

HERMANN KUHAUPT, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion hrsg. v. G. Wunderle, un vol. di pagg. XII-108, Würzburg, C. J. Becker, 1938.

In questo ottimo studio, l'A. esamina la teoria della conoscenza di N. Hartmann tenendo presente specialmente l'opera *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*; non è trascurata però neppure la presentazione del realismo che troviamo in *Zur Grundlegung der Ontologie*.

L'A. si domanda se N. Hartmann sia veramente realista e, per rispondere a questa domanda, distingue due significati del termine realismo: realismo noetico e realismo metafisico. Il realismo noetico consiste nell'affermazione che il soggetto coglie nella conoscenza una realtà distinta da se stesso; il secondo consiste nell'affermazione che la realtà extra-soggettiva non è posta da un Pensiero assoluto. Il realismo metafisico si identifica dunque, nella terminologia dell'A., col naturalismo e il materialismo e non è affatto connesso col realismo noetico. La concezione scolastica è realismo noetico ma idealismo metafisico.

Precisamente l'opposto, secondo l'A., deve dirsi della filosofia di N. Hartmann. N. Hartmann non arriva a fondare un realismo noetico, poichè secondo lui la conoscenza termina ad una rappresentazione della realtà, non alla realtà stessa; mentre afferma il realismo metafisico perchè ritiene che la realtà non derivi da un Pensiero, non si adegui ad un Pensiero (Hartmann nega il concetto tradizionale di verità ontologica).

All'idealismo noetico di N. Hartmann l'A. contrappone il realismo scolastico, all'irrazionalismo hartmanniano l'affermazione tradizionale che *ens et verum convertuntur*.

S. VANNI ROVIGHI

ALESSANDRO COSTA, *La mèta della vita in Dante, Goethe, Schopenhauer, Wagner e Leopardi*, un vol. in-16 di pagg. XIV-195, Milano, Bocca, 1938-XVI.

Anche questa volta Alessandro Costa si rivela apostolo, o — meglio — *evangelista* dello Schopenhauer: di quel suo Schopenhauer — naturalmente — buddhista più che kantiano, da tempo a noi noto. In questo lavoro, anzi, il Costa non si contenta di ripeterci il suo ibrido credo buddhistico-schopenhaueriano — già sufficientemente da lui enucleato nei precedenti volumi sul Buddha, sullo Schopenhauer, sui rapporti tra filosofia e religione, — ma vuole anche provarne quasi sperimentalmente l'assoluta validità, applicandolo come strumento d'esame agli Autori studiati.

I risultati si immaginano. Nessuno sforzo critico per individuare storicamente nell'arte e nel pensiero dei singoli Autori la inconfondibile visione che della vita e della sua meta suprema essi ebbero, ma solo la preoccupazione assidua di ridurre tale visione alla teologia buddhistico-schopenhaueriana o — almeno — di paragonarla per fini polemici con essa. Opere ed uomini esaminati, dunque, non sono che pretesti di propaganda troppo spesso ingenua e di facile apologia.

Il poema di Dante, a cui è dedicato il più ampio e impegnativo dei saggi che compongono il volume, per l'assillo del problema morale che tutto lo pervade e per la sua complessa, minuta analisi dell'anima umana, sembra all'Autore estremamente vicino ai massimi poemi indiani e specialmente al *Mahābhārata*: da questa presunta affinità prende le mosse l'esegesi dantesca del Costa e corre dritta a scoprire, nientemeno, che le *Upaniṣad* e la *Divina Commedia* giungono in sede teoretica a conclusioni perfettamente identiche.

Il tentativo di una definitiva « conciliazione tra Natura e Asceticismo » ci darebbe — secondo l'A. — « tutta la ragione d'essere della Divina Commedia » (pag. 26). Questo tentativo però non avrebbe alcun significato positivo, ma solo un « significato che possiamo chiamare simbolico » (pag. XII). Fondato su una visione ontologica del reale — e cioè su una « fugace illusione » della nostra brama di vita, che invano tenta di « trovare nella vacua immobilità delle astrazioni, un'assoluta realtà » (pag. 11) — e rivelandosi proprio perciò costituzionalmente incapace a rispondere alle insopprimibili esigenze del problema morale, finirebbe necessariamente per confessare l'assurdità delle sue premesse e la sua assoluta precarietà, mettendo così a nudo l'equivoco d'ogni costruzione ontologica e razionalistica e simboleggiando col suo crollo la immancabile vittoria della libertà morale su ogni costrizione della natura e del pensiero. Tutta l'ar-

