettica dell'ironia, come «dialettica della libertà» e «dell'amore», viene esaminata in rapporto alle osservazioni critiche hegeliane nel suo riferirsi a «essere e non essere» e alla sua differenza ri-

spetto alla dialettica hegeliana del puro concetto e dell'affermazione decisa e totale della nullità del nulla, cui invece Solger attribuisce una positività-contrarietà rispetto all'essere, tramite la sua filosofia della religione, avente lo scopo di «portare a chiara visione» ciò che si dà come contenuto nella coscienza religiosa, e implicante una teoria del conoscere inteso come identificarsi e insieme differenziarsi in e rispetto a sé: essa si sviluppa in una teoria «monadologica», che dà ad ogni elemento della «unità originaria» una individualità irripetibile.

L'A. illustra quindi conclusivamente la teoria solgeriana dell'arte, cioè il più noto aspetto del suo pensiero, evidenziandone il legame coi precedenti punti, che ne danno il fondamento teoretico e, come tali sono essenziali per comprenderne il vero senso e valore.

Una accurata nota bio-bibliografica completa il lavoro, che si presenta bene impostato e quindi ben opportuno e valido al fine di richiamare su Solger l'attenzione, anche in Italia, degli studiosi della filosofia romantica.

(G. Penati)

R. MANCINI, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1995. Un vol. di pp. 364.

Secondo l'autore la verità oggi viene percepita in termini assolutistici, sia da parte di coloro che rivendicano l'esistenza di verità universalmente valide, sia da parte di coloro che professano un relativismo radicale. In entrambe queste posizioni è riscontrabile un fondamentalismo conoscitivo. L'ipotesi di lavoro dell'autore è che l'interpretazione esclusiva della conoscenza in chiave ottica si preclude la possibilità di superare l'oscillazione fra assolutismo e relativismo a causa della marginalizzazione del dialogo come modalità essenziale di relazione con la verità. Non si dà, d'altra parte, dialogia, in quanto esperienza del senso e della verità, che non nasca dall'ascolto.

Il volume si apre con l'analisi del «para-

digma conoscitivo ottico», ossia con la presa in esame di quella posizione, dominante dai Greci fino ai nostri giorni, per cui sapere è vedere. Nella vittoria del paradigma ottico ha importanza fondamentale l'introduzione della scrittura e la marginalizzazione della cultura orale. Il soggetto acquisisce una distanza dall'oggetto, diventando soggetto panoramico che, illuminando le cose, le coglie nella loro essenza, nel loro «se stesse». La conoscenza implica una corrispondenza di soggetto e oggetto, una mimesi fedele che permette al soggetto di assimilare l'oggetto. Questa assimilazione è anche dominio come si intravede analizzando il programma moderno che tende al dominio tecnologico-scientifico del mondo.

Nei capitoli centrali del volume l'autore focalizza la sua attenzione su quelle autentiche culture dell'ascolto che hanno mantenuto viva questa prospettiva nel contesto del pensiero del Novecento. Vengono prese in esame l'ermeneutica, il pensiero neobraico (Lévinas, Buber, Arendt), alcune correnti della moderna teologia cristiana (Barth, Rahner, Bonhoeffer), alcune correnti psicanalitiche e il contributo offerto dalla estetica musicale.

Il capitolo finale del volume è dedicato all'illustrazione della prospettiva dell'autore. Quest'ultimo non propone, ingenuamente, un nuovo paradigma in cui venga affermata la superiorità del senso dell'udito su quello della vista. L'ascolto, l'udire funge da metafora per una nuova concezione della verità in cui questa non sia più oggetto di un soggetto tirannico e panoramico, ma si ponga invece come *un altro* con il quale il soggetto conoscitivo deve porsi in comunicazione e in ascolto. L'altro infatti è irriducibile al soggetto e deve pertanto essere incontrato per essere capito. L'ascolto implica anche un coinvolgimento di tutto l'essere del soggetto nell'impresa conoscitiva e nell'essenza dell'oggetto: la partecipazione alla relazione con il vero implica certamente una distanziamento riflessiva, ma quest'ultima deve alimentare la partecipazione di tutto il soggetto al vero stesso. Vale però anche l'opposto: la partecipazione e il coinvolgimento devono essere capaci di distacco critico.

Il volume si chiude con una ontologia che concepisce l'essere come gratuità, co-