

GIOVANNI SEMERIA barnabita. — *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*. — Roma, F. Pustet, 1902 (pp. xiv-418, 8.º).

Certo, siamo molto lontani dal tempo in cui il Bossuet sentenziava, che la scienza della *tradizione* è la vera scienza ecclesiastica, e anche dal tempo degli scandali suscitati dalle ardite negazioni della scuola di Tübinga. Oggi i cattolici son persuasi, che anche in questa parte degli studi scientifici non bisogna lasciarsi prender la mano dai razionalisti. La direzione della *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, che da dieci anni pubblica in Roma la « Società cattolica italiana per gli studi scientifici », faceva testè (fasc. gennaio 1903) il bilancio consuntivo del primo decennio del periodico; e ricordava che la Rivista era nata, grazie alla « benigna e paterna protezione e per il generoso favore del Sommo Pontefice », per compiere un voto formulato dal Congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi a Genova nell'autunno del 1892; dove s'era osservato che: « Il bisogno del momento presente, non certo unico bisogno, ma urgente quanto ogni altro, è la rivendicazione scientifica dell'idea cristiana. La scienza non può dare la fede, ma può imporre agli avversari il rispetto, e può condurre le intelligenze a riconoscere della fede la necessità sociale e l'individuale dovere ». E a questo principio pure s'inspirano parecchi giovani ecclesiastici studiosi della storia della religione cristiana, fra i quali oggi si distinguono Salvatore Minocchi, che ha fondato nel 1901 in Firenze una seria rivista critica e storica di *Studi religiosi*, e Giovanni Semeria, valente oratore sacro e geniale conferenziere, ma anche dotto ricercatore storico, il quale ha ormai pubblicati tre interessanti volumi di letture pubbliche da lui tenute in tre anni consecutivi in una Scuola Superiore di Religione in Genova: uno dal titolo *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente* (1900), consacrato a narrare i primi contatti del Cristianesimo col mondo orientale e greco; un altro, *Il primo sangue cristiano*, contenente uno studio della storia delle persecuzioni; e questo di cui vogliamo ora discorrere, in cui s'indagano le origini del dogma, della gerarchia e del culto cristiano. Egli dice di avere scritto questi libri con uno « spirito di fede insieme e di critica », con un « desiderio sincero di non venire mai meno alle esigenze più severe del metodo scientifico e di giovare sempre alla morale, alla cristiana edificazione » de' suoi lettori; e argutamente protesta che, se non è stato sempre abbastanza preciso, nè abbastanza profondo, « non è, egli dice, perchè sono credente, ma perchè sono ignorante — e se non sono riuscito così nobile, così caldo d'affetto come avrei dovuto, non è perchè sono critico, ma perchè sono cattivo, o, via, non abbastanza buono ». — « Valesse almeno, soggiunge, il mio tentativo di sprone per altri a fare più o meglio che io non abbia saputo... ma a fare, per carità. L'ora delle diffidenze, delle inviolate, delle fatue sicurezze dovrebbe esser passata. *Proximus ardet Ucalegon*. È un'aspra battaglia che si muove dalla scienza, o meglio da molti uomini di scienza,

alla fede. C'è tutta una serie nuova di difficoltà, di problemi, di dubbii, — tutta una nuova nomenclatura. E i libri che si oppongono, efficacemente, a tutto questo movimento sono pochi! ». Così nella prefazione al *Primo sangue cristiano*. Nella lettura ottava del nuovo volume, trattando criticamente (accettando, del resto, i risultati degli studi recenti) la *leggenda* di Simon Mago, si compiace di avvertire che la questione per lui non ha solamente un interesse storico, come per chi avesse il gusto di stabilire che c'è una leggenda di più al mondo; ma ne ha anche uno pratico, in quanto giova a scuotere quel tradizionalismo *che è ancora da noi troppo in onore*; e che non è rispetto (*cosa giusta e doverosa*), ma culto della tradizione (*cosa falsa e funesta*). E rimprovera ai tradizionalisti, idolatri della tradizione, pronunzianti questa parola con un senso di devozione mistica, per cui dovrebbero scriverla poi con un bel *T* maiuscolo, di confondere insieme due cose radicalmente differenti: la tradizione ecclesiastica concernente i dogmi, che hanno una causa divina, e la tradizione storica concernente i fatti della storia ecclesiastica, che hanno una causa umana. La quale non è poi che il ricordo dei fatti, abbandonato alle umane generazioni; « a queste generazioni umane, le quali pur troppo non ricordano solo, ma anche inventano, non solo trasmettono, con scrupolosa fedeltà, il ricevuto ricordo, ma lo abbelliscono, lo deformano, lo ingrandiscono, lo attenuano, quasi senza accorgersi ». A questa seconda tradizione non si può voler estendere il rispetto dovuto alla prima, senza snaturarla questa, e farne un idolo. Ma v'ha di più: il tradizionalismo *crea* la tradizione dove non c'è, affermando che un fatto è attestato da una antichissima e veneranda tradizione, quando non può che infiltare una serie di nomi, i più di grandi uomini, i quali non di rado dipendono l'uno dall'altro; « talchè quelle che sembravano dieci, dodici testimonianze, in realtà si riducono ad una o due. Ed almeno quelle due, quell'una fossero sufficientemente vicine ai fatti che attestano: il numero sarebbe, nel caso, supplito dalla qualità delle testimonianze; ma no: talvolta quell'unica testimonianza dista di qualche secolo dal fatto che pure dovrebbe perentoriamente dimostrare... E questa si chiama tradizione! È di nuovo un indegno abuso, è il creare una cosa che non c'è! » (170-2). Baur non avrebbe scritto diversamente.

E il Semeria rende giustizia alla scuola di Tubinga, pur dichiarando di non potere « nè tutti approvare i suoi canoni, nè tutti benedire i suoi risultati ». *Del bene ne venne fuori*, egli dice. E quel bene che il Semeria riconosce, è poi nulla di meno di ciò che ogni razionalista può riconoscere. « La scuola di Tubinga volle guardare le idee al lume dei fatti, e i fatti studiarli al lume non d'un sistema filosofico, ma di una buona e severa critica storica. Non riuscì subito nè in tutto a questo, ma lentamente e in parte; e certo a questo, allo studio metodico severo dei fatti nelle loro fonti, avviò efficacemente gli animi » (124). Lo stesso Baur enunciava il principio della sua scuola in termini equivalenti a questi del Semeria: « Il cristianesimo è un fenomeno storico, e come tale deve

rassegnarsi a essere studiato storicamente ». E in questi termini è racchiuso veramente il concetto fondamentale della riforma tubinghiana. E accettato questo concetto, il resto non può essere che questione di applicazione, in cui sono possibili divergenze e successivi progressi come in ogni campo d'indagini storiche.

E non solo p. Semeria si dice disposto ad accettare lealmente tutti i risultati della critica storica spassionata, ossia della vera critica storica; ma crede anche *opera onesta e prudente*, quando ci sia una leggenda da abbattere, che i cattolici prendano l'iniziativa della critica, per abbandonare a tempo la posizione che potrebbe costare poi una sconfitta, imitando così il buon negoziante che riconosce da sé e butta via la merce avariata, senza aspettare che gliela butti via il cliente, con assai maggior discapito suo. Proposito onorevolissimo, che unito alla ricchezza di sentimento del p. Semeria, alla modernità delle idee sociali di lui, alla limpidezza della sua facondia serve a spiegare le larghe simpatie che egli incontra fra i giovani. In lui si direbbe che il vecchio cattolicesimo ringiovanisca. Egli afferma che poca critica scalza la fedé, e molta la conferma e consolida; e canta ogni momento le lodi del metodó storico e dell'indagine scientifica, e annunzia che *fides et scientia osculatae sunt*. Dalle finestre spalancate pare che grandi ventate d'aria fresca entrino con la parola del Semeria nel chiuso mefitico della tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo a cui i polmoni non resistevano più.

Eppure, c'è qualche cosa in queste letture a cui quella ragione, alla quale il Semeria si professa ossequente, non può stare contenta; c'è qualche cosa, a cui lo spirito del lettore veramente spregiudicato si ribella. E non riguarda già le tesi e le conclusioni storiche del Semeria, che, se non sono le più ardite, non si dilungano però da quelle più temperate e, in generale, da quelle più plausibili dei razionalisti. Ma si riferisce al tono dell'autore, al suo intento, allo spirito da cui egli, contro le tendenze critiche veramente spiccate del suo ingegno, pur si lascia dominare. Egli rimprovera qua e là la scuola di Tubinga non pel metodo, ma per l'intento, o la tendenza; ed ha ragione; sebbene la tendenza sistematica, più o meno palese, sia forse del tutto impossibile evitarla in questa parte della storia così controversa pel carattere delle sue fonti. Ma si spoglia il Semeria almeno di quelle tendenze, che, per essere troppo aperte, sono assolutamente incompatibili con le condizioni della vera ricerca storica?

Egli, è vero, è esplicitamente avverso, per ragioni critiche che sono acconciamente spiegate nella seconda lettura del *Primo sangue cristiano* (pp. 81-84), alla cosiddetta apologia storica, all'apologia per l'apologia, che non si propone soltanto di difendere la verità dommatica, ma tutte le tesi della tradizione. Ma non per ciò rinuncia ad ogni apologia. Egli vuole l'apologia del domma; e non dubita di chiamare il suo (*Domma*, p. 100) un « corso di apologia cristiana ». Nel quale se abbandona la tesi dei 25 anni del pontificato di Pietro, tiene però a dimostrare che Pietro è ve-

nuto a Roma e ci è morto; e tiene a dimostrare il primato di lui. — Ma che farci, egli dirà con una sua frase prediletta, se la « scienza solida serve l'apologia »? Ecco: che la serva o non la serva, sempre e in ogni caso, non possiamo dirlo certamente da un punto di vista scientifico, ma da un punto di vista apologetico. Dal punto di vista scientifico noi ci accingiamo alla ricerca storica senza sapere *a priori* quali saranno i risultati della nostra ricerca, e senza poter sapere perciò se essi coincideranno o no con una data tradizione. Se presumiamo di sapere anticipatamente quello che troveremo, come certamente lo presume l'apologista, non ricerchiamo più: la storia non ha più ragion d'essere. Questo dilemma semplicissimo non s'è mai presentato all'ottimo Semeria; o se gli si è presentato, egli non ne ha visto tutta l'importanza. Si tratta di sapere se  $A = B$ . Lo storico non lo sa; ma il domma l'ha già stabilito, e il credente perciò lo sa. Di qui l'alternativa senza uscita: o si fa la ricerca storica e non si sa nulla dell'uguaglianza  $A = B$ ; vale a dire s'abbandona, e non solo a parole, ma proprio di fatto il domma; o si tien fermo al domma, e la storia non ha ragion d'essere; e non ha ragion d'essere per davvero; cioè non si fa. Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, o non ha da credere; e se crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica. Contro quella che per lui è falsa apologia, nel *Primo sangue cristiano* egli aveva detto che « quando io voglio a tutti i costi dimostrare una cosa, e molto più quando mi credo obbligato a dimostrarla, obbligato in coscienza, finisco sempre per convincermi che è vera, anche se essa sia manifestamente falsa — calpesto con una mirabile disinvoltura tutte le leggi della logica » (p. 82). Ora appunto la medesima considerazione io rivolgo contro di lui; nè egli potrà trovare pel razionalista una risposta diversa da quella data al suo troppo zelante apologista scandlezzato del suo liberalismo: la verità da me difesa è verità di fede, e quella del falso apologista è magari una storta opinione individuale. Se non che questa risposta può bastare all'apologista, non al razionalista; perchè si fonda su un principio di fede, non di ragione; e non ha per ciò nessun valore scientifico. Io che non vedo come possa essere verità di fede, cioè necessaria ed assoluta, una verità che si conferma storicamente, io potrò dire sempre contro l'apologista del domma, che egli, volendo dimostrare a tutti i costi il suo assunto, credendosi obbligato a ciò in coscienza, finirà sempre col convincersi, che esso è vero, anche se sia manifestamente falso. Il che (non concedo poco!) non sarebbe gran male; se pure fosse possibile.

L'ottimo Semeria da quell'ingegno fino che è, osserva in un punto i questo nuovo volume, che lo spirito non è divisibile in facoltà differenti, ma è essenzialmente uno nella varietà de' suoi atti. Ora, come è possibile che uno stesso spirito sappia e non sappia? Sappia da credente, e ignori da storico? Com'è possibile, in una parola, che ci sia uno storico apologista, anzi uno storico cattolico? La libertà dello spirito pre-

supposta dalla storia, come dalla filosofia, è perciò inconciliabile col cattolicesimo.

Tutto questo è detto certamente in tesi generale, e non prova che tutta la storia che il Semeria costruisce, attenendosi per lo più all'indirizzo dell'Harmack, sia una storia *ad usum Delphini*. Tutt'altro! Ma dimostra, a parer mio, che quando il Semeria non s'è lasciato vincere dalla sua tendenza apologetica, ha fatto sì della storia, ma non della storia cattolica. Non sarà essa neppure anticattolica, checchè qualche anima pia possa trovare a ridire in qualche punto; ma è certo acattolica, cioè storica, — di quella storia che cammina a tentoni, e non sa dove arriverà.

Ma si potrà dire: questa è questione di parole: è storia? È d'accordo ne' suoi risultati con le affermazioni del domma? Ebbene, chiamatela pure come volete. — E sono anch'io di quest'avviso: a patto che non si venga ad annunciare che *fides et scientia osculatae sunt*; perchè, bisogna esser sinceri, questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica. E dico mortale, perchè l'immediatezza della fede è l'assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero scientifico; come questa è l'assoluta negazione di quella. Non si può pensare scientificamente senza cessar di credere, e viceversa. Il cattolico che dimostra veramente il contenuto di un domma storico, si fa discepolo di Baur e di Strauss, ed esce per ciò stesso, senza che egli lo sappia o lo voglia, dalla cerchia del domma.

Noi non siamo nel novero di quegli utopisti che vogliono la storia oggettiva come uno specchio, giacchè abbiamo dello spirito un concetto a cui è intrinseco il principio della soggettività di ogni produzione spirituale. Ma da questa soggettività di cui lo storico non può spogliarsi, alla soggettività dello storico cattolico, che *per conto suo* sa anticipatamente quali saranno i risultati della sua ricerca, ci corre. Lo storico, e sia pure del domma, non può essere nè cattolico, nè protestante, nè cristiano, nè ebreo, nè maomettano: dev'essere storico; ossia non deve tenere nessuna tesi per vera, prima che gli venga attestata criticamente dai documenti; e deve quindi trovarsi in una condizione di spirito, che è la negazione reale di ogni fede determinata.

La conseguenza pratica di questo fatto è duplice: 1.º che la critica storica del contenuto dommatico distrugge la fede; 2.º che, resistendo la fede all'azione corrosiva della critica, si fa intanto una storia cattolica, dove la scienza transige con la fede, e si stabilisce un *modus vivendi* di sua natura provvisorio, e che si risolverà logicamente (se la logica vincerà) o nella negazione della scienza (nel misticismo), o nella negazione della fede (nel razionalismo).

E quello che si dice della storia, dicasi di tutti gli studi scientifici in generale; per cui penso, che questo movimento cattolico, che con prudenza da politici tende a ravvivare la vecchia religione al contatto della scienza moderna, porti in sè le insidie ingannatrici di un compromesso funesto alla scienza e alla fede, dal quale presto o tardi gli converrà uscire.

In p. Semeria, chi legge serenamente i suoi scritti, scorge subito le due tendenze opposte e tra loro cozzanti, che nascono dal compromesso: da un lato la tendenza mistica, e dall'altro la razionalistica; e dalla prima l'autore trascinato nolente a vedere talvolta nei documenti più di quello che chi non abbia il dono della sua fede non sa vedervi; per l'altra spinto a umanizzare il divino, a spiegare il trascendente, a rendere razionale il sovrarazionale. Adduco un solo esempio per ciascuna tendenza; e basterà a far intendere questo che io dico.

L'autore, trattando la questione del primato di S. Pietro, discute naturalmente il luogo di Matteo, XVI, 13-14, e soprattutto il valore della frase di Gesù: *Tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa* (σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν). A me pare evidente che Gesù rivolga queste parole a Simone, e a lui individualmente; e non ho alcun dubbio, nonostante le discordanze dei Vangeli su questo punto e le altre difficoltà rilevate dai critici che han tempo da perdere e ingegno da buttar via, sull'autenticità della frase: non ho alcun dubbio principalmente per questo, che Simone è chiamato Pietro (*Kefa*) in tutti i Vangeli. E mi pare troppo evidente, perchè il Cristo, dopo la confessione che Simone con spontaneo slancio di fede ha fatta della sua divinità, voglia far lui pietra fondamentale della sua chiesa. Ma non vedo però quali ragioni adduca p. Semeria per dimostrare che in coteste parole Gesù dia il primato della chiesa (che è un primato però tutto spirituale in un senso che non credo il Semeria abbia colto) non solo a Pietro, ma anche a' suoi successori. Egli dice che « la sentenza in sè, che considera la funzione qui assegnata a Pietro come provvisoria è poco seria. » (198). E con questa uscita stizzosa dimostra due cose: che è a corto di argomenti; e che più che ad udir ragioni, è disposto a credere. Sentiamo infatti il suo ragionamento: « Per giungervi, si confonde l'idea di *fondamento* con quella di *fondatore*, l'idea di fondamento stabile con quella di fondatore transeunte. Una cosa si fabbrica una volta sola, ma rimane sempre sul suo fondamento. Ora, Simone è il suo fondamento, la pietra dell'edifizio: il fondatore è lui Gesù ». Ma è questo un ragionamento appropriato alla tesi del Semeria? Anzi: è questo un ragionare degno del critico Semeria? Chi dice che c'è un Pietro nella Chiesa, ed è Simone, in che confonde fondamento e fondatore? Forse che ogni edifizio ha più di un fondamento? Pietro con la sua fede, cioè lo spirito credente di Pietro, rimarrà stabile e perenne fondamento di quella chiesa contro la quale non prevarranno mai le porte dell'inferno: in altri termini, la fede 'nella divinità di Gesù sarà l'unica e perenne pietra fondamentale del cristianesimo. Non è questa la più naturale, la più ovvia, la più evidente spiegazione delle parole del Cristo? Senza dubbio, non solo Pietro starà a fondamento del regno di Dio; ma tutti gli uomini che somiglieranno a Pietro, che avranno la sua fede; poichè non per altro che per la sua fede Cristo ha detto a Simone *Tu es Petrus*. Fondamento sì, e perenne, ma unico. E unico e perenne anche il fondatore, Gesù. Fon-

datore *transeunte*? Come il nostro storico cattolico ha potuto dire transeunte il fondatore del Regno di Dio? Dunque Gesù è morto e non è risorto? Oppure ha fondato *una volta* la chiesa, e poi se n'è andato negli *intermundia* a godervi in pace una tranquilla e oziosa divinità, nulla curante degli uomini, come gli dei di Epicuro? La casa di Gesù bisogna fabbricarla continuamente. Certo, Gesù non muore fisicamente ad ogni istante; ma se egli non avesse fatto altro che morire fisicamente, che Cristo sarebbe?

Ancora: « L'uomo, — chi ne dubita? o ne poteva forse dubitare il Cristo? — l'uomo, Simone, passerà; ma la sua funzione dovrà restare ». E questo è chiaro, perchè se non prevarrà l'inferno contro l'edifizio del Cristo, questo avrà sempre il suo fondamento. Ma non è chiaro quello che il Semeria aggiunge: « Alla chiesa è indifferente che il suo Pietro si chiami Simone o Leone XIII, che si chiami S. Gregorio Magno o Alessandro VI... purchè un Pietro ci sia e sempre ». Anche Alessandro VI! E Cristo avrebbe detto al Borgia: *Tu es Petrus?* — Questa è fede che spacca le montagne, ma non critica storica ed ermeneutica delle fonti! E si noti che in più luoghi del suo libro il Semeria è, col Pastor, giudice severo del Borgia.

Il punto poi, su cui vorrei richiamare l'attenzione dello stesso Semeria, come per un esempio de' tanti indizi che sono nei suoi scritti della sua tendenza razionalistica, riguarda il concetto che egli propugna della divinità della lettera di Paolo ai Romani. Il cattolico sa, che questo, come tutti gli altri scritti biblici, è ispirato da Dio. Lo può provare? Non ne ha bisogno; perchè questa è verità di fede. Ma lo storico non afferma nulla senza addurne la prova. D'altra parte in questo caso speciale lo storico dee mostrare nella lettera di Paolo il *suo* pensiero, la *sua* anima; come lo storico mostrerà nel *Furioso* il mondo cavalleresco quale vive nella fantasia ariostea. E il Semeria appunto pel suo senso storico, che è vivo e profondo, sente il bisogno di mettere in mostra l'impronta paulina della lettera che prende ad esporre vivacemente ai suoi uditori; ma, a un certo punto, si ricorda che egli non legge una lettera di Paolo di Tarso, ma — di Dio, che parla per bocca di quello; e col coraggio che gli viene dallo spirito amante di luce, si chiede: « Ma insomma, di chi è il pensiero espresso in questa lettera ai Romani? È pensiero di Dio o è pensiero di Paolo? ».

In un corso d'apologia la risposta non può essere che questa: è pensiero di Dio. Ma, la paulinità? Quella lettera, dice il Semeria, è ispirata da Dio, ma scritta da un uomo, da Paolo. E ricorda l'immagine dei Padri della Chiesa, che paragonavano Dio a un suonatore e l'agiografo a uno strumento. Dio suona, ma lo strumento non rende che i suoni di cui è capace. L'uomo resta uomo e con la sua psiche umana e individuale, anche sotto il soffio potente di Dio. L'azione di Dio sulla creatura è perciò pura *mozione*, secondo la frase aristotelica, e si confonde quindi con l'atto stesso della creatura; ma non mai *premozione* (l'A. chiama « un

mero e anche non bel sogno filosofico » questa dottrina che pure fu di S. Tommaso), ossia qualche cosa di diverso dalla nostra azione, e a questa precedente. « Non c'è, dice il Semeria, che una realtà nella psiche umana, quando essa opera: l'atto suo, pensiero o sentimento o volizione; ma quest'unico atto, un proposito della volontà, per esempio, se voi lo considerate in quanto esce, secondo le leggi che gli sono proprie, dalla psiche, è mio, in quanto voi lo riconducete, come di ragione, alla causa prima che non può rimanere estranea a nessuna espansione dell'essere, a nessun moto delle cause seconde, a nessun atto della creatura, è di Dio. Il quale non dal di fuori influisce su di noi, come una lucerna i cui raggi feriscono l'occhio, ma dal di dentro, quasi... come l'animo influisce sul corpo » (71). A tutto ciò io potrei sottoscrivere lealmente, senza togliere nè anche il *quasi*. Ma io mi meraviglio che un cattolico abbia potuto formulare una tale teoria, che viene in fatto: 1.º a provar troppo, dimostrando che non solo gli agiografi, ma tutti gli scrittori sono ispirati da Dio; che non solo la lettera paulina, ma anche le Tesi di Lutero e gli stessi scritti di Voltaire vengono da Dio; 2.º a negare evidentemente la trascendenza del divino. Il che non è un errore per me, ma un errore pel barnabita, e un segno eloquente della china per cui il cattolicismo scivola fatalmente quando con sforzata baldanza si prova a porre il piede fuori della chiusa cerchia, a cui dalla sua natura è condannato. E non il solo cattolicismo; ma ogni forma positiva di religione, che è bozzolo destinato a rompersi perchè la farfalla del pensiero scientifico dispieghi il suo volo.

La conclusione, naturalmente, non è che il Semeria e tutti i cattolici faccian male a trattare gli strumenti della scienza; anzi fanno benissimo; e più e meglio dovrebbero abituarsi a trattarli, per acquistar la piena libertà dello spirito e instaurare in sè quel vero regno di Dio, a cui gli animi generosi come quello del Semeria aspirano ardentemente, e che è il regno della verità, come si rivela di fatto allo spirito.

GIOVANNI GENTILE.

1. JONAS KOHN. — *Allgemeine Aesthetik*. — Lipsia, Engelmann, 1901 (pp. x-293, 8.º).
2. KARL GROOS. — *Der ästhetische Genuss*. — Giessen, Ricker, 1902 (pp. viii-263, 8.º).

I. Il libro del Kohn, scritto con molta chiarezza e sobrietà (doti rare l'una e l'altra negli estetici tedeschi) e ravvivato da varia coltura artistica concreta, è, più che altro, uno svolgimento ed ammodernamento dell'estetica kantiana, con elementi attinti allo Schiller, ai filosofi idealisti e ai recenti psicologi. A questa posizione storica accenna in certo modo l'autore stesso nella prefazione, nella quale osserva che il Kant ha definitivamente segnato i *limiti* del campo estetico e che soltanto lascia nel vago