

esperimentato la tragedia di una collettività che cerca di schiantar l'anima del singolo —, ma, per servirci della sua frase, la concezione mistica della società, il vivere del singolo come società universale: insomma, un nesso kantiano d'individuale e d'universale. Puntigli questi discutibili.

Ma anche là dove il Loisy non arriva a convincerci, sentiamo una ricchezza di pensiero e d'esperienza che impone a noi stessi revisioni e controlli e sopra tutto invita a non smarrire il senso della formazione storica dello spirito umano. Sicchè, considerando la sua opera gigantesca, non si è affatto inclini a dar ragione a chi lo vessa per la questione del trascendente. La sua concezione immanentistica non sommerge naturalisticamente l'anelito dell'ideale, il principio che risollewa l'uomo sul flutto delle cose. Anzi nell'ultima sua fase questa visione del mondo si dilata nella coscienza religiosa dell'umanità. Par quasi che in lui il mito cristiano dell'umanità ricapitolata in Cristo si scioglia dalla sua rigidità e riacquisti senso per noi uomini moderni.

Naturalmente a questa religione dell'umanità, a cui, specialmente dopo la guerra, giunge il vecchio storico hanno irriso e cattolici e nazionalisti, che cercano di fraintenderla come mito illuministico, e si giovano delle secolari critiche di Giuseppe de Maistre. Ma la religione umana di cui parla e per cui vive il Loisy è ben diversa dall'astrattezza del culto decadario. È l'esperienza della dignità e del dolore umano, dell'opera di tutti che in noi si ricapitola, del retaggio del passato, del dovere dell'avvenire, della civiltà da salvare. In questa fede riposa, e in questa fede comunica con gli spiriti migliori d'Europa colui che la chiesa scomunicò come eresiarca.

A. OMODEO.

H. BERGSON. — *Les deux sources de la morale et de la religion*. — Paris, Alcan, 1932 (8.º, pp. 346).

Bergson ha finalmente dato quell'etica a quella filosofia della religione a cui attendeva ormai da vari anni, come di volta in volta ci venivano informando i suoi amici. Leggendo il suo libro abbiamo ritrovato il vecchio Bergson di nostra conoscenza, coi suoi schemi ingegnosi: morale statica e morale dinamica, religione cristallizzata e religione creatrice, variazioni nuove sull'antitesi familiare dello spazio e del tempo, della materia meccanica e dello slancio vitale. Ma Bergson è sempre, oggi come prima, il pensatore che non si esaurisce nello schema e sa dargli un contenuto e un tono sempre nuovi, sì che anche l'interesse del lettore si rinnova continuamente e assapora il piacere dell'imprevisto, abbastanza raro in tema di filosofia.

La sua etica considera l'obbligazione come espressione di una morale inferiore, essenzialmente statica, dettata dalla società. Non si può vivere la vita di tutti i giorni senza obbedire a certe prescrizioni. Una scelta

s'impone in ogni istante, e noi optiamo naturalmente per ciò ch'è conforme alla regola. Noi non ne abbiamo quasi coscienza e non facciamo quasi sforzo. « Una via è stata tracciata dalla società, noi la troviamo aperta innanzi a noi e la seguiamo; occorrerebbe maggiore iniziativa per prendere una scorciatoia attraverso i campi. Il dovere, così inteso, si compie quasi sempre automaticamente, e l'obbedienza al dovere, nei casi più frequenti, si potrebbe definire come un lasciarsi andare o un abbandono » (p. 13). Come si spiega allora che questa obbedienza appare al contrario come uno stato di tensione e il dovere stesso una cosa rigida e dura? Son casi eccezionali, risponde il Bergson, e, per la solidarietà dei doveri tra loro, essi danno il loro colorito a tutti gli altri. In esseri dotati di istinti sociali, come le formiche e le api, questi, che per noi sono doveri, non sono che atti automatici, mediante i quali la specie si conserva negli individui; per noi, che siamo « *lestés de variabilité et d'intelligence* » la necessità prende la *souplesse* dell'obbligazione. Ma, in ogni caso, la vita sociale è egualmente immanente all'istinto come all'intelligenza; e che gli uomini giustifichino innanzi alla propria coscienza i loro doveri, non significa che questi abbiano una natura di ordine razionale. « Altra cosa è una tendenza, naturale o acquisita, altra è il metodo, necessariamente razionale, che s'impiegherà per renderle la sua forza e per combattere ciò che vi si oppone » (p. 16). Più, dunque, si guarda alla fonte dell'obbligazione, più la si confonde con la necessità e la si riavvicina all'istinto — o meglio, a un surrogato intelligente dell'istinto.

Ma, di fronte a questa morale del formicaio umano, v'è quella del genio etico che spontaneamente si prodiga, che non impone prescrizioni, e la cui vita stessa è un appello, un esempio. Tra le due, v'è differenza di natura, come tra la società e l'umanità. La prima è quella a cui pensiamo ordinariamente quando ci sentiamo obbligati. Però, al di sopra di questi doveri ben precisi, noi amiamo di rappresentarcene altri, più fluenti, che vi si sovrappongono: dono di sé, spirito di sacrificio, carità, tali sono le parole che pronunziamo quando pensiamo ad essi. Tra le due morali corre la stessa distanza che v'è tra il riposo e il movimento. La prima è ritenuta immutabile, e, se anche muta, non confessa di aver cambiato o lo dimentica. La forma che essa presenta in qualunque momento dato ha la pretesa di essere definitiva. Ma l'altra è una spinta, una esigenza di movimento. Ponete la prima, e voi non ne farete uscire la seconda, non più che da una o più posizioni di un mobile possiate trarre il movimento. Al contrario, il movimento include l'immobilità, poichè ciascuna posizione traversata dal mobile può esser concepita ed anche percepita come un arresto virtuale. « Del resto, non c'è bisogno di una dimostrazione in regola: la superiorità è vissuta prima di essere rappresentata. Ed è una differenza di tono vitale. Colui che pratica regolarmente la morale della città prova quel sentimento di benessere, comune all'individuo e alla società, che manifesta le interferenze reciproche delle resistenze materiali. Ma l'anima che si apre, ed agli occhi della quale gli ostacoli materiali

cadono, è piena di gioia. Piacere e benessere sono qualche cosa, ma la gioia è assai più. L'una infatti non è contenuta negli altri, bensì gli altri, virtualmente, in essa. Quelli sono arresti o segnano il passo, mentre essa si muove in avanti » (p. 56). Le grandi figure morali che hanno lasciato la loro impronta nella storia si danno la mano al di sopra dei secoli e al di sopra delle città umane: insieme, compongono una città divina in cui c'invitano ad entrare. Noi possiamo non intendere distintamente la loro voce; ma l'appello è lanciato, e qualcosa vi risponde sempre dal fondo della nostra anima (p. 66).

Questa città divina e mistica non ha, evidentemente, contorni precisi e istituzioni fisse, come la città terrena. « L'aspirazione pura è un limite ideale, come l'obbligazione nuda. Ma non è men vero che sono le anime mistiche quelle che hanno trascinato e continuano a trascinare nel loro movimento le società civilizzate » (p. 84). È qui l'aspetto più interessante e più nuovo dell'etica del Bergson. Se nelle *Données* e nell'*Évolution créatrice* egli si compiaceva di esasperare l'antitesi tra lo statico e il dinamico, qui egli comincia a sentire l'esigenza dialettica di una sintesi. Fra una mera obbligazione infra-razionale e uno slancio super-razionale, posti come limiti ideali estremi della vita morale, egli comincia a intendere la forza mediatrice dell'intelligenza, che, trasferendo gli opposti sul piano della società storica, contempera la conservazione col progresso, l'arresto col movimento. « La giustizia viene così senza posa allargata dalla carità; la carità prende di più in più la forma della semplice giustizia... L'umanità è invitata a porsi a un livello determinato — più alto di una società animale, dove l'obbligazione non sarebbe che la forza dell'istinto, ma meno alto di un'assemblea di dei, dove tutto sarebbe slancio creatore. Considerando allora le manifestazioni della vita morale così organizzata, le si troverà perfettamente coerenti tra loro, e capaci per conseguenza di essere ricondotte a principii determinati. La vita morale sarà una vita razionale » (1) (p. 85).

Analoga è la ricerca delle due fonti della religione, che si svolge parallelamente a quella della morale, senza interferenze reciproche, in modo che il lettore resta perplesso sui caratteri differenziali dell'una e dell'altra. Il Bergson si attiene, nei due casi, al metodo introspettivo dell'osservazione psicologica; pure, su questo stesso piano empirico, poichè si presentano di fatto nella coscienza non poche interferenze tra moralità e religione, sarebbe stato opportuno uno studio comparativo delle due forme di esperienza. Anche nel caso della religione il Bergson, benchè non lo soccorra qui l'analogia con gli animali inferiori, che non presentano nulla di comparabile con un'esperienza religiosa, cerca di fondarsi su qualcosa

---

(1) Questa veduta conferma l'interpretazione da me data del più recente orientamento del pensiero bergsoniano nel mio saggio *L'ultimo Bergson* (ne *la Critica* del 20 luglio 1929).

di naturale o d'istintivo. L'uomo, egli dice, è il solo essere che si senta soggetto alla malattia e che sappia di dover morire, mentre tutto il resto della natura si espande in una tranquillità perfetta. Inoltre, di tutti gli esseri viventi in società l'uomo è il solo che possa deviare dalla linea sociale, cedendo a preoccupazioni egoistiche, mentre è in causa il bene comune; altrove invece l'interesse individuale è dovunque coordinato e subordinato al generale. Ora la natura, che ha dato all'uomo, con l'intelligenza, quelle preoccupazioni e quelle deviazioni, gli ha dato anche la possibilità e il modo di compensarle, in guisa che la tendenza all'ordine si manifesti automaticamente. È così che la religione, sotto forma di *fonction fabulatrice*, interviene: essa dunque « è una reazione difensiva della natura contro ciò che vi potrebbe essere di deprimente per l'individuo e di dissolvante per la società nell'esercizio dell'intelligenza » (p. 219). Insomma, la religione è destinata a colmare, in esseri dotati di riflessione, un *deficit* eventuale di attaccamento alla vita; e adempie a questo compito raccontando all'uomo delle storie paragonabili a quelle con cui si cullano i fanciulli. La fonte della religione — si parla qui della religione statica, naturalmente — è pertanto l'immaginazione; ma ci son due prodotti distinti di questa attività. Le favole della religione hanno un carattere di necessità che manca alle altre: esse contraffanno la realtà percepita in modo da prolungarsi in azioni, mentre le altre possono restare allo stato d'idee (p. 225).

Di fronte a questa religione statica, di cui il Bergson ci dà analisi molto più particolareggiate e sottili che siamo costretti a tralasciare, la religione dinamica è slancio mistico dell'anima, che coincide, almeno parzialmente, con lo sforzo creatore « che muove da Dio, se non è Dio stesso ». L'amore che consuma il mistico non è più semplicemente l'amore dell'uomo per Dio, ma è l'amore stesso di Dio per tutti gli uomini. Ma anche qui, come nell'etica, si dà una fusione delle due forme di religiosità, per cui la religione assume l'aspetto di una « cristallizzazione, per mezzo di un raffreddamento graduale, di ciò che il misticismo vien depositando, ancora in istato incandescente, nell'anima dell'umanità » (p. 254). In questo senso la religione sta al misticismo come la volgarizzazione alla scienza.

Da questo breve saggio si può già vedere quanto s'ingannassero quei bergsoniani — tipo Chevalier — che, integrando per proprio conto la dottrina ancora incompiuta del Bergson, pretendevano imporle un cappello teologico di vecchio stile. Bergson invece, nella sua filosofia della religione, non esce dai limiti dell'esperienza religiosa e dello slancio vitale: di Dio egli ci dice non più di quanto si può argomentare dal movimento stesso dell'anima verso di lui. E s'ingannano egualmente coloro che credevano di poter trarre dal bergsonismo conseguenze politiche e sociali di stile « nazionalistico » e « attivistico ». Essi prendevano troppo *au pied de la lettre* le formule irrazionalistiche del loro autore, senza pensare che dietro di esse vi era un tormentato pensiero che, nell'esa-

sperarle, si affermava mentre credeva di eclissarsi. Una raffinata e intelligente critica dell'intelligenza è stata scambiata così con un ideale d'irrazionalismo quasi ferino. Giungono pertanto molto opportune le considerazioni politiche del capitolo conclusivo dell'opera che qui recensiamo, dalle quali impariamo a conoscere un Bergson democratico, anti-sciovinista, critico acuto della civiltà industriale: un Bergson insomma il quale ci conferma ancora una volta che la cultura, quando è piena e schietta cultura e non imparaticcio verbale, non può esser mai mortificatrice dell'umanità.

G. D. R.

A. CARTELLIERI. — *Die Weltstellung des deutschen Reichs* 911-1047. — Oldenbourg Verlag, München u. Berlin, 1932 (8.º gr., pp. xxxviii-513).

Il Cartellieri ha intrapreso l'imponente lavoro di narrare la storia del Reich germanico fin dalle sue origini remote. In un primo volume, pubblicato nel 1927, *Die Zeit der Reichsgründungen* (382-911), egli ha studiato gli esordi dell'Impero; in questo secondo, ne ricostruisce la fase ascensionale, che culmina, intorno al 1000, coi grandi imperatori sassoni. Siffatti libri son destinati a formar la delizia degli specialisti di storia medievale, che potranno attingere ad essi, a piene mani, i particolari più minuti e più documentati e le informazioni bibliografiche più esaurienti intorno a quei tempi alquanto oscuri e scarni. Ma per il lettore il quale non si accontenta di una lussuosa esibizione di *ouillage* storico, e ricerca una storia della cultura, della civiltà, delle istituzioni umane, questi libri sono un vero tormento. La ricchezza dei particolari è davvero soffocante; e non sono particolari che possano avere una qualunque eco nell'anima, ma son filze di nomi, di date, di avvenimenti che s'inseguono senza tregua come in un dizionario biografico. Tutta la minuta costellazione dei principi, dei duchi, dei baroni trova nel Cartellieri un nomenclatore accurato e sapiente: e i loro volubili rapporti, i piccoli fatti d'arme, gl'intrighi diplomatici, i matrimoni dinastici, s'intrecciano nelle sue pagine, formando una specie di vegetazione effimera, ma abbondante, che annulla ogni rilievo topografico, e quindi ogni possibilità di orientamento. Che cosa è l'Impero di quel tempo? che cosa il Papato? che cosa significano i rapporti con Bisanzio; con l'Islam, con l'Italia, col ramo carolingio della stirpe germanica? Queste, ed altre simili domande che avrebbero per noi interesse, non sono neppure accennate; sì che tutte le lotte che si combattono senza tregua assumono per noi l'aspetto di lotte di nomi.

Nondimeno, il Cartellieri non vuol essere un mero erudito. La colana storica ch'egli ha felicemente iniziata porta, come insegna generale, il titolo di *Weltgeschichte als Machtgeschichte*. Accade però a lui come a tutti gli eruditi di professione e di temperamento, quando si danno a maneggiare « idee storiche »: di farne un uso estrinseco, inadeguato alle