

svolgimento storico » (§ 1448). Alla buon'ora! Nel suo manuale il prof. Wilson c'insegna che poteva parere che lo Czar fosse il sovrano assoluto, il padrone supremo di tutte le Russie, e che quivi la legge fosse il suo capriccio. Ma in realtà il suo potere era limitato e quale poteva essere consentito dal popolo. « Fino a che punto può egli esercitare il suo potere direttivo sul governo del paese? Fino a che punto potrebbe riuscire a dare, d'un tratto, alla Russia le istituzioni, al popolo russo le libertà di cui godono gli Stati Uniti e gli Americani? Fino a che punto una siffatta riforma si potrebbe incorporare nella legge? Solo in quanto le riforme non urterebbero la vita russa stessa. Solo in quanto il costume russo, abituato da secoli a obbedire a una burocrazia, potrebbe e vorrebbe rispondere a questi tentativi; in una parola, solo in quanto si accetterebbero le nuove istituzioni. La misura della sovranità dello Czar risiede nel costume del popolo » (§ 1447). E il costume, per Wilson, è la fonte principale della legge, e quindi il fondamento del consenso al potere. Dunque? Se il potere giusto è quello fondato sul consenso dei governati, non saranno giusti tutti i governi di fatto? E non si ritorna così da capo a un diritto che è semplice forza? E come distinguere più gli ebrei dai samaritani?

Difficoltà del medesimo genere, derivanti dalla indeterminatezza scientifica del pensiero s'incontrano ad ogni passo, in tutte le questioni sollevate dal Presidente. Ma, come ognuno vede, si tratta di difficoltà teoriche, che se possono impedire la formazione d'un concetto ben definito di quel che sia questa politica wilsoniana, non creeranno probabilmente gravi ostacoli all'azione che il Presidente degli Stati Uniti s'è proposto praticamente di esercitare. E le abbiamo accennato soltanto per l'autorità grande dell'uomo, che non ha bisogno di una solida reputazione scientifica per occupare un gran posto sulla scena e nella storia del mondo.

G. G.

CECILIA DENTICE DI ACCADIA. — *Schleiermacher*. — Palermo, Sandron, 1918 (pp. 250 in-8.<sup>o</sup>; nella collez. *I grandi pensatori*).

La collezione del Sandron s'è arricchita d'una delle migliori monografie, dedicata a uno dei filosofi tedeschi più difficili per la tormentata frammentarietà del suo pensiero e per la finezza dei motivi profondi che vi operarono: uno dei filosofi men conosciuti fuori di Germania, ma dall'autrice di questo volume accuratamente studiato in tutti i suoi scritti, nella molteplice letteratura, a cui essi han dato luogo, e nella complicata rete delle relazioni che egli ha con la filosofia precedente e contemporanea. E ne è venuto un libro, agile ed elegante quanto nutrito di sicura e precisa informazione e penetrato da un vigile senso critico, che dimostra nella giovane scrittrice un'acuta intelligenza filosofica non in-

fiorire alla scrupolosa diligenza con cui ha procurato di illuminare in volume di così piccola mole tutti gli aspetti principali e più significativi dello Schleiermacher; che il suo lavoro gioverà indubbiamente a far conoscere e studiare anche in Italia.

L'esposizione della filosofia dello Schleiermacher è preceduta da due opportuni capitoli introduttivi; uno dei quali chiarisce la posizione filosofica di lui nel movimento del pensiero tedesco del tempo e i caratteri più cospicui della sua personalità e del suo sistema; l'altro riassume e determina i tratti fondamentali della sua biografia rispetto allo svolgimento della sua mentalità. Quindi tutta l'esposizione è tripartita in tre serie di capitoli, rispettivamente dedicati allo studio delle tre parti in cui si divide tutta la speculazione dello Schleiermacher, cioè la Dialettica, la Filosofia della Religione, e l'Etica. Tre parti strettamente congiunte nel loro termine medio, in quanto tutta la Dialettica ha un valore negativo come dimostrazione di contrasti insuperabili finché il sapere non attinga la radice più profonda della personalità umana, riposta in quel sentimento, che per lo Schleiermacher, è la rivelazione dell'infinito o facoltà della religione, onde l'uomo comunica con Dio e, soddisfatta l'esigenza più intima del sapere, si mette in grado di sviluppare quella individualità, in cui consiste la sua realtà, e il cui svolgimento è l'oggetto e l'ufficio dell'Etica.

Il nesso delle singole dottrine schleiermacheriane è chiaramente dimostrato dalla Dentice mediante la sagace interpretazione ed esposizione che fa di ciascuna di esse e la ricostruzione dell'organica unità del sistema di pensiero, in cui tutte rientrano. Ed è curioso a notare come ad altri sia sfuggita quella vigile critica da cui l'esposizione è via via accompagnata e chiarita, in modo che il lettore sia messo in grado di scorgere dietro al pensiero dello Schleiermacher i motivi di esso e dei suoi difetti, come del valore che, malgrado questi difetti, esso pur sempre conserva.

Ne recherò qualche esempio. Lo Schleiermacher contro l'astratta universalità morale del Kant rivendica e accentua il momento della individualità della legge e dello spirito che l'adempie, e vuole che nel commercio cogli altri uomini ognuno sviluppi la propria individualità e contribuisca insieme allo sviluppo di quella individualità in cui si attuerà ciascuno degli organismi sociali, di cui egli pure fa parte. Concetto profondo, ma non scevro di oscurità, e che suggerisce alla Dentice queste osservazioni: « Duplicità e contemporaneità di doveri che non sono esenti, mi pare, da gravi difficoltà. Si può dubitare che la massima peculiarità del singolo coincida con quella del tutto. Se ogni individuo ha una sua propria legge e deve realizzare l'umanità in un modo tutto singolare, come potrà — senza annientarsi o almeno diminuirsi — assumere la legge e la fisionomia del tutto? Lo Schleiermacher guarda gli enti sociali dal punto di vista del puro individuo, e dice che questo trova in lui i mezzi per una maggiore conquista di sé; ma una società formata

di individui, animati ciascuno da forte tendenza individualizzatrice, potrà costituirsi e reggersi come società? Appunto dalla concezione degli organismi sociali come individui nasce un'antitesi insanabile — e mortale per l'uno e per l'altro — tra individuo ente sociale e l'individuo uomo » (p. 31-2). Osservazioni che colpiscono certamente nel segno, e che giustamente non sono dirette contro la posizione del problema — che è proprio quello propostosi dallo Schleiermacher — ma contro quella soluzione che il filosofo di Breslau ne diede. Infatti la stessa Dentice avverte che se quest'antitesi non fu dallo Schleiermacher eliminata, se essa costituì il vero punto oscuro del suo tentativo, resta per altro « importantissimo e non certo fallito » questo tentativo di fondare accanto all'individualismo esclusivamente egoistico dei romantici, un individualismo universale. È infatti uno dei problemi della filosofia del nostro secolo.

Nè più brevemente ed esattamente di quel che faccia la D. poteva accennarsi il carattere e la manchevolezza della Dialettica dello Schleiermacher: « Si propone di studiare il sapere, ma parte da una concezione profondamente agnostica, e dal presupposto, inespresso ma evidente, che il sapere umano non è il processo dello spirito che conosce, nè un risultato di questo processo — il filosofo ha posto tutto quanto è supremo in una base trascendente che è convinto di non poter raggiungere con la conoscenza — ma un immediato; qualcosa che ci si rivela nell'atto del sentimento. Sicchè la conclusione della *Dialettica* è la negazione di se stessa » (p. 62). Egualmente felici gli appunti sui presupposti psicologici della dottrina del pensiero di questa Dialettica, fondata su una distinzione di forme psicologiche che rappresenta, agli occhi della D., « una delle sue più gravi manchevolezze » (p. 67). Così lo Schleiermacher tenterà anzi tutto di definire il pensiero; ma, osserva la D., il pensiero per lui è « un dato, qualcosa di cui l'esperienza interiore ci attesta l'esperienza » e di cui non si cerca perciò la genesi: cioè il pensiero studiato dallo Schleiermacher non è quel pensiero, in cui la stessa esperienza dovrebbe consistere.

Ancora. Il filosofo rimane « incerto tra il nuovo e l'antico. Considera il sapere come atto dello spirito: ' Il sapere è reale solo nel pensare, non nell'aver pensato ' (*Dialekt.* hg. Kalpern, p. 87), ma non ha il coraggio di affermarlo veramente come atto, e di giungere fino allo spinozismo *verum sui iudex et falsi* ». E però « malgrado la sua concezione del sapere come atto spirituale, torna all'antico, esigendo un'adeguazione del pensiero con l'essere, che fa pensare ad una preesistenza dell'essere, indipendentemente dal pensiero. Data questa posizione del problema, la soluzione non può essere che dogmatica (pp. 68-9). E con quest'acuto sguardo la D. esamina attentamente tutte le piccole distinzioni con cui indarno lo Schleiermacher s'industria di superare le grosse difficoltà in cui gli tocca infine di restare impigliato.

Ma un esempio anche più evidente della penetrazione critica dell'autrice si ha nel suo giudizio della concezione schleiermacheriana del

rapporto tra religione e filosofia. Dove ella molto accortamente distingue una triplice posizione: « quella che sarebbe stata la conseguenza dello spirito informatore e dei principii fondamentali della sua teoria; quella che è la sua dichiarazione esplicita e voluta; e, finalmente, quella che è la vera situazione del suo spirito di fronte a questo problema » (p. 151). E mette infatti in chiaro che, riguardo al primo punto, il concetto che lo Schleiermacher ebbe della religione e della filosofia, avrebbe dovuto condurlo necessariamente ad affermare la prevalenza della prima sulla seconda. Ma, rispetto al secondo punto, non manca di dimostrare che il filosofo nega esplicitamente questa prevalenza, ponendo tra i due termini un'alterità assoluta e quindi la loro reciproca autonomia; e riferisce una lettera, in cui lo Schleiermacher non dubita d'asserire che filosofia e religione possono coesistere nello stesso soggetto, ma l'una può stare anche senza dell'altra. « Dichiarazione » (soggiunge la D.) « che non sarebbe difficile criticare a parte a parte: è vero che ' un filosofo può essere e rimanere un vero credente ', ma in questo caso la sua fede non è altro che la sua filosofia. Forse egli stesso non lo riconosce; non tutti i filosofi lo hanno riconosciuto; ma in realtà è così: la coesistenza indipendente di filosofia e religione è uno sforzo di volontà, o è una illusione; l'una o l'altra funziona da interesse predominante in un'anima, e assorbe la rimanente. Non è vero che la religiosità possa giungere alla dogmatica senza che un granello di filosofia sia penetrato in lei; la dogmatica non è appunto un tentativo di filosofia? Nè è vero che un pensatore possa esaurire la speculazione senza incontrare la religiosità; egli può in fondo al suo calice non aver trovato la religiosità comune, ma una sua religione deve ben averla trovata » (p. 153). In conclusione — e questa è la terza e più importante posizione che la D. voleva determinare — può parere che, in certe sue eclettiche conciliazioni, lo Schleiermacher abbia smarrito la sua concezione della vivente unità dello spirito; e quando al Jacobi scriveva professandosi filosofo d'intelletto e cristiano di sentimento, si può dubitare se questa fosse l'espressione d'una convinzione profonda, o piuttosto l'effetto di un abbandono a una conciliazione verbale. « Dubito », dice la D., « che egli abbia sentito nella sua anima il dissidio tra filosofia e religione. Nella sue parole non c'è lo strazio di chi sente questi due elementi come due nemici... Questa lotta tragica, tormento di tante anime di pensatori, non si realizzò nel suo spirito; e perciò egli poté affermare l'autonomia reciproca e quindi la possibilità di conciliazione. Egli sentì come idillio quello che tanti hanno sofferto come tragedia... Alla sua anima bastò la sua religione, che era, così pura com'egli la volle da ogni interesse estraneo, così ateleologica, amorale, ascientifica, così priva di mito e così nutrita di pensiero, una vera filosofia » (p. 154).

In generale, se manca un capitolo speciale di critica, questo mi pare uno dei pregi più encomiabili del libro, tutto fuso nell'intelligenza (che non può essere comprensione senz'esser giudizio) delle parti e del tutto del pensiero dello Schleiermacher. Sicchè la critica non è un'ap-

pendice inutile, ma l'anima che circola dentro. Anima vigorosa, che sostiene e ravviva il pensiero del filosofo che espone, senza opprimerlo sotto il peso d'inutili pedanterie.

Nè anche mi pare una pedanteria il discreto accenno critico di pag. 217, dove contro la negazione da parte dello Schleiermacher della ragion pedagogica dei premi e dei castighi, e contro le superficiali teorie oggi correnti, osserva che il premio, sì, è accidentale (e io direi qualcosa di più), ma il castigo « rappresenta un momento negativo, ma essenziale, del processo » spirituale, in cui l'educazione consiste, e deve consistere. Chi abbia approfondito la dialettica del momento negativo di questo processo, deve sentire la verità adombrata in queste poche parole della Dentice.

G. G.

ERNESTO CODIGNOLA. -- *Le origini del Catechismo laico: educazione religiosa e rivoluzione.* — Pisa, Mariotti, 1918 (pp. 42 in-8.°).

È un capitolo assai promettente di un ampio studio che il Codignola prepara sulla pedagogia della Rivoluzione francese; del quale ha già dato altri saggi in varie riviste: *Diderot e le origini dell'utilitarismo pedagogico in Francia*; *La pedagogia rivoluzionaria negli storici contemporanei*; *La relazione del Talleyrand*; e *Le scuole centrali della Convenzione*. Ottimi saggi, in cui alla profonda conoscenza dell'argomento s'accompagna un giudizio acuto e una chiara intelligenza del valore positivo e del valore negativo del movimento ideale, in cui quella pedagogia rientra, e che non si può dire ancora del tutto cessato, se ci guardiamo attorno e porgiamo l'orecchio alle voci più numerose che ancora si levano dal campo della politica scolastica.

La questione studiata in questa memoria è infatti un capitolo dei più importanti della storia della pedagogia, ma è anche una delle questioni più vive della politica e della pedagogia contemporanea. Questione certamente risolta ormai dalla filosofia che si può dire del nostro tempo, ma non sorpassata perciò se non idealmente, e ingombrante tuttavia la cosiddetta mentalità democratica oggi ancora più viva che mai. E però molto istruttivo ed opportuno riesce questo studio del Codignola, il quale mostra quasi *ad oculos* come storicamente sorse e si sviluppò, e come e perchè facilmente e presto decadde nella scuola di Francia e fu abbandonato quell'ideale della laicità della scuola che ebbe sì la sua funzione, ma l'esaurì ben presto; e può essere considerato, storicamente, come un'esperienza che i giacobini della Rivoluzione tentarono nella scuola popolare.

È il concetto del Codignola. Il quale indica le prime origini del catechismo laico, che la Rivoluzione volle sostituito nelle scuole al catto-