

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

WARNER FITE. — *Moral Philosophy. The critical view of life.* — New York, Lincoln, Mac Veagh, 1925 (8.º, pp. x-320).

A me piace la filosofia « fresca », e anzi non mi piace altro che questa: intendo dire la filosofia che venga bensì da uomini colti ed esperti della letteratura filosofica, ma tali che abbiano insieme, e fondamentalmente, passioni, affetti, esperienze proprie, stimolo e materia al loro filosofare. Tutta l'altra, quali che ne siano le dottrine, e siano anche idealistiche o superidealistiche, è filosofia stantia, roba da professori e da scolari, che non solo non mi suscita alcun interesse ma m'infastidisce e mi rattrista, quasi parodia e profanazione di quello che io amo. E, purtroppo, di filosofia stantia sono riempiti, ora come in passato, la massima parte dei volumi di filosofia che si mettono in istampa, e in Italia ora il mercato quasi non offre altro. Il libro del Fite, che insegna etica nella Princeton University, è uno dei rari libri di filosofia fresca, letti da me negli ultimi anni; e questo carattere ha non solo nel contenuto, ma anche nella forma, vivace, colorita, personale, che non disdegna l'aneddoto più umile della propria vita, se questo aneddoto si è trasfigurato in meditazione filosofica. Perciò anche non è un libro che si possa compendiare, perchè, riducendolo al nudo schema delle idee che sostiene, ne casca via la parte migliore, che è nell'efficacia comunicativa dello stile, la quale conviene risentire, leggendolo direttamente.

Non solo il libro del Fite mi piace per la ragione che ho detta, ma anche perchè esso è sulla via di quella che io reputo la filosofia, e insieme la religione, dei tempi moderni: filosofia o religione che crescerà e si svolgerà irresistibilmente, per necessità intrinseca, e che si vede diffondersi o germinare spontaneamente nei più lontani paesi e da uomini dalla più diversa origine e preparazione.

Uno dei tratti dominanti del libro del Fite è la rivendicazione profondamente sentita, della libertà e dell'individualità in tutti i campi, contro l'autorità, cioè contro i modelli di azioni, di verità, di bellezza, o altri che sieno: alla quale polemica nei riguardi della morale egli ha trovato aiuto e armi nelle mie teorie di estetica. Egli si rende ben conto che questa formazione di modelli e di regole e di codici ha la sua necessità, ma non già una necessità morale, sibbene una necessità di affari (*business*), pratica, utilitaria, che non val nulla per la intima e vera vita morale e pel giudizio o critica di essa. Osserverò io che talvolta mi sembra

che la polemica del Fite dia colpi che vanno oltre il segno? che egli, per orrore dell'estrinseca autorità, non metta nel conveniente risalto, e perfino talvolta disconosca l'universalità (che non è la generalità) dell'azione? Sta bene che le azioni morali, come le espressioni artistiche, come le proposizioni di verità siano sempre individuali o, piuttosto, personali: ma a un patto: che siano veramente estetiche, morali, logiche, e non falsamente estetiche, morali, logiche; cioè, a patto che ubbidiscano all'universale dell'estetica, della morale, della logica. Ma forse, in fondo, questo sarà anche il pensiero del Fite.

Un altro tratto è l'affermazione dell'unità dello spirito; al qual proposito egli mi taccia di essere legato alla concezione « caratteristicamente latina », che egli chiama « compartimentale », di dividere lo spirito in più forme. Il Fite stima inconcepibile e impossibile separare la moralità dalla bellezza o dalla verità: non si può pensare il vero o creare il bello ed essere immorale. Ma tale è per l'appunto il mio convincimento e la mia teoria, e perciò dico che le forme dello spirito costituiscono l'unità spirituale. Mi pare che il Fite qui abbia, per eccessivo sospetto verso l'astrattismo e intellettualismo latino o piuttosto francese, frainteso la teoria delle forme dello spirito, la quale non è nè una separazione e nemmeno un'opposizione di forme e, meno ancora, una subordinazione. E che è allora? È la premessa logica per intendere il moto dello spirito, e, di conseguenza, per intendere quel che si chiama il male o l'errore. Il Fite distingue a ragione tra l'uomo quando pensa, e perciò non può pensare se non il vero, e l'uomo quando non pensa ma chiacchiera (*is only talking*). Ora, come può egli porre questo concetto del chiacchierare o combinare vocaboli, che non è pensare, senza riferirsi a una forma dello spirito, distinta dal pensare, che è, poniamo, la possibilità pratica di vociferare senza pensare? Egli distingue la moralità dall'organizzazione utilitaria della vita in un sistema di mezzi e fini; e, con ciò, non viene forse a distinguere dalle altre una forma utilitaria dell'attività umana? Vero è che egli chiama quell'organizzazione « meccanica »; ma, poichè l'uomo la fa e la tiene in vita e l'accresce, mi par chiaro che si possa dire meccanica solo per metafora, nel distinguerla dalla forma morale.

Un terzo tratto è la concezione della moralità come coincidente con la piena consapevolezza e conoscenza di ciò che si fa: chi ha questa consapevolezza è morale, chi l'ha in minor grado è più o meno moralmente imperfetto. Anche questo concetto, se l'ho ben inteso, mi pare del tutto plausibile, perchè, per avere piena conoscenza di quel che si fa, è necessario aver piena coscienza dell'umanità dell'uomo, cioè una sviluppata coscienza morale. La conoscenza dei propri atti nella loro verità implica l'animo morale: onde si suol a giusta ragione chiamare « poco intelligenti », o unilateralmente e superficialmente intelligenti, gli uomini « poco morali ». Ma anche qui è forse necessaria una postilla. La conoscenza critica del proprio animo, o, per dirla con una parola usuale ma propria, la sincerità verso sè stesso, è, senza dubbio, non solo condizione

indispensabile di moralità, ma essa stessa moralità in atto. Senonchè, esaurisce essa la moralità? La moralità non è forse la nuova volontà o azione che nasce sul tronco di quella sincerità? Il detto socratico che la virtù è conoscenza, non deve essere corretto dal detto aristotelico, che la virtù è con conoscenza?

Anche il Fite è affatto orientato contro la concezione naturalistica e meccanica della realtà, ed è disposto a considerarla, come già il Kant suggeriva con la sua *Critica della ragion pura*, piuttosto che una conoscenza della verità, un metodo di previsione. Anch'esso sente la parentela tra il genuino conoscere o la filosofia e la poesia, tra il genuino conoscere che è sempre umanità che conosce umanità e non già cose esterne. Anch'esso è avverso alla teoria della verità come *Abbild* o « fotografia » delle cose, e aperto a quella della verità come un eterno problemare, cioè creare e risolvere problemi; e perciò adotta come criterio della verità non la teoria della corrispondenza all'oggetto, ma della intrinseca coerenza, criterio pari a quello che regna nella bellezza e nella poesia. E perciò anch'esso riconosce la vita spirituale come vita divina, onde l'uomo non ha bisogno di dimostrarsi fuori e sopra della natura, sopra della morte, perchè, per ciò solo che immagina, pensa e ha una vita morale, è fuori e sopra la natura ed è immortale, e si congiunge a Dio. Anch'esso stima a ragione perfettamente valido l'argomento di sant'Anselmo, con la sola avvertenza che per esso il problema non cade più sull'essenza che implica l'esistenza, ma sull'altro se abbiamo un'idea di Dio e quale. Non sarà certo quella di Dio « Lord and Proprietor of the Universe », come, alquanto da vecchio gentiluomo inglese, lo definiva il gran teologo e filosofo Butler, nel settecento. E se il conoscere è una perpetua e sempre nuova esperienza, chi vorrà porgli limiti? chi vorrà prefinire a quali nuove esperienze e pensieri potrà o non potrà pervenire lo spirito umano? Ateo non si diventa, come il Fite ben dice, se non quando si ascoltano le spiegazioni dell'astronomia, come a lui accadde con un certo astronomo che, dopo avere in una sua conferenza descritto quel silenzioso universo della sua scienza, senza vita, senza intelligenza, senza Dio, e avere depresso e oppresso gli spiriti, ebbe poi il coraggio d'intonare, con perfetta ingenuità e tra la meraviglia di tutti, il salmo: *Cæli enarrant gloriam Dei et opera manus eius enunciat firmamentum*. « Come si può — egli si domandava stupito — avere innanzi l'astronomia moderna e credere in Dio? ».

So bene che ancor oggi c'è gente che prende scandalo di questo distacco che la filosofia ha fatto di sé dalla scienza, ossia dalla scienza meccanica e naturalistica; e perciò anche c'è di quelli che si adoperano a risanare il distacco e a ricongiungere le due. A questi ultimi è da dire che essi si sforzano in un'opera superflua, perchè tutto si congiunge nello spirito umano, e quel distacco che la filosofia fa dalla scienza è insieme una congiunzione: ossia intelligenza e ammissione di essa, a condizione che non pretenda di sostituirsi al filosofare, che è un'altra

cosa, o di fare un *mixtum-compositum* filosofico-scientifico, spirituale-meccanico, che sarebbe un intruglio.

Da quel che si è detto, si vede l'importanza del libro del Fite, la cui ricchezza non è esaurita da questi cenni.

B. C.

KURT BORRIES. — *Die Romantik und die Geschichte*, Studien zur romantischen Lebensform. — Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1925 (16.º, pp. x-236).

Il Borries si attiene strettamente al significato storico del « romanticismo », restringendolo a quello che si suol chiamare il primo gruppo o la prima scuola romantica, i due Schlegel, Novalis, Tieck, Carolina Schlegel e Dorotea Schelling, e, in parte, Schleiermacher e Schelling, e qualche altro, tra i quali lo spirito dominante, o il fuoco centrale, può vedersi rappresentato da Federico Schlegel. Il suo libro è una succosa, accurata ed esatta ricostruzione degli atteggiamenti spirituali, dei sentimenti e delle idee di quegli uomini; e contiene in ogni pagina notizie e osservazioni di molto interesse teorico e storico. Non ch'egli sia, come spesso ora accade, un neoromantico che scriva sul romanticismo: non è tale, ma non è nemmeno un antiromantico (come anche più spesso ora accade nei paesi non tedeschi), che scriva su quell'argomento, e vanamente censuri, satireggi e dispreggi. Il Borries dice giustamente che « la nostra vita spirituale d'oggi, nell'arte, nella scienza e nella politica, non è pensabile senza il romanticismo ». Ma è anche pronto a riconoscere, con alcuno dei romantici stessi, che quel gruppo di uomini si disperse in frammenti, gettò semi e non li maturò, si esaurì in una sopraproduzione di idee; e a far suo il giudizio del Dilthey sulla forma mentale di Federico Schlegel, che era una « grande massa corporea senza scheletro osseo ». I semi, che gettarono, furono tanti e tanti (come si vede anche dall'esposizione che il Borries ne viene facendo) da far sorgere il desiderio che, accanto a una trattazione come la sua, che dipinge un quadro culturale del romanticismo, sorgano o si accrescano altre storico-teoriche, che riprendano quei frammenti d'idee, li depurino dalle scorie, ne mettano in chiaro i motivi di verità e riattacchino queste verità ai loro precedenti e ai loro susseguenti. Ciò deve farsi, anzitutto, per la concezione della storia, o meglio, per la teoria della storiografia, nella quale i romantici, e Federico Schlegel alla loro testa, rigettavano, con pari disdegno, quelli che chiamavano i « filosofi assoluti » e gli « storici assoluti », cioè, come ora diremmo, i filosofi puri ed astratti e i puri ed astratti storici, e affermavano l'intrinseca unità di filosofia e storia; e, se anche non riuscivano a ben determinarla in teoria, e a bene attuarla nella storiografia e nella filosofia, pure non si può dire che si stessero inerti a contemplare la generale verità scoperta, perchè si provarono variamente a tradurla in atto.