

cortamente si sposta dal piano dei grandi sistemi a quello, forse più dimesso ma non meno ricco, della saggistica. Soprattutto interessanti le pagine dedicate allo Addison per una revisione in esse delineata del concetto di « wit » che spegne le condanne lockiane in funzione del rinnovato ambito fenomenologico che costituisce lo sfondo e la base della riflessione: non più il barocco esagitato e arbitrario, ma un illuministico mondo intessuto di pacati e raffinati equilibri in cui l'arguzia non è tanto evasione dal razionale quanto gioco della fantasia temperato dal gusto. Col che si può dire in gran parte superata anche la drastica contrapposizione lockiana tra « wit » e « judgement » che delle sue proposte estetiche costituiva forse uno dei motivi meno recuperabili. Rileggendo infine, sulla scorta dell'A., alcune pagine dello Shaftesbury sullo stesso concetto di « wit » e constatando come in esso sia avvenuta una specie di riduzione esaustiva per cui il « wit » si risolve in un puro gioco ironico, preannuncio alla romantica nozione di genio, possiamo concludere che la panoramica dello sviluppo di questa nozione tanto caratteristica per connotare, nelle sue molteplici accezioni, lo svolgimento del pensiero estetico empiristico, risulta pressoché completa.

Il volume si conclude con alcune *Considerazioni sulla prima introduzione alla Critica del giudizio di Kant*, di cui l'acquisto più pregnante è indicato in un nuovo rapporto tra giudizio ed esperienza quale nella stessa *Critica del giudizio* risulta solo « implicito ed occulto ». Viene offerta per tal modo la chiave per una lettura unitaria di quest'opera tanto complessa e tormentata e tuttavia tanto significativa per precisare, e non solo da un punto di vista estetico, le maggiori tematiche kantiane. Non si può non essere grati all'A. per l'acutezza con la quale ha ricostruito complessi moduli interpretativi in una serie di pagine limpide e perspicue così da facilitare al lettore il compito di un accostamento a un settore del pensiero kantiano non sempre attingibile con altrettanta immediatezza e con possibilità altrettanto intensamente produttive di intimi convincimenti.

ELISA OBERTI

E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, « Philosophie in Einzeldarstellungen », 3, Philosophische Fakultät des Berchmanskollegs in Pullach, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969. Un volume di pp. 228.

Il contenuto del volume risale a *Vorlesungen* tenute dell'A. a Pullach e a Innsbruck. I problemi essenziali dell'ermeneutica vengono introdotti a partire da una prospettiva storica che pone in Heidegger e in Gadamer gli estremi traguardi dello sforzo dell'Occidente per risolvere il problema del « comprendere » (*Verstehen*). Le scansioni di questo periodizzamento sono consuete per quanto concerne l'avvicinarsi del primato dell'oggettività e della soggettività nel passaggio dall'evo antico-medioevale a quello moderno; più interessante il discorso per il tragitto che da Hegel porta ad Heidegger-Gadamer. L'A. tiene fermo che non si può dare autentica comprensione (e quindi ermeneutica) senza uno *sviluppo* dello stesso comprendere. L'atto interpretante non può essere qualcosa di immoto, ma una sintesi sempre rinnovantesi ed autoincrementantesi di immediato e mediazione. Νοῦς e δυνάμεις, *intellectus* e *ratio*, *Verstand* e *Vernunft*, non sono che le più celebri individuazioni storiche del problema di dover far coesistere dinamicamente nel comprendere l'immediatezza e la mediazione: « La "mediazione dell'immediatezza" di Hegel non significa solo che ogni immediatezza è già mediata dalla totalità delle esperienze dello spirito, ma anche che ogni mediazione è immediata » (p. 49). Questa struttura viene dal Coreth valorizzata per il rilevamento dell'essenzialità del procedere *circolare* nell'esecuzione del compito ermeneutico. Per cogliere ciò che la tradizione assegna al nostro comprendere è necessario che portiamo il nostro presente ad illuminare il passato, e che inoltre ci lasciamo da questo trasformare al fine di conseguire un ampliamento della nostra capacità di comprendere. Il « circolo ermeneutico », posto in luce da Heidegger ma già sostanzialmente presente in Hegel, non è un pigro presupporre, ma un rinnovantesi impegno verso una sempre più adeguata comprensione dell'esperienza: « Il mondo dell'esperienza non è mai chiuso, ma fundamental-



mente aperto per esperienze e visuali ulteriori, per una sempre più piena (estensivamente ed intensivamente) comprensione della realtà. L'apertura del mondo significa congiuntamente: l'uomo è aperto per un mondo aperto » (p. 76).

Ciò che l'A. trova di positivo in Hegel è costituito dallo slancio dinamico verso una concretezza semantica potenzialmente esaustiva; il modo con cui tale assolutezza viene raggiunta da Hegel è tuttavia rilevato come inattendibile: « Questa ardita pretesa di una "scienza assoluta" deve essenzialmente fallire, poiché un siffatto assoluto afferramento travalica i limiti della conoscenza umana » (p. 86). La lezione di Hegel è tuttavia preziosa dal punto di vista metodologico: essa è stata messa a frutto da Heidegger che ha saputo unire l'esigenza ontologica con il mantenimento della finitezza umana. La qualificazione della ricerca heideggeriana come ontologia è ritenuta legittima dal Coreth proprio perché l'essere non è altro che lo stesso risolversi, ma solo al limite, del progressivo svolgersi dell'impegno ermeneutico. L'essere-nel-mondo, tematizzato da Heidegger come orizzonte dinamico della comprensione umana, è in questo senso necessariamente indirizzato verso l'essere, in cui soltanto ogni significato trova il suo definitivo contesto e la sua adeguatezza. Si produce così una tendenziale coincidenza di ermeneutica e metafisica: « Il mondo è essenzialmente aperto per un più ampio orizzonte: per la realtà tutta o — nel linguaggio della metafisica — per la totalità dell'«essere» » (p. 189).

Risulta allora agevole per l'A. stabilire il legame essenziale tra l'ermeneutica e il problema di Dio. Dio non è che « l'assoluto fondamento-di-senso (*Sinngrund*), che rende veramente significativo il tutto del nostro esserci nel mondo » (p. 206). La ricerca del Coreth approda a stabilire il collegamento fra una siffatta visione del comprendente essere nel mondo e l'impegno ermeneutico dedicato alla Parola rivelata. L'A., cattolico, sfruttando abilmente il concetto di *Wirkungsgeschichte* del Gadamer, sottolinea come la Tradizione abbia una funzione ermeneutica insostituibile in quanto rivela in parte l'inesauribile dimensione di significato che ogni accadimento esplica col passare del tempo. Quando l'accadimento coincide con la stessa Parola di salvezza — ed a favore della possibilità di ciò sta il fatto che « la trascendenza di Dio è trascendenza immanente » (pp. 210-211) — allora il compito ermeneutico implica il riconoscimento che Cristo « continua a vivere nella Chiesa » e che « la sua parola vivamente espressa continua a vivere e ad agire nella tradizione » (p. 219). Da questo punto di vista l'A. può polemizzare con la « demitizzazione » voluta da Bultmann; pur riconoscendo infatti il sussistere di una notevole distanza tra il mondo passato e quello attuale, è necessario vedere la storia come un *unico* progredire ermeneutico alla ricerca del significato integrale del vivere umano.

Osserviamo che Bultmann potrebbe sottrarsi all'accusa, da molti rivoltagli (ad esempio, da Jaspers) di una troppo rigida separazione tra il mondo mitico e quello retto dalla scienza. Anche per Bultmann invero l'« intenzione » del mito è non mitica, mentre la scienza, come ricerca di sicurezza immanente, può diventare feticcio. Abbiamo fatto questa osservazione per rilevare ora come, in generale, il Coreth, che ha indubbiamente condotto in questo libro un'efficace prospettazione dell'ermeneutica, sia meno accettabile negli spunti polemici (peraltro contenuti, non ingombranti). Ci sembra ad esempio piuttosto sbrigativo il modo con cui l'A. considera ermeneuticamente insignificante la produzione del « secondo Heidegger ». La « svolta » nel pensiero heideggeriano che assegna all'essere l'iniziativa nella vicenda storica, non è forse essenziale per poter conservare alla finitezza umana un'incontaminata apertura ontologica? Non sarà questo il motivo che ha spinto Heidegger a porre nell'essere stesso l'accadere della verità e della non verità, riservando all'uomo solo lo spazio-di-luce (*Lichtung*) in cui viene colto il senso di tale accadere? Se la finitezza umana ha un rilievo ermeneutico-ontologico fondamentale (e ciò viene ben compreso dal Coreth), allora è necessario sondare con cura ogni sforzo fatto da Heidegger per sottrarre questa sua conquista fondamentale al ritmo assolutizzante che accompagna, in Hegel, la riscoperta dell'essenziale apertura ontologica della soggettività. E del resto significativo come il Coreth tenda ad escludere dal piano speculativo tanto l'Assoluto hegeliano quanto il « destinarsi dell'essere » in Heidegger.