



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

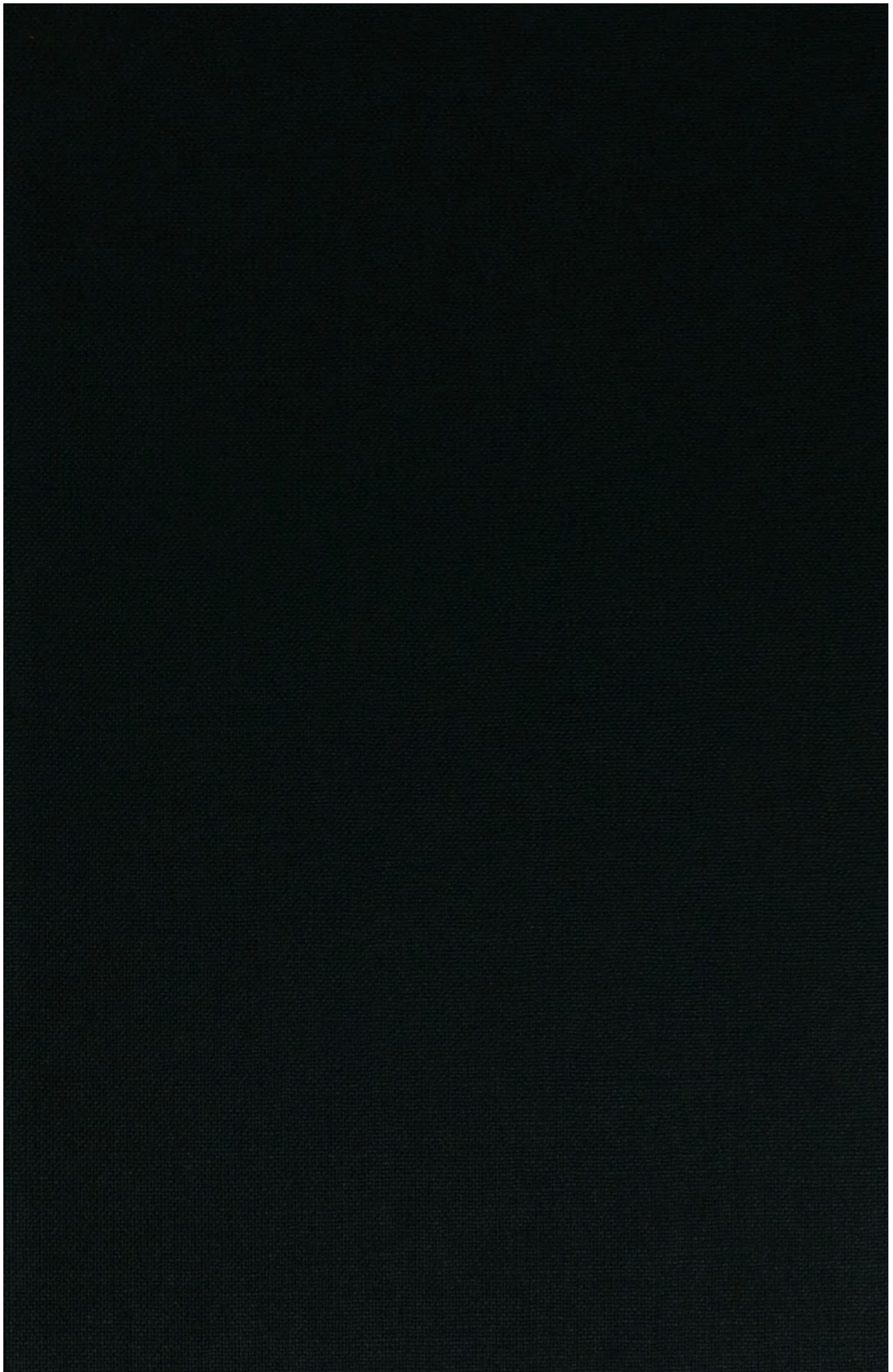
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.





2652 e. 1293.



114

A 3354

BIBLIOTECA
SCIENTIFICA INTERNAZIONALE
VOL. XXVI.

Scaffale XII
piano 6.
numero 20.

LE
BASI DELLA MORALE
DI
HERBERT SPENCER.

CON UNA INTRODUZIONE
PER
G. SERGI
DELL' UNIVERSITÀ DI BOLOGNA.



MILANO
FRATELLI DUMOLARD
1881.

2652 e. 1293

100.

1465
NA

183, d222

BIBLIOTECA SCIENTIFICA INTERNAZIONALE.

VOL. XXVI.º

BIBLIOTECA SCIENTIFICA INTERNAZIONALE

(Medaglia di bronzo all'Esposizione Unirersale di Parigi del 1878)

SI È PUBBLICATO :

BLASERNA. La teoria del suono	L. 5 —
BALFOUR STEWART. L'Energia, sue forme — sue leggi — sua conservazione	» 5 —
MAUDSLEY. La responsabilità nelle malattie mentali	» 6 —
SCHUTZENBERGER. Le fermentazioni	» 6 —
VOGEL. Gli effetti chimici della luce e la fotografia nelle loro applicazioni alla scienza, all'arte, all'industria.	» 6 —
JEVONS. La Moneta e il meccanismo dello scambio	» 6 —
DRAPER. Il Conflitto fra la Religione e la Scienza	» 6 —
DWIGHT-WHITNEY. La vita e lo sviluppo del linguaggio	» 6 —
BERTHELOT. La sintesi chimica	» 6 —
COOKE. La nuova chimica	» 6 —
VIGNOLI. Della legge fondamentale della intelligenza nel regno animale	» 5 —
TYNDALL. Nuvole, fiumi, ghiaccio e ghiacciaj	» 6 —
QUATREFAGES. La Specie umana	» 7 —
SECCHI. Le Stelle, saggio di Astronomia siderale, con molte incisioni e 9 tavole colorate	» 10 —
DUMONT. Il piacere ed il dolore , teoria scientifica della sensibilità	» 6 —
LOMBROSO CESARE. Pensiero e meteore, note di un alienista »	6 —
LOCKYER F. R. S. Analisi spettrale, con tav. fotogr. e crom. »	7 —
VURTZ. Teoria atomica	» 6 —
ROSSI. Meteorologia endogena. Volume I con tavole	» 7 —
BERNSTEIN. I sensi dell'uomo	» 6 —
MORSELLI prof. ENRICO. Il Suicidio. Saggio di Statistica mo- rale comparata	» 8 —
VIGNOLI. Mito e Scienza	» 6 —
BÖHMERT. Partecipazione al profitto	» 7 —
BAIN. La scienza dell'educazione	» 6 —
CANESTRINI. La teoria di Darwin	» 7 —
SPENCER. Le basi della morale	» 6 —
Legatura all'inglese dei primi venti volumi, ciascuno	» 1 50

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE:

SPENCER. Introduzione alla Sociologia.	1 Vol.
FUCHS. Vulcani e Terremoti	1 »
COSSA Prof. LUIGI. Il Lavoro e le sue trasformazioni econo- miche	1 »
CANTONI G. Natura e ragione	1 »
LUZZATTI prof. L. Le leggi scientifiche del risparmio	1 »
» » Protezione e libero cambio negli Stati-Uniti d'America	1 »
MANTEGAZZA. Fisionomia e Mimica	1 »

LE
BASI DELLA MORALE

DI
HERBERT SPENCER.

CON UNA INTRODUZIONE

PER
G. SERGI

DELL' UNIVERSITÀ DI BOLOGNA.



MILANO
FRATELLI DUMOLARD

—
1881.



—
Proprietà letteraria.
—

Milano. Tipografia A. Lombardi.

INDICE DEI CAPITOLI.

INTRODUZIONE.	Pag.	vii
PREFAZIONE	»	xxxiii
Cap. I. Condotta in generale.	Pag.	1
» II. L'evoluzione della condotta.	»	7
» III. Condotta buona e cattiva	»	23
» IV. Modi di giudicare la condotta	»	55
» V. L'aspetto fisico della condotta	»	77
» VI. L'aspetto biologico della condotta	»	91
» VII. L'aspetto psicologico della condotta	»	123
» VIII. L'aspetto sociologico della condotta	»	159
» IX. Critica ed esplicazioni	»	181
» X. La relatività dei dolori e dei piaceri	»	211
» XI. Egoismo contro altruismo	»	227
» XII. Altruismo contro egoismo	»	243
» XIII. Giudizio e compromesso	»	265
» XIV. Conciliazione	»	293
» XV. Morale assoluta e morale relativa	»	313
» XVI. Lo scopo dell'etica	»	341

I.

La scienza che cerca le sue basi nell'esperienza, che non accetta principi a priori o innati, che pone per pietra sua angolare la relatività delle cognizioni umane, si va continuamente dicendo, non può stabilire una morale, e se ne ha una, non solo è falsa, ma è un'ipocrisia o una contraddizione. Di buona o di mala fede che sieno, coloro che ciò asseriscono, e sono i filosofi conservatori, lo fanno principalmente collo scopo di screditare la scienza che oppugnano; ed aggiungono, accusandola, che essa scienza, o questo modo di scienza, che veramente non vogliono attribuirle tale nobile titolo, in principal modo è la causa dei mali morali e sociali della società presente, e, se questa sua influenza continuasse, condurrebbe ad una rovina universale. Perocchè, è una dottrina sovversiva e distruttrice di ogni tradizione, uguagliando l'uomo agli altri animali, coi quali ammette comune l'origine; mette in dubbio o nega la natura dell'anima spirituale; sostituisce alla creazione una forma naturale di attività cosmica ed universale, che mette in disparte l'essere soprannaturale; e se ne passa dalla provvidenza e della vita futura. Colla distruzione della fede crolla l'edifizio sociale; collo spegnersi del sentimento religioso vien meno ogni aspirazione al bene; colla negazione della divinità, o il dubbio sulla

sua natura, o col semplice riconoscimento negativo, si perde il tipo dell'idealità e della perfezione a cui deve aspirare l'uomo; colla negazione della vita futura, si distrugge ogni freno delle azioni comuni, perchè l'uomo non teme della giustizia terrena che è temporanea; si scioglie il vincolo dell'autorità e dell'obbedienza; i mali della vita divengono insopportabili, perchè non ha più luogo la rassegnazione; e l'uomo o ritorna allo stato di barbarie primitiva, o si slancia senza timore e senza freno per distruggere le istituzioni sociali dalle fondamenta.

Un senso di raccapriccio e di terrore c'invade, e piuttosto che pensare allo sviluppo della scienza, si desidera uno stato d'ignoranza tranquilla, incosciente o bestiale, se la scienza deve condurre a conseguenze disastrose di simil natura. Che meraviglia, quindi, se persone che non sono in grado di giudicare della natura di questa scienza, ripetano le voci che come accuse gravissime si spargono sulle nuove dottrine? Che meraviglia che il nome di positivista o evolucionista sia segnato come sinonimo di sovvertitore? Che meraviglia, se filosofi che ebbero fama di libri pensatori, sieno così tornati indietro, o inetti ad apprezzare il valore della nuova dottrina, o calunniatori, o paurosi davvero, da dire che manderebbero i loro figliuoli piuttosto alla scuola dei frati, che a quella di quei filosofi? Che meraviglia se si faccia guerra spietata, in alcuni istituti d'istruzione, a coloro che professano tali dottrine? dove alcuni che più si oppongono, sono chiari piuttosto per un'ignoranza che fa meraviglia, o per un'ipocrisia che sorprende.

II.

Coloro che scientemente lanciano queste accuse alla scienza sperimentale, confondono varie cose in una volta, ed in questa nebbia confusa vien sorpreso il volgo di quei che non pensano. Bisogna anzi tutto distinguere una questione puramente scientifica, e poi ricercare le condizioni di fatto delle società moderne, infine vedere e considerare in qual relazione si trovi l'una colle altre. Allora solo è possibile di fare un giudizio esatto delle conseguenze della scienza nella società presente ed anco nella futura.

Se la scienza è la ricerca della verità, se la verità è in opposizione al modo di pensare comune, la verità per questo conduce al male? Io credo che ci sian di quelli che affermano, quando trovo che il celebre Virchow ha questo pregiudizio. Ebbene, se la verità che è in opposizione al pensare comune, conduce al male, allora due cose si possono ammettere, o che la verità è quella conforme al pensare comune, ed implicitamente quella in opposizione è errore; o pure, poichè la verità conduce al male, l'errore è da preferirsi, e la scienza è una malattia dello spirito che ha per conseguenza la morte sociale. Quanto sia assurda la prima supposizione, non credo che vi sia bisogno di dimostrarlo, quando chi è appena iniziato negli elementi della scienza, sa che le verità più ovvie e più evidenti sono in opposizione al pensare comune. Io paragonerei il pensare comune ad una affermazione di chi dicesse che realmente tutti gli oggetti sono rovesciati,

perchè l'immagine retinica è rovesciata; e la forma della verità è come la correzione in opposizione a questo fatto, cioè che gli oggetti sono diritti benchè l'immagine sia rovesciata. Le verità psicologiche più elementari sono una prova evidente di questo fenomeno.

Chi ha il coraggio di sostenere la seconda ipotesi, se non colui che ignora ogni distinzione fra verità ed errore? Io non penso di combatterla, perchè assurda evidentemente. Ma si potrebbe dire, e si è detto, che certe verità non tutte, sono perniciose, e queste sole non bisogna nè manifestare, nè spargere. Qui il pregiudizio vince la logica e l'assurdo è lo stesso come conseguenza. Quali sono queste verità che non si debbono mostrare? Naturalmente quelle che non sono accettate da chi fa quest'affermazione o eccezione, cioè quelle che da lui sono stimati orrori. Allora per lui non sono verità quelle che non si debbono dimostrare, ma errori. Si può aggiungere dicendo, che s'intende per esse quelle che, essendo in opposizione coll'ordine presente, col modo di pensare ed operare comune, possono far mutare quest'ordine. Da ciò un dilemma, o quest'ordine attuale che è nel pensare ed operare comune, è buono, o è vizioso; se è buono, le verità in opposizione ad esso, non sono verità, ma errori; se vizioso, perchè mantenerlo? Perchè invece non correggerlo colle verità che si vogliono tener segrete? La conseguenza torna alla supposizione generale emessa innanzi, e conduce all'assurdo, cioè che l'errore sia da preferirsi alla verità.

Applicando il ragionamento al concreto, si domanda: è l'ordine scientifico sulla base sperimentale una serie di errori, o è costituito di verità? Se è una serie di errori,

si distrugge da sé e non può aver conseguenze cattive, o per lo meno, sono incalcolabili; se è costituito di verità, sieno o no in opposizione al pensare comune, deve avere effetti utili. Nel primo caso diventa impossibile il sostenersi ed invadere tutto l'ordine di idee e di fatti; e se ha vigore per qualche tempo, ben presto troverà la sua distruzione, come tutti gli errori. La scienza e la storia non hanno esempi del predominio d'idee che sono erronee dalle fondamenta, dopochè si è abbattuto il principio di autorità nel dominio scientifico. Se è costituita di verità che sieno in opposizione coll'ordine di idee e di fatti attuali, deve riuscire salutare, perchè implicitamente è ammesso che l'ordine attuale sia vizioso e nell'errore. Ed in tal caso perchè tanta guerra ed opposizione di ogni maniera?

Ma qual'è il criterio per giudicare che le dottrine sieno false ed erronee? Perchè ancora si può obbiettare, che quanta breve sia la durata del predominio d'una dottrina, è sempre perniciosa, quando la dottrina è falsa. Ognuno sa il famoso aforismo di Protagora, che l'uomo è la misura di tutte le cose, e l'opposizione da parte di Platone e di Aristotele. Non v'è stato filosofo che non abbia ritenuto per falso il principio di Protagora; ma non vi è stato filosofo che in pratica non l'abbia accettato, quando si tratta di giudicare una dottrina, anzi dico che il principio nell'applicazione di ogni filosofo ha subito una maggiore subbiettività, perchè il giudizio in questo caso è ristretto all'individuo soltanto, filosofo giudicante. In altri termini, si adotta un criterio individuale per giudicare una dottrina, confermando il principio di Protagora; ciascun filosofo trova erronea la dottrina di un altro adottando la misura della dot-

trina che professa. Ma che non vi debba essere un criterio comune, universale? È quel criterio che per tutte le scienze vale, meno che per la filosofia, è quel criterio che deriva dai dati dell'esperienza e dalle sue generalizzazioni e quindi dall'osservazione diretta ed indiretta, immediata o mediata dei fatti e dalle induzioni loro, e quindi da leggi e principi che ne sorgono e si manifestano. Tutto ciò che anticipa qualunque esperienza ed osservazione, non può essere che fantastico. Si vada pure alle induzioni e supposizioni più arrischiate; si venga alle ipotesi più vertiginose per soddisfare la brama insaziabile del sapere e del perscrutare; ma esse sono poggiate su dati già accertati dall'esperienza, saranno meno fantastiche che il più piccolo argomento posto a priori. Bisogna che i filosofi una volta ne convengano, dopo tre secoli che si è tentata la riforma e non riuscita; e pare che oggimai non ne disconvengano costretti dalla forza delle cose. Ma, ah!, se non disconvengono sul principio, trovano già le mezze misure, trovano che essi stessi già sono sulla via dell'esperienza. Kant è diventato il filosofo dell'esperienza per eccellenza, e le vie kantiane sono le più sicure e le più solide, e l'hegeliano più puro viene a parlare d'esperienza e d'empirismo senza adottare la vera esperienza, e per lo meno un'esperienza in cui predomina l'apriorismo.

Ma vi ha un altro criterio aggiunto che pregiudica qualunque altro astratto che possa più o meno esser vero, o nella forma o nella sostanza. Come contraddire alle credenze universali? come distruggere i sentimenti più profondi? Il filosofo non li distrugge, non li contraddice, li spiega; e la spiegazione può riuscire in opposizione all'opinione universale medesima, e può giovare a dirigere

questi stati dell'animo in modo diverso, se vede che essi sono mal diretti e nell'errore. Ma non basta; ci sono filosofi che accettano per veri certi principi, e certe credenze, perchè sono universalmente accettati, il criterio dell'opinione universale, il più volgare, il più erroneo dei criteri, perchè un milione di voti per dimostrare che la terra è ferma, non può valere quello solo di Copernico.

III.

Veniamo ora alle condizioni della società moderna.

Bisogna non saper nulla dello svolgimento storico dei popoli e delle nazioni, bisogna ignorare le leggi più semplici che riguardano la vita sociale, per non vedere nella società moderna un'evoluzione di idee, di sentimenti, di bisogni, di tendenze e d'aspirazioni, dello stato anteriore della vita sociale. Ciò che prima era incoscientemente sentito, oggi ha acquistato la chiarezza della coscienza; ciò che era sentito in modo isolato, senza relazione alle altre condizioni sociali, ora viene accompagnato da esse come un elemento integrante della vita; ciò a cui si tendeva come una semplice e quasi superflua aspirazione, oggi è diventato un bisogno. La cosciente acquiescenza in bisogni non soddisfatti, si mutò prima in inquietitudine come di mal essere, poi in aspirazione alla soddisfazione di essi bisogni; il sentimento religioso vivo e potente, che aveva schiacciato la coscienza della vita reale, venne subordinato alla manifestazione di questa coscienza; e la

pienezza della vita e della realtà mostrò il fatto della lotta per l'esistenza, in cui coscientemente o incoscientemente sono involti tutti gli organismi dai più semplici ai più complessi, dall'alga e dall'infusorio all'uomo.

Se i vari gradi di evoluzione umana si fossero prodotti senza nessun ostacolo interiore ed esteriore, non vi sarebbero quelle forme di movimenti sociali, che prendono ordinariamente il nome di rivoluzioni o rivolgimenti. Una rivoluzione è la mutazione apparentemente istantanea dello stato esistente delle cose; sostanzialmente è la manifestazione d'un'azione lenta in un periodo di tempo, che un ostacolo o una serie di ostacoli ha impedito di manifestarsi nel suo svolgersi. Questo fenomeno è comune a tutte le azioni della natura. Quando Cuvier credeva che i mutamenti del globo si facessero per rivoluzioni, guardava il modo di manifestarsi di tali mutamenti, non le cause che li avevano prodotti; ma Lyell dimostrò che erano per opera di azioni lente e per evoluzione. Anco la terra incontra ostacoli nella manifestazione di queste azioni; la totale e completa manifestazione in un periodo quindi costituisce la sua rivoluzione. La rivoluzione, insomma, non è che una mera apparenza, il fenomeno vero è costituito da azione lenta evolutiva. Così delle rivoluzioni sociali, perchè le azioni lente che modificano continuamente gli uomini e le loro condizioni, trovano maggiori ostacoli che non ne trova la terra nella sua evoluzione, ostacoli molteplici e multiformi, che derivano dal principio di conservazione, da un lato, comandato ed imposto da chi è chiamato al dominio delle cose, dall'altro, dal diverso grado di sviluppo delle classi sociali e degli individui, che esercitano influenza ed autorità, come ancora da

un diverso attrito di sentimenti, di tendenze, di bisogni, di relazioni mutue e da tutti gli elementi coscienti o incoscienti che influiscono sulle azioni e sull'opinione delle unità sociali, prese isolatamente o in complesso.

Or, in queste rivoluzioni, che sono effetto di lente modificazioni, devono esservi dei fenomeni anormali, che chiamo patologici, che sono le reazioni agli ostacoli delle manifestazioni normali. Se gli ostacoli si rallentano, le reazioni sono meno convulsive, se invece aumentano, le reazioni divengono più impetuose; se poi questa forza che dovrebbe produrre la reazione negli ostacoli e che è la stessa energia che produce le mutazioni normali e lente, divenuta forza di collocazione o di posizione, si dirigesse per le vie normali, avverrebbero le mutazioni, che sono effetto necessario dell'evoluzione, ma in modo normale e coi minimi effetti patologici.

Or, ecco le condizioni sociali del presente. Ostacoli molteplici si oppongono alla manifestazione dell'evoluzione subita dalla società, e sono interiori ed esterni; derivano dal predominio di sentimenti e di forze materiali, da contrasto di classi e d'interessi morali e materiali, e dalla tendenza di conservazione che è abbastanza potente; le forze evolutive che sono azioni lente, si accumulano, si mascherano e minacciano una reazione, qua e là manifestata in modo parziale, ma a sufficienza per mostrare lo stato delle cose. Io non indago nè posso indagare qui tutte le cause che hanno prodotto questo stato; è fuori del mio scopo; solamente lo noto per venire al mio argomento.

IV.

Quali sono le relazioni della scienza collo stato sociale presente? Questa è la terza cosa che rimane ad esaminare.

Che cosa fa più temere nel momento attuale, o veramente sotto quale aspetto si presentano le tendenze della società alle mutazioni? Vediamone gli aspetti principali possibili.

Vi può essere l'aspetto religioso della questione sociale, l'aspetto politico, l'aspetto economico, e quest'ultimo può essere complicato così con tutti gli altri e coi fondamenti della società medesima, da costituirne uno più generale e che non può avere altro nome che quello di sociale.

Si teme forse che la società diventi atea? Forse si è manifestata questa tendenza nelle classi sociali? Certamente che oggi non vi è più il fanatismo religioso del medio evo; ma il sentimento religioso è vivo ancora negli animi delle classi sociali, non però così energicamente da subordinar tutto ad esso, come una volta. Qual'è la causa di questa assenza di subordinazione al sentimento religioso se non la coscienza più viva dei bisogni della vita reale? se non la manifestazione più chiara e più completa della realtà della vita in confronto all'aspettazione del futuro più felice e beato promesso dalla fede religiosa? Se ciò è un male, di chi è la colpa? della scienza? Consideriamo questa rivelazione all'animo umano come un male, e vediamo se la scienza è stata la rivelatrice alle classi sociali di questo male. Bisogna esser troppo pregiudicati

per credere ciò o farlo credere, o bisogna esser vissuto fuori del nostro pianeta per affermarlo. Chi è che possa credere che le classe operaie di Londra o Manchester, o Birmingham, leggano la Biologia o la Sociologia di Spencer? che si sieno informati ai principi di evoluzione nella scienza e nella natura, che accettino l'evoluzione degli organismi e l'origine umana dagli animali inferiori? Quando invece si ha di certo che queste classi operaie ascoltano ogni domenica i sermoni dei presbiteri evangelici con tutti gli anatemi alle dottrine evoluzioniste, a cui il popolo assiste più attonito che persuaso di ciò che si predica, incapace a comprendere neppure il linguaggio. Ma vi sono quelli che propagano in modo intelligibile queste dottrine, che smorzano il sentimento religioso. Ma vorrei anco sapere dove sono questi libri così popolari che si occupano della dottrina dell'evoluzione. Solo nelle classi più elevate vi è qualche sentore in qualche sito, in qualche centro di istruzione, mentre so di studenti di Università numerose e di primo ordine che non hanno sentito parlar di Darwin che di seconda mano, vale a dire a sentir confutarlo da qualche professore dalla cattedra; studenti che hanno ascoltato le lezioni di zoologia e di anatomia comparata senza avere alcun concetto dell'evoluzione organica. Per Dio, che non è il darwinismo o la dottrina di Spencer quella che rivela il bisogno della fame, del freddo o i bisogni sessuali. E l'illusione non dura perennemente nell'animo umano, e l'esperienza della vita non è per nulla nel cumulo delle generazioni.

Chi ha notizia dell'evoluzione sociale degli ultimi anni, sa che la questione sociale si è manifestata sotto l'aspetto economico, e la subordinazione del sentimento religioso

rispetto al bisogno della realtà è una conseguenza di una rappresentazione più chiara e più energica di questi bisogni della vita. Da qui è diminuita la rassegnazione, una volta così predominante che faceva vivere nella miseria e nella prostrazione senza lamenti una gran parte dell'umanità. Se la questione economica oggi ha preso un aspetto così esteso ed universale, dipende, perché insieme agli interessi materiali, insieme alle condizioni economiche vi è complicato un problema multiplice per varie relazioni intrinseche alle istituzioni sociali.

Ma tornando indietro, è un male la rivelazione alla coscienza umana dei bisogni reali della vita? e che questi non si pospongano al sentimento religioso? Questo solo potrebbero affermarlo quei prelati che vivono lautamente, quella schiera di preti, che sono soddisfatti in tutti i loro bisogni materiali e morali, e quei che ancora vorrebbero tenere il dominio ed esercitare la supremazia sulle plebi misere ed infelici; ma non lo diranno coloro, che pur lamentando il pericolo d'un sovvertimento sociale, desiderano innalzare gli infelici, togliere dalle sofferenze una gran parte dell'umanità, e rendere più desiderabile l'esistenza; coloro che sarebbero felici senza riguardare le miserie altrui, ma che sarebbero più felici, se vedessero godere gli altri.

V.

Sono calunnie, quindi, quelle accuse che si lanciano continuamente da uomini che sono in grado di compren-

dere queste verità, e da uomini incapaci a giudicare il bene ed il male d'una dottrina, ma vogliono *ex cathedra* pronunziarne l'anatema. Ma si dirà, nessuna relazione ha questa dottrina colle condizioni reali della società presente? Moltissima. La rivelazione dei bisogni reali della vita, la coscienza acquistata del principio della lotta per l'esistenza, la subordinazione di altri sentimenti al sentimento della conservazione, il desiderio di una vita meno infelice, la tendenza cioè a compiere le condizioni necessarie d'esistenza; tutte cose divenute elementi vivi della società moderna, sono confermate dalla dottrina dell'evoluzione e stabilite su basi incrollabili pel bene futuro dell'umanità. L'evoluzione reale si trova conforme all'evoluzione delle dottrine; e la dottrina dell'evoluzione non solo studia le leggi dell'una e dell'altra, ma in fine, secondo queste leggi, si occupa di dare una direzione normale alle forze evolutive dell'operare umano nella sfera individuale e sociale. Ma una direzione che non sia in opposizione colla realtà, perchè la realtà è un fatto innegabile, una direzione che sia conforme nelle sue basi alla realtà. E tanto più oggi è necessaria una direzione dell'operare secondo la realtà della vita, che una direzione derivata da condizioni estrinseche non può avere nessuna autorità. E se finora ne ha avuto qualcuna, la causa è stata principalmente la subordinazione delle condizioni necessarie d'esistenza a sentimenti accessori od occasionali. Questa direzione sarà tanto più vera, quanto più è intrinseca alla natura umana, e sarà tanto più efficace, quanto più sarà naturata nella coscienza umana come un fenomeno comune di ogni altra specie.

VI.

Ed in questo appare la Morale di Spencer. Non è la prima volta che Spencer annunzia le sue idee fondamentali sulla Morale; molti anni fa egli le aveva espresse qua e là, ma ora la dottrina ha un corpo compatto e si presenta in tutta la sua armonia. La morale di Spencer smentisce l'accusa che si fa alla dottrina sperimentale di non poter costruire una dottrina etica, non solo, ha tali solidi fondamenti che sfida le difficoltà che in modo ovvio si sogliono fare da coloro che sono propugnatori di una morale estrinseca. Solo la morale intrinseca può dar ragione del bene o del male dell'operare umano, perchè per essa tali azioni sono necessariamente buone, tali altre cattive; mentre la morale estrinseca ha un fondamento fittizio, essendo le azioni umane buone o cattive non pei loro effetti, ma accidentalmente per quel che viene imposto o supposto che si imponga. Ed è naturale che gli effetti intrinseci delle azioni non debbono nè possono uscire dalle conseguenze naturali che si riferiscono alle condizioni d'esistenza, le quali non sono fittizie, non transitorie, non occasionali, non secondarie, ma reali, perenni, essenziali e primitive; nè sono ristrette o speciali, nè mutabili o possibili, ma universali e generali, e immutabili ed attuali; nè sono un fatto nuovo nel mondo dei viventi per la specie umana, e quindi debbono avere leggi speciali per essa, ma sono comuni a tutti gli esseri viventi animati,

ed hanno leggi generali che valgono per tutti loro. La morale, quindi, fondata su queste condizioni immutabili, ed universali, dev'essere ancora immutabile ed universale; immutabilità ed universalità ben diverse da quelle della morale estrinseca che sono supposte non dimostrate, che sono apparenti non reali.

L'immutabilità e l'universalità della direzione morale sono come l'immutabilità e l'universalità delle condizioni d'esistenza; ma siccome lo stato reale della vita è in via di adattamento alle stesse condizioni d'esistenza, la morale segue lo stato transitorio di questo adattamento parziale. Nell'adattamento completo vi sarà la morale assoluta, nell'adattamento parziale ed in via di sviluppo, vi è la morale relativa. Come lo sforzo dell'esistenza animata è verso l'adattamento per evoluzione, così lo morale relativa ha per tipo, per direzione, la morale assoluta, l'approssimazione a questa è il possibile perfezionamento della razza umana per tutto ciò che la riguarda; perocchè non solo è un perfezionamento morale, per una condotta che si avvicina al dritto assoluto, ma ancora è un perfezionamento fisico individuale e sociale che si riferisce all'approssimazione dell'adattamento completo. La morale, quindi, non si può distaccare dalle condizioni reali di esistenza, ma ne è una derivazione necessaria. Il perfezionamento biologico apporta perfezionamento morale, l'essenza della condotta morale è nell'essenza della vita. Io non so quale base di moralità possa essere più inespugnabile.

VII.

La morale di Spencer è morale utilitaria. Come sono venute in dispregio le parole « utilità » ed « egoismo », pei vizi morali dell' eccesso dell' una e dell' altro; così questa significazione viziosa e dispregiativa si trasporta per un pregiudizio nella dottrina morale che appellasi « utilitaria. » Se questo pregiudizio fosse limitato agli uomini volgari, che non si occupano di speculazione morale, non farebbe meraviglia; ma che si trovi in coloro che si occupano delle dottrine morali, è singolare. E lo chiamo un pregiudizio, perchè solo alla significazione utilitaria negano la possibilità del disinteresse; e quel che è più, poichè nei moralisti utilitari da Bentham a Spencer trovano unito il disinteresse o l' altruismo, giudicano ciò un' incoerenza, o una contraddizione. Disgrazia che la fortuna delle parole debba influire sulla fortuna delle dottrine!

La dottrina utilitaria nella sua espressione letterale è stata una dottrina in opposizione all' ascetismo che sacrifica gl' interessi individuali, ed in generale gl' interessi umani della vita reale per un futuro illusorio o solo possibile. La dottrina, quindi, che voleva riaffermare i dritti al benessere, doveva chiamarsi dell' utilità; nessuna incoerenza, perciò che essendo individuale e sociale il benessere, nell' « utilitarismo » vi fosse l' altruismo o il disinteresse. Richiamiamo la significazione di « utilità » al suo stato originario, e l' incoerenza che a prima giunta si vuol trovare fra egoismo ed altruismo, che in quella sono compresi, sparisce.

Ma l'utilitarismo di Spencer non è quello di Bentham o di Mill; per lui la felicità è l'ultimo fine dell'attività umana, non il fine immediato e prossimo; quindi spariscono tutte le antinomie della dottrina, che si presenta in una forma completa e che riguarda più dappresso i modi di attività coi loro fini prossimi e subordinati. L'utilitarismo di Bentham e di Mill rispetto a quello di Spencer è una dottrina parziale, quindi difettosa, come tutte le altre dottrine morali. Una dottrina completa non può essere esclusiva; e non è possibile non riconoscere che in altre teorie vi sia parzialmente compreso il vero. Una dottrina completa quindi deve comprenderle o compierle. Così l'utilitarismo di Spencer. Dopo aver trovato che è viziosa ed insostenibile quella dottrina che pone per criterio la perfezione, o l'altra che stabilisce la virtù, o l'altra che riceve autorità della legislazione; dopo aver trovato che la dottrina intuizionista è egualmente viziosa; l'utilitarismo di Spencer, le considera come sostenibili, quando si contentano di esser trattate come parti o forme parziali della dottrina universale che è quella dell'utilitarismo razionale. E va più oltre, colla dottrina dell'intuizione; concede cioè che le intuizioni morali sono una verità, e trova perciò una conciliazione fra due dottrine così opposte, l'utilitarismo e la intuizione, purchè questa si contenti di riconoscere le intuizioni morali come derivate dalle esperienze accumulate della specie, trasmesse per eredità nell'individuo. Alla stessa guisa che trova una conciliazione analoga nella dottrina della conoscenza per le intuizioni di tempo e di spazio, così egli trova in morale la possibilità di una conciliazione.

Ma non solo per l'universalità e la comprensione l'uti-

litarismo di Spencer si distingue da quello di Mill e di Bentham, ma anco per l'intrinseco valore scientifico. L'utilitarismo di Bentham e di Mill è empirico, è una pura generalizzazione di fatti: ciò non basta a costruire la scienza morale come qualunque scienza. È necessario che dalla forma empirica si passi alla razionale; e questo è solamente possibile, quando si siano stabiliti principi da cui possano dedursi tutti i modi di condotta. Considera quindi l'induzione come un mezzo a giungere a quei principi razionali, dai quali per deduzione dovrà risultare la scienza della condotta umana. L'utilitarismo empirico è solo una forma transizionale all'utilitarismo razionale.

VIII.

Nelle dottrine utilitarie anteriori da Bentham in poi vi ha considerato l'altruismo, come una parte integrante della dottrina, che per questo è detta simpatica. Ma com'è giustificata l'introduzione di questo altruismo? Come un fatto sicuramente; perchè la dottrina dell'induzione non può negare i fatti, ma come razionalmente e scientificamente è giustificato? — Qui è una parte importante della dottrina di Spencer, qui trovasi tutta la giustificazione scientifica dell'altruismo rispetto all'egoismo: L'altruismo non è un sussidio, un accessorio della dottrina, o un che fittizio della condotta umana, introdotto come un mezzo alla vita della specie, ma invece, è fondamentale, primordiale ed essenziale come l'egoismo, ed ha come questo, la sua origine fin dall'apparire dell'organismo vivente, cominciando

da una forma puramente fisica, o solo automaticamente psichica, nella propagazione della specie. Fin dall'origine, gli organismi sacrificano parte o tutto di sé per la specie nel modo di generare la discendenza, o cedendo una parte della sostanza materiale nella forma di gemmula, di uovo, di feto, o distruggendo la propria individualità per formare nuovi individui. Questa forma primitiva, fisica dell'altruismo passa a poco a poco nella forma psichica cosciente nell'allevamento della prole, e infine nella sociale. Se l'egoismo è essenziale per la conservazione dell'individuo, non è men necessario l'altruismo per la conservazione della specie, e indirettamente per gli individui; perchè se la specie si distrugge, l'individuo perisce necessariamente. Prima che l'individuo si conservi, bisogna che esista. L'altruismo e l'egoismo sono intimamente connessi per natura ed hanno il medesimo fondamento e la medesima origine, come trovano la giustificazione scientifica tutti e due nella stessa scienza, la biologia.

Principio questo ben semplice, accessibile a molti che vi avessero posto attenzione, ma che pertanto, come accade, non si rivela che agli uomini che sono profondi conoscitori della natura. Era però necessario un altro mezzo perchè fosse rivelato, l'evoluzione. Solo nel passaggio graduato della sua forma nelle specie viventi, solo in quello svolgimento ascendente della forma primitiva nella vita degli organismi, era possibile scorgerne la piena forma nella sua natura come è manifesta nella condotta umana.

L'altruismo della dottrina utilitaria, dopo le rivelazioni profonde di Spencer, non è più in antinomia col principio dell'egoismo, ma è essenziale allo stesso egoismo.

IX.

Se generalmente ogni dottrina morale ha manifestato il suo ideale, questo è stato come una forma rigida, lontana, in mezzo ad una nebbia senza contorni, non solo, ma gli è stato assegnato un posto inaccessibile, dove l'approssimarsi esige sacrifici incalcolabili per l'individuo e per l'umanità in genere. Anco l'utilitarismo di Spencer ha il suo ideale; ma questo non è una forma, è un risultato, e vi si giunge non con un sacrificio impossibile, che avrebbe per conseguenza la distruzione dell'individuo, ma per un movimento progressivo verso l'adattamento alle condizioni di esistenza fisiche e sociali. Come l'ideale biologico è l'adattamento completo alle condizioni d'esistenza per l'individuo, l'ideale della moralità è l'adattamento completo alle condizioni sociali. E come l'adattamento alle condizioni d'esistenza si opera mercè le funzioni fisiologiche compiute normalmente rispetto a quelle condizioni; così l'adattamento sociale si opera per le azioni che costituiscono la condotta, quando sono compiute normalmente secondo richiedono le condizioni della convivenza. L'ideale spenceriano è un risultato che si produce per evoluzione, un risultato che apporta la perfezione dell'individuo nella società, collo scemamento dei sacrifici, che suppongono imperfezione di adattamento, anzi coll'abolizione di ogni sacrificio, che si ottiene nella conciliazione dell'egoismo coll'altruismo. L'individuo, approssimandosi all'ideale, non perde nulla, non sacrifica niente, ma pei modi di con-

dotta morale guadagna l'adattamento completo, e con ciò la perfezione e la felicità.

La felicità, adunque, dell'utilitarismo non si ottiene nè per sovvertimento sociale, nè per distruzione della famiglia, nè per abolizione della proprietà; la perfezione dell'utilitarismo non si ottiene per lo sviluppo esagerato dell'egoismo, non per l'incuria del benessere altrui, non per la negazione di ogni sentimento. Ma, invece, l'una e l'altra si raggiungono collo svolgimento successivo delle potenze umane, collo svolgimento delle attività utili all'individuo, alla famiglia, alla società, col riconoscimento completo dei dritti di ciascuno e di tutti, contemperando gl'interessi individuali cogli interessi collettivi, colla cessazione dello stato di guerra, che è indice d'imperfezione, e delle aggressioni positive e negative. La più elevata perfezione morale apporterà la diminuzione e la cessazione dell'obbligazione morale, che è una costrizione delle azioni secondo il giusto ed il buono; gli uomini dovranno esercitare una condotta morale senza alcun costringimento estrinseco od intrinseco, ma spontaneamente, come azioni abituali e comuni, senza veruna coscienza di obbligazione. La dottrina morale di Spencer trova lo stato presente dell'umanità come transitorio, come una fase dell'evoluzione della condotta morale, ed inaugura il perfezionamento di questo stato coll'evoluzione lenta e continua, che conduce all'adattamento completo della razza umana, alla cessazione dei mali dell'esistenza, quindi alla cessazione dei dolori che conseguono, cioè alla completa soddisfazione delle condizioni necessarie di esistenza.

X.

La moralità per Spencer non è un fatto fuori dell'ordine universale, ma una forma che appartiene a questo ordine, è una parte elevata e sviluppata di quest'ordine. Per molti filosofi, già è noto, la moralità è qualche cosa di diverso totalmente da ciò che costituisce l'ordine naturale dell'universo, è un mondo a sè distinto ma appiccato al mondo delle manifestazioni universali. Per Spencer è una parte del tutto, è la parte più elevata e più svolta, ma sempre è derivazione dell'unica forza, che nel corso dell'evoluzione si è manifestata sotto diverse forme. Dalla forma fisica ed incosciente, la forza è passata sotto la forma psichica e cosciente, e da questa ad una forma cosciente della sua esteriorità e del fine del suo manifestarsi, cioè alla condotta umana. La quale è un tutto di cui la condotta morale è una parte, nell'atto stesso che è una parte della condotta universale. La condotta in generale è l'azione degli esseri viventi manifestata esteriormente, distintamente dalle funzioni della vita, perchè queste si riferiscono alle relazioni interne, e quella invece alle esterne, ma tutte e due vanno parallele alla struttura nel loro sviluppo e nella loro complessità. L'esterna manifestazione che chiamasi atto e che costituisce la condotta in generale, ha pure le sue relazioni interne, cioè è funzione anche essa, ma vengono trascurate per la forma esteriore. Questa funzione e quest'azione sono anche esse un modo di manifestazione di forza e sono sottoposte alle leggi di tra-

sformazione e di persistenza di forza come ogni altro spiegamento di energia fisica.

Per le leggi dell'evoluzione si passa dall'omogeneo all'eterogeneo, e dall'indifferenziato al differenziato, dal semplice al complesso; ora, in ciascuna delle forme dell'energia differenziata vi ha le medesime leggi evolutive, come per l'energia in generale, donde segue una distinta e diversa maniera di mostrarsi in ciascuna di esse forme così sviluppate. Qualunque però sia questa maniera di manifestazione dell'energia, le leggi che la governano sono le stesse, e la dipendenza della forma primitiva è assoluta. La condotta morale è una di queste forme di manifestazioni di forza, le sue leggi sono quelle dell'evoluzione in generale, e la sua dipendenza dalla forma primitiva dell'energia fisica è innegabile. La condotta quindi ha un aspetto o una relazione fisica. Medesimamente ne ha una biologica per ciò che riguarda la sua dipendenza dalle leggi della vita; ne ha una psicologica per le sue connessioni alle manifestazioni coscienti; e ne ha una sociologica, perchè la condotta prende il suo massimo sviluppo nelle condizioni sociali.

Unità e vastità di concetto di simil natura finora non ne ha avuto la scienza morale. Altri, come gli stoici nell'antichità classica, avranno tentato o concepito la morale come una parte dell'ordine universale, anco altri più recentemente avrà avuto questo concetto; ma nessuno poteva venire ad un risultato soddisfacente, perchè, a nessuno, come ad Herbert Spencer, si è manifestato l'universo dei fenomeni così vario e così complesso in tale unità armonica, e nessuno ha potuto ordinare le manifestazioni molteplici e diverse dell'energia sotto la sua forma pri-

mordiale con leggi così universali che valgano per ciascuna manifestazione particolare. Dall'evoluzione inorganica alla superorganica nessuna discontinuità, come dall'inizio dell'evoluzione organica fino alla massima elevazione nell'uomo nessuna interruzione, come dalle leggi della vita, nelle forme più semplici, fino alla condotta morale più ampia ed esplicita, nell'evoluzione superorganica nessuna lacuna. Le leggi della moralità, quindi, per Spencer non possono aversi che dalla ricerca delle leggi della vita, sia sotto forme di leggi biologiche che psicologiche e sociologiche, e le leggi della vita s'interpretano per le relazioni delle leggi evolutive della forza in generale nel mondo fisico. Ed egli che voleva dare fondamenti incrollabili alla moralità, preparò con acume d'interpretazione, con vastità di concetti, con cognizioni di particolari insuperabili, la via alla ricerca delle leggi della morale; e trovò tanto più necessario costruire una morale che prendesse autorità dalle leggi invariabili della vita, che oggi, più che innanzi, è venuta meno l'autorità di una morale estrinseca.

XI.

Un'obiezione che si crede non possa aver risposta, si fa ai fondamenti della dottrina morale di Spencer, anzi a tutta la dottrina del filosofo inglese, ed è, che essa dottrina è poggiata su leggi puramente meccaniche, quali sono le leggi del movimento, ed è impossibile con siffatte leggi costruire una morale, perchè i fenomeni psicologici e la

responsabilità delle azioni e le relazioni sociologiche, sono ben altra cosa che la derivazione o la trasformazione del movimento. Questa obbiezione non solo è fatta dai filosofi che io chiamo conservatori, ma anco da quelli che si dicono dell'esperienza, e spesso si pronunzia con timore panico che la filosofia dell'evoluzione non si sostenga per questo difetto nativo. Ma a chi ha penetrato nelle viscere della dottrina dell'evoluzione, non viene questo panico, nè gli par seria l'obbiezione; chi dell'evoluzione se ne fa un concetto a sè, piuttosto deformato, è naturale che debba staccare i rami differenziati ed attribuire a ciascuno una forza diversa e distinta.

Spencer col suo linguaggio risponderà all'obbiezione dicendo, che coloro che così obbietano non sanno, come non sa egli stesso, quell'Inconoscibile che è la forza che si svolge e si trasforma in vari modi, che sono tanti modi d'Inconoscibile; e non sapendo che sieno questi modi d'Inconoscibile che si trasformano l'obbiezione sull'essenza e la natura dei fenomeni psichici e sociologici, e sulla moralità, che sono questi stessi modi, non può aver valore alcuno. Avrebbe qualche valore, se essi fossero conosciuti. Se l'obbiezione si ripete non sull'essenza e la natura dei fenomeni, ma sulle leggi meccaniche dei modi dell'Inconoscibile, la risposta di Spencer è anco questa: che nessuno può dire come avviene questa trasformazione, perchè si conoscano le leggi ed il fatto della trasformazione ed equivalenza delle forze, come nessuno può dire, nel campo puramente fisico, come avviene la trasformazione del moto in calore e viceversa. Ed io aggiungo che nessuno può dire e può sapere non solo il modo di trasformazione, ma neppure in qual guisa av-

venga la trasformazione di fisionomia della forza nell'apparizione di un fenomeno, sia fisico che vitale o psichico. Nel misterioso trasformarsi della forza, nel nuovo aspetto in cui si presenta, chi può dire, se le leggi sono le stesse, che la forza non è la stessa? Coloro che vorrebbero ammettere nuove forze e diverse pei diversi modi di trasformazione, si può affermare che sieno evoluzionisti? O si illudono o credono che le leggi evolutive dell'universo sieno frammentarie o parziali. Se la forza che è causa dei fenomeni fisici è diversa da quella psichica, dov'è la evoluzione, dove il nesso di queste manifestazioni, che sono tante forme della forza cosmica universale? — Io ho fede che come la teoria dell'evoluzione degli organismi, quale è stata presentata da Darwin, e la teoria dell'evoluzione in geologia, quale è stata esposta da Lyell, sono ormai accettate dal maggior numero dei naturalisti, dopo un'opposizione accanita di pochi anni, così la teoria dell'evoluzione nei fenomeni psichici, sociologici e morali, venga accettata dalla maggior parte dei filosofi, e che i *Primi Principi* di Spencer sieno la base della scienza futura, i *Principi di Moralità* i fondamenti dell'operare umano nell'avvenire.

Bologna, agosto 1880.

G. SERGI.

PREFAZIONE.

Chi si riferisca al programma del « Sistema di Filosofia Sintetica », troverà che i capitoli qui insieme pubblicati, costituiscono la prima divisione dell'opera sui Principi di Moralità, coi quali il sistema termina. Non essendo ancora pubblicati il secondo ed il terzo volume dei Principi di Sociologia, sembrerà fuori luogo l'anticipazione d'un'opera che succede.

Io mi son permesso di deviare dall'ordine fin da principio stabilito, pel timore che la persistenza nel conformarmi ad esso, potrebbe fare che l'opera finale della serie non fosse eseguita. Avvisi ripetuti negli ultimi anni con frequenza e distinzione maggiore, mi hanno mostrato che la salute può per sempre venir meno, ancorchè la vita non finisca, prima che io compia l'ultima parte dello scopo che mi sono proposto. Quest'ultima parte del mio scopo è quella per la quale io riguardo tutte le parti precedenti come sussidi. Scritto fino dal 1842 il mio primo saggio composto di lettere su The Proper Sphere of Government, indicava in modo vago quali fossero certi principj generali di bene e di male che io concepiva nella condotta politica; e da quel tempo in poi, lasciando indietro tutti i fini prossimi, il mio fine ultimo è stato quello

di trovare una base scientifica pei principj del giusto e dell'ingiusto nella condotta in generale. Lasciare questo fine incompiuto dopo aver fatto una preparazione così estesa per compierlo, sarebbe una disgrazia, alla cui probabilità io non ho animo di pensare; e sono ansioso di giungervi, se non interamente, almeno parzialmente. Da ciò il passo che ora faccio. Benchè questa prima divisione dell'opera che termina la Filosofia sintetica, non possa ordinariamente contenere le conclusioni specifiche da stabilirsi nell'opera intera, pure le comprende in modo che a formularle definitivamente niente altro si richiede che dedurle logicamente.

Io sono molto ansioso di delineare, se non posso completare, quest'opera finale, perchè lo stabilire norme di retta condotta su base scientifica è un bisogno pressante. Or che i precetti morali sono sciolti dall'autorità data da una supposta origine divina, la secolarizzazione della morale diventa necessaria. Poche cose possono avere conseguenze più disastrose, che il decadimento e la morte di un sistema regolatore non più adatto, prima che un altro più adatto venga fuori ad occuparne il posto. Il maggior numero di quelli che rigettano la fede comune, sembra che ammettano di poter fare a meno dell'azione direttrice fornita da essa, e di non trovar necessaria un'altra azione direttrice che ne occupi il posto. Nel tempo stesso quelli che difendono la fede comune, affermano non possa esistervi altra direzione in mancanza di quella data dalla fede: stimano la sola guida possibile i comandamenti divini. Così fra questi estremi oppositori vi ha qualche cosa di comune. Gli uni sostengono che il vuoto lasciato dalla scomparsa di un codice di etica soprannaturale, non abbia

bisogno di esser colmato da un codice di etica naturale; gli altri sostengono che non possa colmarsi. Gli uni e gli altri considerano un vuoto, che i primi desiderano, gli altri temono. Il mutamento che questo stato promette o minaccia di produrre, desiderato o temuto, è rapidamente in progresso, e coloro che credono che il vuoto possa colmarsi, e debba colmarsi, sono chiamati a fare qualche cosa secondo la loro fede.

A questa ragione molto speciale io posso aggiungere una più generale. Grave danno è stato fatto dall'aspetto ripugnante abitualmente dato alla direzione morale dai suoi espositori; ed immenso vantaggio può aspettarsi dal presentare la direzione morale coll'aspetto attrattivo che essa ha, quando la superstizione e l'ascetismo non la deformino. Se un padre, rinforzando severamente i suoi numerosi comandi, alcuni necessari, altri inutili, aggiunge alla sua severa direzione un modo totalmente antipatico; se i suoi figli devono giuocare di nascosto, o, quando timidamente rivolgono gli occhi dai loro giuochi, incontrano sempre un aspetto freddo e più frequentemente accigliato; la direzione di questo padre sarà inevitabilmente ingrata, se non odiata, e lo scopo, per quanto è possibile, verrà meno. Per contro, un padre, il quale egualmente fermo nel mantenere le necessarie restrizioni pel benessere dei suoi figli o pel benessere di altre persone, non solo evita restrizioni inutili, ma, dando la sua sanzione a tutti i piaceri legittimi e provvedendo i mezzi per questi, riguarda con sorriso di approvazione ai loro salti, non può mancare di avere un'influenza la quale non meno efficace pel presente, sarà ancora permanentemente efficace. Le direzioni di questi due padri sono simboli delle direzioni della Moralità come è, e della moralità come dovrebbe essere.

Nè il danno risulta solamente da questa indebita severità della dottrina morale lasciata a noi da un passato duro. Altro danno risulta dal non poter metter in pratica il suo ideale. Nella violenta reazione contro l'estremo egoismo d'una vita passata nelle società barbare, si è insistito per una vita totalmente disinteressata. Ma appunto come l'eccessivo egoismo d'una milizia brutale non poteva esser rimediato col tentare all'assoluta soggezione del proprio io in conventi ed in monasteri; così neppure può rimediarsi alla condotta erronea dell'umanità come ora esiste, col proporre un principio di abnegazione impossibile a raggiungere. L'effetto piuttosto è di produrre un abbandono disperato di ogni tentativo ad una vita più elevata. E non solo uno sforzo a raggiungere l'impossibile finisce in tal guisa, ma simultaneamente discredita il possibile. Associando norme che non possono essere obbedite, quelle che possono esserlo per loro la loro autorità. Molte obiezioni, senza dubbio, si faranno sulla teoria della condotta retta che le pagine seguenti a lombrano. Critici d'una certa classe, lungi di esser contenti che i principî morali da loro in altra guisa derivati, coincidano coi principî etici derivati scientificamente, si sentono offesi per questa coincidenza. Invece di riconoscere le somiglianze essenziali, esagerano le differenze superficiali. Dai giorni della persecuzione, un mutamento curioso si è operato sul modo di operare della così detta ortodossia riguardo alla così detta eterodossia. Vi fu un tempo, quando un eretico, costretto dalla turtura ad abiurare, soddisfaceva l'autorità per una conformità esteriore, un modo apparente bastava, benchè il reale disaccordo profondo continuasse. Ma ora che un eretico non può più esser costretto a professare la fede

comune, fa tutto il possibile perchè la sua fe le apparisca opposta all'ordinaria. Diverge dal domma teologico stabilito? Allora sarà un ateo, quanto inammisibile consideri questo termine. Non stimerà valide le interpretazioni spiritualistiche dei fenomeni? Allora sarà classificato fra i materialisti, benchè egli ripudì questo nome con indignazione. Ed in simil modo, qualunque sia la differenza fra moralità naturale e moralità soprannaturale, si esagera così da ridurla ad un antagonismo fondamentale. Per questo modo di pensare probabilmente saranno separate da questo volume per disapprovarle, dottrine le quali, prese in sè stesse, possono facilmente sembrare cattive. Per chiarezza, io ho trattato separatamente alcuni aspetti correlativi della condotta, e tratte conclusioni, ciascuna delle quali diventa falsa se venga separata dall'altra; ed ho così apprestato sufficiente opportunità per esser mal compreso.

Le relazioni di quest'opera alle opere precedenti della serie, sono tali da involgere frequenti richiami. Contendo infatti le conseguenze di principî stabiliti in ciascuna di quelle, ho creluto che non sia possibile dispensarmi dal ristabilire quei principî. Inoltre, la presentazione di questi nelle loro relazioni alle diverse dottrine etiche, ha reso necessario, in ogni caso, di ricordarle brevemente al lettore quali essi sono e come sono derivati. Da qui una somma di ripetizioni che a qualcuno probabilmente addurranno tedio. Io, pertanto, non lamento molto questo risultato quasi inevitabile, perchè solo per varie ripetizioni le nuove concezioni possono imporsi agli spiriti riluttanti.

Giugno, 1873.

CAPITOLO I.

CONDOTTA IN GENERALE.

§ 1. La dottrina che i correlativi s'implicano l'un l'altro — che non può pensarsi un padre senza l'idea di un figlio, e che non vi può essere alcuna coscienza di un superiore senza quella di un inferiore — mostra, per alcuno di questi esempi comuni, la connessione necessaria fra i concetti di tutto e di parte. Oltre la verità principale che nessuna idea d'un tutto può esser formata senza un'idea incipiente di parti che lo costituiscono, e che nessun'idea di una parte può formarsi senza un'idea incipiente di qualche tutto a cui essa appartenga, vi ha la verità secondaria, che non vi può essere un'idea esatta di una parte senza un'idea esatta del tutto correlativo. Vi sono parecchi modi in cui la cognizione inadeguata dell'uno involge cognizione inadeguata dell'altro.

Se la parte è concepita senza qualche relazione al tutto, essa stessa diventa un tutto, un'entità indipendente, e le sue relazioni alla realtà in generale sono mal comprese. Di più, la grandezza della parte confrontata colla grandezza del tutto, dev'essere mal compresa a meno che il tutto non solo sia riconosciuto come quello che lo rac-

chiude, ma sia rappresentato nella sua estensione totale. Ed ancora, la posizione che la parte occupa in relazione alle parti, non può esattamente esser concepita, se non vi sia qualche concetto del tutto nella sua distribuzione come nel suo complesso.

Ancor di più se parte e tutto, invece di avere solo una relazione statica, ne hanno una dinamica; bisogna che vi sia una cognizione generale del tutto, prima che la parte possa esser compresa. Un selvaggio che non abbia mai veduto un veicolo, non può formarsi alcun'idea dell'uso e del movimento d'una ruota. Un contadino che ignora l'uso delle macchine, non può attribuire nè posto nè scopo ad un disco d'un eccentrico traforato lateralmente. Allo stesso modo un meccanico, se non ha veduto un pianoforte, sarà incapace di concepire la funzione ed il valore relativo d'uno smorzatore, se gli venga mostrato.

Massimamente, però, se il tutto è organico, il concepimento completo d'una parte implica concepimento esteso del tutto. Si supponga un essere ignorante del corpo umano che trovi un braccio staccato. Se egli non lo concepirà falsamente, supponendolo un tutto invece d'una parte, troverà certo totalmente inesplicabili le relazioni di questo membro alle altre parti, e la struttura. Ammettendo che la cooperazione delle ossa e dei muscoli possa essere indovinata, pure nessun concetto potrebbe esser formato della parte che prende il braccio nell'azione del tutto incognito a cui appartiene; nè si potrebbe fare alcuna interpretazione su i nervi ed i vasi che trovansi ramificati nel braccio, e che distintamente si riferiscono a certi organi centrali. Una teoria della struttura del braccio implica una teoria del corpo in generale.

Questa verità non solo vale per aggregati materiali, ma ancora per aggregati immateriali, movimenti composti, atti, pensieri, parole. Non possono essere pienamente compresi i movimenti della luna senza tener conto dei movimenti del sistema solare in generale. Il processo della scarica d'un fucile non ha significato, fino a che le azioni seguenti eseguite col fucile non siano note. Un frammento di una frase, se non è incomprendibile, s'interpreta male staccato dal resto. Si separi il cominciamento e la fine, ed il rimanente d'una dimostrazione non prova nulla. L'evidenza apportata da un querelante spesso inganna, se non è unita all'evidenza che appresta il difensore.

§ 2. La condotta è un tutto; e, in un senso, è un tutto organico, un aggregato di azioni fra loro dipendenti compiute da un organismo. Quella divisione o aspetto della condotta, della quale l'Etica si occupa, è una parte di questo tutto organico, una parte che ha i suoi componenti inestricabilmente legati col rimanente. Com'è comunemente concepita, agitare il fuoco, o leggere una gazetta, o mangiare un pasto, sono atti coi quali la moralità non ha che fare. Aprire la finestra per cambiar l'aria della stanza, coprirsi con una giubba, se il tempo è freddo, sono pensieri che non hanno significato etico. Queste, però, sono tutte parti di condotta. Il modo di comportarsi che chiamiamo buono, e quello che chiamiamo cattivo, sono inchiusi l'uno e l'altro insieme a quello che diciamo indifferente, nel concetto di condotta in generale. Il tutto di cui l'Etica forma una parte, è il tutto costituito dalla teoria della condotta in generale; e questo tutto deve essere compreso prima che possa esser compresa la parte. Consideriamo più da vicino questa proposizione.

E prima, come definiremo la condotta? Essa non è della stessa estensione dell'aggregato delle azioni, benchè si approssimi. Azioni come quelle di un epilettico in un accesso non sono inchiusate nel nostro concetto di condotta; questo concetto esclude azioni prive di scopo. E nel riconoscere questa esclusione simultaneamente riconosciamo tutto ciò che vi è inchiuso. La definizione della condotta che ne deriva, è questa: atti accomodati allo scopo, ovvero: adattamento di atti a fini; secondo che pensiamo l'insieme formato di atti, o la forma soltanto. La condotta nella sua piena accettazione dev'essere intesa come quella che comprende tutti gli adattamenti di azioni agli scopi, dalla più semplice alla più complessa, qualunque sia la loro speciale natura, considerate separatamente o nella loro totalità.

Essendo così distinta la condotta in generale dal tutto un po' più esteso costituito da azioni in generale, ricerchiamo più da presso qual distinzione è fatta abitualmente fra la condotta su cui sono formati i giudizi morali ed il rimanente della condotta. Come già ci è detto, una parte della condotta ordinaria è indifferente. Passeggerò oggi per la cascata? o correrò lungo la riva del mare? Qui gli scopi sono moralmente indifferenti. Se io vado alla cascata, andrò per la corrente, o prenderò la via del bosco? I mezzi qui sono moralmente indifferenti. E d'un momento all'altro la maggior parte delle cose che facciamo non sono da giudicarsi che buone o cattive in riguardo ai fini od ai mezzi. Non meno chiaro è il fatto che la transizione da atti indifferenti ad atti che sono buoni o cattivi, è graduale. Se un amico che è con me, ha visitato la riva del mare, ma non ha veduto la cascata, la scelta dell'uno o

dell'altro fine non è troppo lontana dal significato etico. E se avendo fissato per nostro termine la cascata, la via per la corrente è troppo lunga per la sua violenza, mentre la via pel bosco è più corta, la scelta dei mezzi non è molto lontana del valore etico. Ed ancora, se un risultato probabile di far piuttosto l'un'escursione che l'altra, faccia in modo che io non ritorni in tempo a tenere un appuntamento, ovvero, se facendo la strada più lunga incorra in questo rischio, mentre, facendo la più breve, ciò non accade, la decisione in favore dell'uno o dell'altro fine o mezzo acquista un carattere morale in altra guisa; e se l'appuntamento è di qualche importanza, o di una grande, o che vale la vita o la morte, per sé e per altri, il carattere morale diventa spiccato. Questi esempi mostrano sufficientemente la verità che la condotta della quale non si occupa la moralità, passa a condotta morale o immorale per piccole gradazioni e per vie innumerevoli.

Ma la condotta che deve esser concepita scientificamente, prima che possiamo concepire scientificamente quei modi di condotta che sono oggetto del giudizio morale, è di gran lunga più estesa di quella ora indicata. Non si ha una completa comprensione della condotta considerando quella solamente degli esseri umani: dobbiamo riguardare questa come una parte della condotta universale, quella cioè di tutti gli esseri viventi. Evidentemente questo s'accorda colla definizione data, atti accomodati allo scopo. La condotta degli animali inferiori comparata con quella dei più elevati, differisce principalmente in ciò, che gli adattamenti delle azioni ai fini sono relativamente semplici e relativamente incompleti. E come in altri casi così anche in questo, dobbiamo interpretare le più svilup-

pate per le meno sviluppate. Appunto come per intendere pienamente la parte della condotta di cui si occupa l'etica dobbiamo studiare la condotta umana come un tutto; così per intendere pienamente la condotta umana come un tutto è necessario studiarla come una parte di quell'esteso tutto costituito dalla condotta degli esseri animati in generale.

Non sempre questo tutto è concepito colla necessaria pienezza fin tanto che consideriamo solamente la condotta al presente sviluppata intorno a noi. Dobbiamo inchiudere nel nostro concetto la condotta meno sviluppata sopra di cui questa si è elevata nel corso del tempo; e riguardare la condotta ora mostrata dai viventi di tutti gli ordini, come una manifestazione della condotta che ha portato la vita di ciascuna specie alla presente altezza. Il che equivale a dire che la nostra via preparatoria dev' essere lo studio dell'evoluzione della condotta.

CAPITOLO II.

L'EVOLUZIONE DELLA CONDOTTA.

§ 3. Abbiamo quasi acquistato familiarità coll'idea di un'evoluzione della struttura col salire per la serie dei tipi animali. Ad un grado considerevole ci siamo fatti familiari col pensiero che un'evoluzione delle funzioni sia proceduta di pari passo coll'evoluzione della struttura. Or avanzandoci nel corso, dobbiamo formarci un concetto dell'evoluzione della condotta, come correlativa con questa evoluzione di struttura e di funzione.

Queste tre cose esigono una distinzione definitiva. Comunemente i fatti manifestati dalla morfologia comparata formano un tutto, che quantunque non possa esser trattato in generale o nei particolari senza tener conto dei fatti appartenenti alla fisiologia comparata, pure è essenzialmente indipendente. Non è men chiaro che noi possiamo volgere esclusivamente la nostra attenzione a quella differenziazione progressiva delle funzioni, o combinazione di funzioni, che accompagna lo sviluppo delle forme, e che intorno ai caratteri ed alle connessioni degli organi non possiamo dire più di quello che è implicato nella descrizione delle loro azioni separate o congiunte. Ed il soggetto

della condotta è posto al di là di quello delle funzioni, almeno quanto quelle delle funzioni sia al di là del soggetto della struttura; pertanto vi è abbastanza per separarlo sostanzialmente. Perchè, quelle funzioni che già sono variamente composte per compiere ciò che riguardiamo come singoli atti corporei, sono indefinitamente più complesse per compiere la coordinazione degli atti corporei che è conosciuta come condotta.

Noi ci occupiamo di funzioni nel vero senso, quando consideriamo questi processi compiuti nel corpo; e senza passare i limiti della fisiologia, possiamo trattare delle loro adattate combinazioni, in tanto che queste sono riguardate come parte del *consensus* vitale. Se osserviamo come i polmoni rendano ossigenato il sangue che il cuore loro invia; come il cuore ed i polmoni insieme suppliscano sangue ossigenato allo stomaco e lo rendano atto alla sua funzione; come questi cooperino con parecchie glandole secretorie e escretorie a compiere la digestione ed allontanare la materia inutile; e come tutto quanto si unisca a conservare il cervello in una condizione conveniente per continuare quelle azioni che indirettamente conducono alla conservazione della vita in generale; in ciò ci occupiamo delle funzioni. Ogni volta che si consideri in qual modo le parti che agiscono direttamente su ciò che ci circonda, gambe, braccia, ali, compiano i loro uffici, noi ci siamo occupati di funzioni nello stesso aspetto di quelle che costituiscono la fisiologia, in quanto che restringiamo l'attenzione ai processi interni ed alle loro interne combinazioni.

Ma entriamo nel soggetto della condotta, se cominciamo a studiare tali combinazioni fra le azioni del sensorio e

degli organi motori come esterne manifestazioni. Supponendo che invece di osservare quelle contrazioni muscolari per le quali gli assi ottici convergono ed i fochi degli occhi si accomodano (il che è parte della fisiologia), e che invece di osservare la cooperazione degli altri nervi, muscoli ed ossa, per cui una mano è mossa verso un sito particolare e le dita chiuse (ciò che è ancora una parte di fisiologia), osserviamo un'arma offensiva che è presa da una mano sotto la direzione degli occhi. Allora passiamo dall'idea di funzioni interne combinate all'idea di movimenti esterni combinati. Senza dubbio se potessimo seguire i processi cerebrali che accompagnano questi, troveremmo una coordinazione fisiologica corrispondente all'esterna coordinazione delle azioni. Ma questa ammissione è conforme all'asserzione, che se trascuriamo la combinazione interna ed attendiamo solo all'esterna, passiamo da una porzione della fisiologia ad una porzione della condotta. Perché, benchè si possa obbiettare che la combinazione esterna riferita sia troppo semplice per esser giustamente inchiusa sotto il nome di condotta, pure pensandoci un istante, si vede chiaramente che ciò è unito con quello che chiamiamo condotta per insensibili gradazioni. Si supponga che l'arma presa sia usata ad evitare un colpo; si supponga dato un contraccolpo; si supponga che l'aggressore corra e sia arrestato, si supponga che seguano molti e vari atti che costituiscono un processo; è manifesto che l'adattamento iniziale d'un atto ad uno scopo, inseparabile dal resto, deve, essere inchiuso con quelli nella stessa classe, e che da questo semplice adattamento iniziale, che intrinsecamente non ha carattere morale, passiamo per gradi agli adattamenti più complessi ed a quelli su cui si formano giudizi morali.

Donde segue che, escludendo tutte le coordinazioni interne, il nostro oggetto qui è un aggregato di coordinazioni esterne; e questo aggregato racchiude non solo le più semplici come le più complesse eseguite dagli esseri umani, ma ancora quelle eseguite da tutti gli esseri inferiori più o meno sviluppati.

§ 4. Alla domanda: che cosa costituisce il progresso nell'evoluzione della condotta, che possiamo seguire dagli infimi tipi degli esseri viventi ai più elevati? si è già risposto implicitamente. Qualche esempio darà maggior rilievo alla risposta.

Vedemmo che la condotta si distingue dalla totalità delle azioni per esclusione di azioni senza scopo; ma durante l'evoluzione questa distinzione si eleva per gradi. Negli infimi animali la maggior parte dei movimenti eseguiti da un momento all'altro, non hanno fini riconoscibili più dei dibattimenti di un epilettico. Un infusorio nuota per caso qua e là, non determinato nel suo corso da un oggetto percepito, che sia inseguito o sfuggito, ma, apparentemente, dai vari stimoli nell'ambiente in cui trovasi; ed i suoi atti, non accomodati allo scopo in maniera apprezzabile, lo mettono ora in contatto con qualche sostanza nutritiva che assorbe, ed ora in vicinanza di qualche vivente da cui è inghiottito e digerito. Privi dei sensi sviluppati e della facoltà motrice che hanno gli animali superiori, novantanove su cento di questi piccoli animali, separatamente non vivendo che poche ore, spariscono o per mancanza di nutrizione o per distruzione. La condotta è costituita di azioni così poco adatte agli scopi, che la vita continua solo per quanto gli accidenti dell'ambiente sono favorevoli. Ma se fra viventi acquatici ne osserviamo uno

il quale, benchè sempre inferiore nel tipo, è più elevato di un infusorio, p. e., un rotifero, allora vediamo che vi ha un progresso nella condotta insieme al volume più grande, le forme più sviluppate ed un maggior potere di combinare le funzioni. Vediamo come per mezzo del movimento delle ciglia attira per nutrimento quei piccoli animali che si muovono intorno; come per la sua coda prensile si fissa a qualche oggetto opportunamente, come ritirando gli organi esterni e contraendo il corpo si preserva da questo o quel pericolo minacciato di tempo in tempo; e come così per migliore adattamento delle proprie azioni, diviene meno dipendente dalle influenze esterne, e così si preserva per un più lungo periodo.

Un sotto regno inferiore, come i molluschi, presenta meglio questo contrasto. Se compariamo un mollusco inferiore, come un'ascidia galleggiante, con un mollusco elevato, come un cefalopode, vediamo ancora che la maggiore evoluzione organica è accompagnata da una condotta più sviluppata. A discrezione d'ogni animale marino grande abbastanza per inghiottirla, e spinta qua e là dalle correnti, che per caso possono tenerla in mare, o per caso possono fatalmente gettarla sulla spiaggia, l'ascidia compie solo piccoli adattamenti di azioni a fini in confronto del cefalopode; il quale, strisciando sopra uno scoglio, ora esplorando i crepacci rocciosi, or nuotando per l'acqua chiara, or lanciandosi dietro un pesce, or nascondendosi da un grande animale in una macchia d'inchiostro, ed usando le braccia a ventose una volta per fissarsi ed un'altra per tener salda la preda; sceglie, e combina, e proporziona i suoi movimenti da un momento all'altro per sfuggire i pericoli minacciati, mentre utilizza gli eventi del nutri-

mento che gli si offrono. In questo modo ci mostra le attività svariate le quali, nel conseguire i fini speciali, conseguono lo scopo generale, cioè di assicurare la continuazione delle attività.

In simil modo possiamo seguire fra animali vertebrati questo progresso nella condotta insieme allo sviluppo progressivo della struttura e delle funzioni. Un pesce, che corre qua e là a caso in cerca di nutrimento, abile a scoprirne per l'odorato e la vista solo a piccola distanza, o che più d'una volta fugge spaventato all'avvicinarsi di un pesce più grosso, compie adattamenti di azioni a fini che sono relativamente pochi e semplici nel loro genere. Esso ci mostra, come una conseguenza, quanto breve sia la durata della vita. Tanto pochi sopravvivono alla maturità che a supplire alla distruzione di quei ancor non nati, di un piccol numero d'individui ed a metà cresciuti, un kabeljan deve produrre un milione di uova, onde due possano raggiungere l'età della generazione. Per contro, queste azioni generali che un mammifero più elevato, p. e., un elefante, eseguisce in comune col pesce, sono molto meglio accomodate allo scopo. Esso scopre il cibo, ad una distanza relativamente grande, per la vista probabilmente come per l'odorato; e se ad intervalli abbia bisogno di fuggire, pone relativamente una gran cura. Però la differenza principale consiste nella varietà dei nuovi adattamenti. Si hanno azioni combinate che facilitano la nutrizione, p. e., rompendo rami succulenti e che portano frutti, scegliendo ciò che è atto a mangiarsi in un'estensione comparativamente vasta; in caso di pericolo, poi, cercando la sicurezza non solo colla fuga ma, se occorre, colla difesa o l'assalto, combinando nel modo di difesa il

tronco ed i piedi poderosi. In oltre, vediamo vari atti sussidiari accomodati a scopi sussidiari, p. e., entrando in un fiume per la freschezza e adoperando il tronco come mezzo a gettar acqua sul corpo, or impiegando un ramo a cacciar via le mosche dal dorso, or emettendo suoni come segni a metter in guardia lo stuolo, e adattando le azioni a simili suoni, se prodotti da altri. Evidentemente l'effetto di questa condotta più sviluppata è di assicurare l'equilibrio degli atti organici per un più lungo periodo.

Ed ora studiando la condotta del più elevato dei mammiferi, l'uomo, non solo troviamo che gli adattamenti delle azioni ai fini sono più numerosi e migliori di quelli degli animali inferiori, ma troviamo la stessa cosa comparando la condotta delle razze umane più elevate con quella della meno elevate. Se esaminiamo qualcuno dei fini maggiori che sia conseguito, troviamo una più grande compiutezza nel conseguimento presso le razze civili che presso le selvagge, ed ancora, un conseguimento di fini minori, relativamente più numerosi, che servono ai maggiori. Così è nella nutrizione. L'alimento si ha più regolarmente in corrispondenza all'appetito; è molto più elevato in qualità, è più decente, è più vario, è meglio apparecchiato. Così pel riscaldamento. I caratteri della costruzione e delle forma degli oggetti adoperati per vestimenta e gli adattamenti di queste ai bisogni sono, di giorno in giorno, d'ora in ora, molto superiori. Così per le abitazioni. Fra le capanne di rami e d'erba che costruisce il selvaggio, ed il palazzo dell'uomo civile, il contrasto nell'aspetto non è così enorme in confronto del contrasto nel numero e nel valore degli adattamenti delle azioni ai fini manifestati nelle rispettive costruzioni. E quando com-

pariamo colle attività ordinarie del selvaggio quelle dell'uomo civile, come gli affari del commerciante, il quale è immerso in molteplici e complessi negozii che si estendono per lunghi periodi, oppure la professione d'avvocato preparata da lunghi studi, e giornalmente occupata in forme infinitivamente varie, o le discussioni od agitazioni politiche, dirette ora ad ottenere questa misura, ora a combatterne altra, allora vedesi una serie di azioni adattate ai fini, non solo che superano immensamente in varietà o difficoltà quelle delle razze umane inferiori, ma una serie di cui le razze inferiori non presentano nessuna analogia. Ed insieme a questo lavoro della vita, prodotto dallo sforzo al conseguimento di fini più numerosi, vi ha quell'aumento di durata della vita che costituisce lo scopo supremo.

Qui si sente il bisogno di compire questo concetto dell'evoluzione della condotta. Perché oltre all'esservi un miglioramento nell'adattamento delle azioni ai fini, come in un ulteriore prolungamento della vita, vi ha un ulteriore accrescimento della quantità della vita. Una nuova riflessione sugli esempi sopra riferiti mostrerà che la lunghezza non è per sé stessa una misura dell'evoluzione della condotta, ma deve prendersi in conto la quantità della vita. Un'ostrica, adattata per la sua struttura all'alimento diffuso contenuto nell'acqua, lo attira a sé, e difesa dalla conchiglia da tutti i vicini pericoli, può vivere più lungamente di una seppia, che ha facoltà superiori di occuparsi delle contingenze numerose; ma la somma delle attività vitali in un dato intervallo è minore nell'ostrica che nella seppia. Così un verme, ordinariamente difeso da molti nemici dalla terra che egli buca, la quale ancora suppli-

sce sufficientemente al suo povero nutrimento, può avere una maggior longevità che molti dei correlativi annulosi, gl'insetti; ma uno di questi nella sua esistenza come larva o imagine, può sperimentare una maggior quantità di mutamenti che costituiscono la vita. Non è altrimenti se confrontiamo il più sviluppato col meno sviluppato nell'umanità. La differenza fra l'insieme della lunghezza della vita del selvaggio e del civile, non è la vera misura della differenza fra la totalità delle due vite, considerate come aggregato di pensieri, di sentimenti e di azioni. Donde segue che stimando la vita per la moltiplicazione della sua lunghezza per la sua estensione, possiamo dire che l'aumento che accompagna l'evoluzione della condotta, risulta dal crescere dei due fattori. I più molteplici e variati adattamenti di azioni a fini, pei quali gli esseri più sviluppati di momento in momento compiono i più numerosi bisogni, distintamente si aggiungono alle attività che si compiono l'una dopo l'altra, e distintamente aiutano ad allungare il periodo pel quale tali simultanee attività perdurano. Ogni ulteriore evoluzione della condotta estende l'aggregato delle azioni, mentre conduce al prolungamento di esso.

§ 5. Volgiamoci ora ad un altro aspetto dei fenomeni, separato dall'ultimo, ma necessariamente associato ad esso. Abbiamo considerato solo quegli adattamenti di azioni a fini che hanno per loro scopo finale la completa vita individuale. Ora abbiamo a considerare quelli che hanno per loro scopo finale la vita della specie.

La propria conservazione in ogni generazione ha in ogni tempo dipendenza dalla conservazione della prole per le generazioni precedenti. Ed in proporzione come

l'evoluzione della condotta che giova alla vita individuale è elevata implicando un'organizzazione elevata, vi deve essere stata precedentemente una condotta altamente sviluppata che giovi al nutrimento della prole. Pei gradi ascendenti del regno animale questa seconda specie di condotta presenta stadi di progresso simili a quelli osservati nella prima. Nei gradi bassi dove struttura e funzioni sono poco sviluppate, ed il potere di adattare azioni a fini è molto limitato, quivi non vi è condotta propriamente detta che spinga alla conservazione della specie. La condotta che conserva la razza, analogamente alla condotta della conservazione individuale, s'innalza gradatamente da ciò che non può esser chiamato condotta; azioni adatte sono procedute da quelle non adatte. I protozoi spontaneamente si dividono e si suddividono in seguito di mutazioni fisiche sopra cui non hanno alcun potere; o, in altro tempo, dopo un periodo di riposo, si spartono in porzioni piccolissime che separatamente crescono come nuovi individui. In nessuno dei due casi può affermarsi esservi condotta. In gradi poco più elevati il processo è questo: ad intervalli vengono a maturità le cellule germinative e le cellule spermatiche, le quali all'occasione vengono gettate nelle acque circostanti e lasciate al loro destino, forse sopravvivono alla maturità uno su dieci mila. In questo caso ancora si vede solamente sviluppo e dispersione separatamente dalle cure paterne. Tipi al disopra di questi, come pesci che scelgono luoghi convenienti per depositare le loro uova, o i più elevati crostacei che trasportano masse di uova qua e là finché queste siano schiuse, mostrano adattamenti di azioni a fini che possiamo propriamente chiamar condotta, però questa

è della più semplice forma. Dove, come fra alcuni pesci, il maschio prende guardia delle uova, cacciando via gli intrusi, si ha un adattamento addizionale di atti a fini; ed il nome di condotta in questo caso è più decisamente applicabile. Passando d'un subito agli esseri di molto superiori, p. e. gli uccelli, vediamo come questi costruendo i nidi e collocandosi sulle loro uova, nutriscono la covata per un lungo periodo ed aiutano i lor nati anche dopo che possano volare; così ancora i mammiferi, i quali dando a succhiare per qualche tempo a lor nati, continuano dopo a portar loro nutrimento o proteggerli mentre li nutriscono, finchè essi raggiungano l'età in cui possano provvedersi da sè stessi: in tali casi vediamo come questa condotta che aiuta la conservazione della specie, si svolge a poco a poco colla condotta che aiuta la conservazione individuale. La organizzazione migliore che rende possibile l'ultima, rende possibile anco la prima. La specie umana mostra un gran progresso di simil natura. In confronto ai bruti, il selvaggio, più elevato nella condotta della propria conservazione, è ancora più elevato in quella della razza. Un più esteso numero di bisogni della prole è provveduto; e le cure dei genitori, perdurando per più lungo tempo, si adoperano a disciplinare la prole in arti ed abitudini, che sono convenienti per le loro condizioni di esistenza. La condotta di questa specie, come quella della prima specie, diviene più sviluppata in un maggior grado, se passiamo dal selvaggio al civile. Gli adattamenti delle azioni ai fini nel nutrire i figli divengono ancor più elaborati, come nel numero dei fini che si incontrano, nella varietà dei mezzi usati, e nel potere del loro adattamento;

e l'aiuto e la previggenza sono continue per una gran parte della prima età.

Delineando l'evoluzione della condotta per poterci formare un concetto esatto della condotta in generale, dobbiamo riconoscere queste due specie come dipendenti l'una l'altra. Generalmente parlando, nessuna delle due può svolgersi senza l'evoluzione dell'altra; e le evoluzioni più elevate di tutte e due bisogna che siano raggiunte simultaneamente.

§ 6. Conchiudere però che raggiungendo un perfetto adattamento di azioni a fini che giovano alla vita individuale ed al mantenimento della prole, l'evoluzione della condotta diviene completa, è conchiudere erroneamente. O piuttosto, io direi, è un errore supporre che l'una o l'altra specie di condotta possa raggiungere la forma più elevata senza la forma più elevata d'una terza specie di condotta che dev'esser ancora nominata.

Nella numerosa moltitudine di viventi di tutte le specie che riempiono la terra, gli uni non posson vivere separatamente dagli altri; essi sono più o meno in presenza l'un l'altro, e in opposizione fra loro. In larga misura gli adattamenti delle azioni ai fini, che siamo stati a considerare, sono componenti di quella « lotta per l'esistenza » che si trova fra i membri della stessa specie e fra i membri delle specie differenti; e molto più generalmente, un adattamento con pieno successo fatto da un vivente involge un adattamento senza successo fatto da un altro vivente, sia della stessa o di differente specie. Perchè il carnivoro possa vivere, devono morire erbivori; e perchè i suoi nati possano esser nutriti, i nati di viventi più deboli debbono rimanere orfani. Il mantenimento del falco e della sua nidiata implica

la morte di molti piccoli uccelli; e perchè questi piccoli uccelli possano moltiplicarsi, la loro progenie deve nutrirsi col sacrificio di innumerevoli vermi e larve. Questioni insorte fra i membri delle stesse specie hanno, sebbene meno rilevanti, risultati affini. Il più forte spesso porta via colla violenza la preda che ha fatta il più debole. Facendo monopolio di alcuni luoghi di caccia, i più feroci spingono gli altri della loro specie in luoghi meno favorevoli. Con gli erbivori avviene lo stesso fatto: il nutrimento migliore è riservato per gl'individui più forti, perchè i meno forti e mal nutriti soccombono o direttamente per la nutrizione o indirettamente per la inability di sfuggire i nemici. Cioè a dire, fra viventi che vivono in antagonismo, ciascuna delle due specie di condotta delineate sopra, deve restare imperfettamente sviluppata. Anco nelle specie che hanno a temere poco da nemici o da competitori, come leoni e tigri, vi ha pure inevitabile difetto negli adattamenti di azioni a fini verso il termine della vita. La morte per fame per l'incapacità della preda mostra come la condotta manchi dell'ideale.

Questa condotta imperfettamente sviluppata c'introduce per antitesi ad una condotta che sia sviluppata perfettamente. Considerando questi adattamenti di azioni a fini che mancano di compiutezza, perchè non possono essere compiuti da un vivente senza che sia impedito altro vivente a farli, suscita il pensare adattamenti di tal guisa che ciascun vivente possa compiere senza impedire gli altri a farne. Ed è inevitabilmente implicato che la più elevata forma di condotta debba esser così distinta; perchè, se la forma di condotta è tale che adattamenti di azioni a fini di alcuni necessita privazione di adattamenti in altri, vi ha luogo

a modificazioni che svolgano la condotta in una forma che evita questo, e così si aumenta la totalità della vita.

Passiamo dall'astratto al concreto. Riconoscendo che gli uomini siano gli esseri la cui condotta è molto più sviluppata, ricerchiamo sotto quali condizioni la loro condotta, nei tre aspetti dell'evoluzione, raggiunge i suoi limiti. Chiaramente, se la vita che si mena è interamente predatoria come quella dei selvaggi, gli adattamenti delle azioni ai fini vengono meno in ogni modo a questa forma più elevata della condotta. La vita individuale, d'ora in ora mal vissuta, s'abbrevia; l'allevamento della prole spesso vien meno, od è incompleto se non vien meno; e in questo che i fini della conservazione individuale e della razza si compiono, non si compiono che per la distruzione degli altri esseri di differente specie o di simile. Nei gruppi sociali formati dalla composizione e ricomposizione delle orde primitive la condotta rimane sviluppata imperfettamente in proporzione che vi continua l'antagonismo fra i gruppi e l'antagonismo fra i membri dello stesso gruppo; due fatti necessariamente associati, perchè la natura che eccita ad aggressioni internazionali, eccita ad aggressioni degli individui l'un l'altro. Da che segue che il limite dell'evoluzione può esser raggiunto dalla condotta solamente nelle società che sieno in pace permanente. Questo adattamento perfetto di azioni a fini nel mantenere la vita individuale e nel nutrire nuovi individui, che è compiuto da ciascuno senza impedire gli altri di compiere simile adattamento perfetto, nella sua vera definizione, costituisce una specie di condotta che può essere solamente approssimata, quando la guerra diminuisce o cessa.

Un vuoto pertanto deve essere ora colmato, essendovi

un progresso ulteriore di cui non si è fatto cenno. Perché oltre a vivere in modo che ciascuno raggiunga i suoi fini senza impedire gli altri dal raggiungere i propri, i membri di una società possono darsi mutuo aiuto nel raggiungimento dei fini. E se, indirettamente per la cooperazione industriale, o direttamente per aiuto volontario, i concittadini possano render più facili, l'uno per l'altro, gli adattamenti delle azioni ai fini, allora la loro condotta giunge ad una fase d'evoluzione ancor più elevata; poichè tutto ciò che facilita a ciascuno di compiere gli adattamenti, accresce la totalità di questi e giova a rendere la vita di tutti più completa.

§ 7. Il lettore che ricorda alcuni luoghi nei *Primi Principi* nei *Principi di Biologia*, e nei *Principi di Psicologia*, vedrà superiormente una ricostruzione, in forma diversa, delle generalizzazioni ricavate in quelle opere. Specialmente si ricorderà della proposizione che la vita è « la combinazione definita di mutamenti eterogenei, simultanei e successivi, in corrispondenza colle coesistenze e sequenze esterne; » ed inoltre di quella formula abbreviata e meno specifica, in cui la vita si dice essere « il continuo adattamento delle relazioni interne colle esterne. »

L'esposizione dei fatti qui presentata, differisce da quella presentata anteriormente, principalmente per non tener conto della parte interna della corrispondenza e per l'esclusiva attenzione alla parte esterna costituita di azioni visibili. Ma l'una e l'altra sono in armonia; ed il lettore che desidera prepararsi ulteriormente di occuparsi del nostro soggetto presente dal punto di vista dell'evoluzione, può vantaggiosamente unire all'aspetto antecedente o più speciale dei fenomeni, gli aspetti più generali delineati anteriormente.

Dopo queste osservazioni, io torno alla proposizione principale esposta in questi due capitoli, la quale, io credo sia stata pienamente giustificata. Guidato dalla verità che come la condotta della quale si occupa l'Etica, è parte della condotta in generale, così deve esser compresa la condotta in generale, prima che sia compresa questa parte in modo speciale; e guidato dall'altra verità che ad intendere la condotta in generale dobbiamo intendere l'evoluzione della condotta, abbiamo potuto vedere che l'Etica ha per soggetto quella forma che assume la condotta universale durante gli ultimi gradi della sua evoluzione. Abbiamo ancora concluso che questi ultimi gradi nell'evoluzione della condotta sono quegli sviluppati dal tipo più elevato degli esseri, quando è spinto, dall'accrescimento del numero a vivere sempre più in presenza dei suoi compagni. Ed è seguito il corollario che la condotta guadagna la sanzione etica in proporzione alle attività, che divenendo sempre meno militanti e più industriali, sono di tal natura a non costringere a mutue ingiurie od ostacoli, ma consistono in cooperazione e soccorso mutuo e sono eccitate da questi stessi impulsi.

Queste implicazioni dell'ipotesi dell'evoluzione vedremo che armonizzano colle principali idee morali che gli uomini hanno in altro modo acquistato.

CAPITOLO III.

CONDOTTA BUONA E CATTIVA.

§ 8. Noi apprendiamo il significato essenziale di una parola col paragonare le sue significazioni in differenti connessioni, ed osservando che cosa queste hanno in comune; ed il significato essenziale di una parola che è variamente applicata, può meglio essere appreso comparando l'una coll'altra quelle applicazioni di ciò in cui in modo più largo divergono. Ricerchiamo che significano buono e cattivo.

In qual caso distinguiamo come buono un coltello, un fucile, una casa? E qual cosa ci mena a parlare di un cattivo ombrello o di un cattivo paio di stivali? I caratteri qui attribuiti dalle parole buono e cattivo, non son caratteri intrinseci; perchè fuori dei bisogni umani tali cose non hanno meriti nè demeriti. Chiamiamo questi oggetti buoni o cattivi in quanto sono bene o male adatti allo scopo prefisso. Il coltello buono è quello che taglia; il fucile buono è quello che colpisce lontano ed al segno; la casa buona è quella che convenevolmente offre asilo, conforto e comodità ricercate. Per contrario, il cattivo affermato dell'ombrello e del paio di stivali, si rife-

risce alla mancanza di compimento dei fini di riparar la pioggia e di proteggere bene i piedi, con dovuto riguardo alle apparenze. Lo stesso accade, quando passiamo dagli oggetti inanimati alle azioni di cose inanimate. Chiamiamo cattivo il giorno in cui le burrasche ci impediscono di soddisfare alcuni nostri desideri. Una buona stagione è l'espressione usata, quando il tempo ha favorito la produzione di raccolto importante. Se dalle cose ed azioni inanimate passiamo alle viventi, troviamo similmente che queste parole nelle loro comuni applicazioni si riferiscono al vantaggio efficace. Si dicono buoni o cattivi un cane da fermo o un cane da caccia, un montone od un bue, tralasciando tutti gli altri attributi di questi animali, quando si considera in un caso la convenienza delle loro azioni per mandare ad effetto i fini pei quali si adoperano, e nell'altro caso la qualità della loro carne adoperata a mantenere la vita umana. E quella condotta degli uomini, che considerata moralmente, è indifferente, classifichiamo come buona o cattiva secondo il successo o l'insuccesso. Un buon corpetto è un corpetto il quale, allontanando gli scopi ignorati, raggiunge bene l'intenzione immediata di un corpetto; ed un colpo al bigliardo è detto buono, se i movimenti sono con destrezza aggiustati allo scopo. Per contro, una passeggiata che confonde e una pronunzia indistinta si dicono cattive, perchè non sono relativamente adatte allo scopo.

Così conoscendo le significazioni di buono e di cattivo usate in altra guisa, intenderemo meglio le loro significazioni come necessarie a dar carattere alla condotta sotto gli aspetti morali. Qui ancora l'osservazione mostra che noi le applichiamo secondo che gli adattamenti delle azioni

ai fini sieno o no efficaci. L'imbarazzo delle relazioni sociali è tale che le azioni umane spesso simultaneamente pregiudicano il benessere individuale, della prole e dei concittadini. Da qui deriva confusione nel giudicare delle azioni buone o cattive, perchè azioni convenienti a raggiungere fini d'un ordine, possono impedire di raggiungere fini di altr'ordine. Nondimeno, se distinguiamo i tre ordini di fini, considerandoli separatamente, diviene chiaro che la condotta la quale raggiunge ciascuna specie di fine, è riguardata relativamente come buona; ed è riguardata come cattiva, se manca allo scopo.

Si cominci dal primo ordine di adattamenti, o da quelli che giovano alla vita individuale. Oltre l'approvazione o la disapprovazione delle altre sue intenzioni, un uomo che combatte dicesi che fa una buona difesa, se la sua difesa è bene adatta alla propria conservazione; ed i giudizi sopra altri aspetti della sua condotta rimanendo gli stessi, richiama su di sé un giudizio sfavorevole, se gli atti immediati che lo riguardano, sono futili. La bontà riferita ad un uomo di affari come tale, è misurata dall'attività ed abilità colla quale compra e vende vantaggiosamente; e può coesistere con un brutale trattamento verso i dipendenti, che è riprovato. Un uomo, prestando ripetutamente danaro ad un amico che consuma l'un prestito dopo l'altro, fa ciò che considerato in sé stesso è ritenuto degno di lode; ma se facendo ciò apporta la propria rovina, è ritenuto degno di biasimo per un sacrificio troppo grande. Così è dell'opinione che esprimiamo continuamente su quegli atti delle persone che ci circondano, i quali si riferiscono alla loro salvezza ed al benessere personale. « Non avreste dovuto far questo; » è il rimprovero fatto

ad uno che incrocia la strada fra un corso pericoloso di vetture. « Voi avreste dovuto cambiare i vostri abiti ; » si dice ad un altro che ha preso un raffreddore per aver procurato umidità. « Voi aveste ragione a prendere una ricevuta ; » « Voi aveste torto a cedere senza consiglio ; » sono i giudizi comuni. Tutte queste affermazioni di approvazione e disapprovazione apportano la tacita asserzione che, ammesse tutte le altre cose eguali, la condotta è giusta o torta secondo i suoi atti speciali, bene o male adatti ai fini speciali, che compiono o no lo scopo generale della propria conservazione.

Questi giudizi etici su ciò che personalmente ci riguarda, sono ordinariamente espressi con poca forza, in parte perchè i suggerimenti dei desideri che ci riguardano personalmente, sono generalmente abbastanza energici e non hanno bisogno di morale rinforzo, in parte perchè i suggerimenti dei desideri che riguardano gli altri, meno energici, e spesso deboli, hanno bisogno di rinforzo morale. Da qui nasce un contrasto. Volgendoci alla seconda classe di adattamenti di azioni a fini che giovano all'allevamento della prole, troviamo minore oscurità nell'applicazione delle parole buono e cattivo a quelli, secondo che essi sieno o no capaci dello scopo. Le espressioni buon allevamento e cattivo allevamento, sia che si riferiscano al fornire il nutrimento, alla qualità ed alla totalità del vestimento, sia che si riferiscano alle cure dovute ai continui bisogni infantili, riconoscono tacitamente come scopi speciali che debbono esser compiuti, l'aiutare le funzioni vitali, con una relazione al fine generale della continuazione della vita e dell'accrescimento. Una madre è chiamata buona, quando soddisfacendo a tutti i bisogni

fisici dei suoi figli, accomoda la sua condotta in modo che giovi alla loro sanità mentale. Ed un cattivo padre è quello che o non provvede il necessario alla vita della sua famiglia, oppure altrimenti opera in una maniera ingiuriosa al corpo o spirito dei membri. Analogamente si dirà dell'educazione data a loro, e provveduta per loro. Buono o cattivo si afferma di ciò, spesso con poca ragione però, secondo che i metodi sieno così adatti ai bisogni fisici e psichici, che aiutino la vita dei figli pel presente, preparandoli ad una vita adulta, completa e prolungata.

Molto più enfatiche però sono le applicazioni delle parole buono e cattivo alla condotta per quella terza divisione che comprende i bisogni pei quali gli uomini hanno interesse reciproco. Nel mantenere la propria vita e nel nutrire la prole gli adattamenti delle azioni umane ai fini sono così atti ad impedire gli analoghi adattamenti degli altri uomini, che è continua l'insistenza alle limitazioni necessarie; ed il danno prodotto dalle opposizioni degli uomini, insieme alle azioni che giovano alla vita reciprocamente, e così grave che le proibizioni devono essere perentorie. Donde avviene che le parole buono e cattivo si sono associate specialmente cogli atti che aiutano il vivere completo degli altri, e cogli atti che lo impediscono. Bontà, per sé stessa, si riferisce al di sopra delle altre cose, alla condotta di colui che aiuta il malato a riacquistare la vitalità normale, assiste l'infelice a riavere i mezzi di mantenersi, difende quelli che sono insidiati a danno della persona, della proprietà o della riputazione, ed aiuta chiunque promette di migliorare la vita di tutti i suoi compagni. Per contro, cattiveria ricorda, come principale correlativo, la condotta di colui che, per avvantaggiare la

propria vita, danneggia la vita degli altri con ingiurie al loro corpo, distruggendo le loro possessioni, defraudandoli e calunniandoli.

Adunque gli atti sono chiamati buoni o cattivi sempre secondo che sieno bene o male adatti ai fini; qualunque incoerenza possa esservi nell'uso di queste parole, deriva dalla incongruenza dei fini. Qui, pertanto, lo studio della condotta in generale e dell'evoluzione della condotta ci ha preparato a mettere in armonia queste interpretazioni. La precedente esposizione mostra che la condotta a cui si applica il nome di buona, è la condotta relativamente più sviluppata; e cattiva è l'epiteto dato a quella relativamente meno sviluppata. Vedemmo che l'evoluzione, tendendo sempre alla conservazione individuale, raggiunge il suo limite, quando la vita individuale è la più grande in lunghezza ed in larghezza; ed ora vediamo che ponendo gli altri fini da parte, riguardiamo come buona la condotta che spinge alla propria conservazione, come cattiva è quella che tende alla distruzione propria. Fu mostrato che insieme al potere crescente di mantenere la vita individuale, che l'evoluzione apporta, vi ha un potere crescente di perpetuare la specie coll'allevamento della progenie, e che in questa direzione l'evoluzione raggiunge il suo limite, quando il numero necessario dei nati, preservati alla maturità, sia preparato ad una vita che è completa in pienezza ed in durata; e qui si ripete che la condotta parentale è buona o cattiva, se si avvicina o vien meno a questo risultamento ideale. Infine, abbiamo inferito che lo stabilimento di uno stato d'associazione è possibile e richiede una forma di condotta, per la quale la vita possa aver la compiutezza in ciascuno e nella

prole, non solo senza impedire che gli altri raggiungano la compiutezza analoga, ma aiutando gli altri a questo; e abbiamo trovato sopra che questa è la forma della condotta che meriti più espressamente di esser detta buona. Ancor di più, appunto come qui abbiám veduto che l'evoluzione diventa la più elevata possibile, quando la condotta simultaneamente raggiunge la massima totalità della vita individuale, nella prole e nei compagni sociali; così qui vediamo che la condotta chiamata buona giunge a quella concepita come ottima, se compie tutte e tre classi di fini nel tempo stesso.

§ 9. Vi ha compreso qualche postulato in questi giudizi della condotta? Si è fatta qualche supposizione chiamando buoni gli atti che conducono alla vita di sè o degli altri, e cattivi quelli i quali direttamente o indirettamente tendono verso la morte, specialmente o generalmente? Si; è stata fatta una supposizione di grandissimo valore, una supposizione a cui sono sottomesse tutte le morali valutazioni.

La questione che è sollevata e deve avere una risposta prima di entrare in qualche morale discussione, è quella grandemente agitata: vale qualche cosa il vivere? Ammetteremo il pessimismo e l'ottimismo? o pure, dopo aver vagliato gli argomenti dell'uno e dell'altro, concluderemo che la bilancia pende in favore di un ottimismo moderato? Dalla risposta a questa questione dipende interamente ogni decisione che riguarda il buono e il cattivo della condotta. Per coloro che pensano la vita non essere un beneficio, ma un male, la condotta che prolunga la vita, deve biasimarsi piuttosto che lodarsi; ciò che è desiderato per un'esistenza non desiderabile, è la sua fine,

ciò che produce la fine di essa dev'essere applaudito, mentre le azioni che spingono alla continuazione, o proprii o degli altri, debbono essere riprovate. Quelli poi che accettano le opinioni ottimiste, o pure quelli che se non puri ottimisti, pure ammettono che nella vita il bene superi il male, fanno giudizi opposti; e deve riguardarsi come condotta da approvarsi quella che mantiene la vita propria e degli altri, e condotta da disapprovarsi quella che danneggia la vita propria o l'altrui.

La questione finale, dunque, è: È stata l'evoluzione un inganno, e specialmente quella evoluzione che migliora gli adattamenti delle azioni ai fini nei gradi ascendenti degli organismi? Se si ritiene che sarebbe stato meglio che non ci fosse stata mai alcuna esistenza animata, e che il meglio sarebbe che questa finisse, deriva una serie di conclusioni riguardo alla condotta. Se, per contrario, si ritiene che la bilancia penda in favore dell'esistenza animata, e se, ancora, si ritiene che nel futuro questa tendenza possa crescere, allora emerge una serie di conclusioni opposte. Ancorchè si dovesse affermare che il valore della vita non debba essere giudicato pel suo carattere intrinseco, ma piuttosto per le sue estrinseche conseguenze, per alcuni risultati da essere anticipati per una vita avvenire, l'ultimo risultato riappare in una nuova forma. Perchè, quantunque la fede che vi è unita, possa opporsi ad una deliberazione di abbreviare la vita che è infelice, ciò non può giustificare un allungamento gratuito di tal vita. La legislazione che conduce all'accrescimento della vita, dovrebbe, secondo l'opinione dei pessimisti, essere biasimevole, mentre sarebbe lodevole per gli ottimisti.

Però, queste opinioni irreconciliabili hanno qualche cosa

in comune? Essendo gli uomini divisi in due scuole opposte su questa questione ultima, nasce la ricerca: vi ha qualche cosa che le due opinioni opposte radicalmente possano accettare per convenuto? Nella proposizione degli ottimisti, fatta tacitamente sull'uso delle parole buono e cattivo secondo la maniera comune; e nella proposizione pessimista chiaramente fatta, la quale implica che le parole buono e cattivo dovrebbero essere usate in senso inverso; può l'esame scoprire una proposizione che, contenuta in tutte e due, possa ritenersi più certa dell'una e dell'altra, una proposizione affermata universalmente?

§ 10. Certamente vi ha un postulato in cui pessimisti ed ottimisti convengono. Gli argomenti degli uni e degli altri suppongono questo come evidente per sè stesso, cioè che la vita è buona o cattiva, secondo che essa apporti o no un avanzo di sentimenti piacevoli. Il pessimista dice che egli condanna la vita, perchè in essa vi ha più dolore che piacere. L'ottimista difende la vita nella fede che essa apporti più piacere che dolore. Ciascuno pone a testimonio la specie di sensibilità che accompagna la vita. Convengono che la giustificazione per la vita come un modo di essere, volge su questo risultato, o la coscienza s'innalza dal punto d'indifferenza al sentimento piacevole, o cade in un sentimento doloroso. Ciò che è comune a queste opinioni antagoniste è che la condotta dovrebbe condurre alla conservazione dell'individuo, della famiglia, della società, supponendo solamente che la vita apporti più felicità che miseria.

Mutando il successo non può alterarsi il giudizio. Tanto il pessimista, perchè dice che i dolori della vita predominano, che l'ottimista, perchè afferma che predominano i

piaceri, ammettono che i dolori sofferti qui devono essere compensati da piaceri nell'altra vita; e così la vita, giustificata o no nei suoi immediati risultamenti, è giustificata nei finali; ciò che è implicito quindi rimane lo stesso. La decisione si ha ancora equilibrando piaceri con dolori. L'esistenza animata dovrebbe esser giudicata da tutti e due una maledizione, se all'aumento di miseria qui prodotto, fosse aggiunto un aumento di miseria da prodursi in avvenire. E per l'uno e l'altro dovrebbe riguardarsi una felicità, se ritenuto che qui i dolori eccedano i piaceri, si ritenga che in avvenire i piaceri supereranno i dolori. Così non si sfugge dall'ammettere che chiamando buona la condotta che giova alla vita, e cattiva quella che le fa ostacolo o la distrugge, e così ammettendo che la vita è un bene e non una maledizione, inevitabilmente affermiamo che la condotta è buona o cattiva secondo che i suoi totali effetti sieno piacevoli o dolorosi.

Solamente una teoria si può immaginare in conseguenza della quale possano esser date altre interpretazioni del buono e del cattivo. Questa teoria è che gli uomini siano stati creati coll'intenzione che essi siano sorgente di infelicità a sé stessi; e che siano costretti a vivere perché il loro creatore possa avere la soddisfazione di contemplare la loro infelicità. Benchè questa non sia una teoria manifestamente accettata da alcuno, benchè non sia formulata da alcuno in tal modo distinto; pure non pochi l'accettano sotto una forma mascherata. Le religioni inferiori sono dominate dalla fede che la vista del soffrire è piacevole agli dèi. Derivati da antenati sanguinari, questi dèi naturalmente si concepiscono tali che si possano ingraziare per l'infusione del dolore; vivendo si diletta vano torturando

gli altri esseri; e la tortura come testimonianza si suppose ancora che offrisse diletto a loro. Questi concetti implicitamente da lungo tempo sopravvivono. Basta solo ricordare i fakiri indiani che si appendono all'uncino, e i dervisci orientali che battono sè stessi, a mostrare che in società considerevolmente progredite, si trovano ancora quelli che pensano la sommissione all'angoscia apportare favore divino. E senza distendermi sui digiuni e le penitenze, è chiaro che vi è esistita, ed esiste ancora fra i popoli cristiani la fede che la divinità, a cui Jefe pensava di offrire in sacrificio la propria figlia, può esser propiziata con sofferenze che ciascuno infligge a sè stesso. Inoltre, il concetto concomitante che gli atti che piacciono a sè medesimo, sono offensivi per Dio, ha sopravvissuto insieme a quella fede, e prevale ancora molto, se non in domma formulato, però nel sentimento che è manifestamente efficace.

Senza dubbio che nei tempi moderni simili credenze hanno assunto forme moderate. La soddisfazione che si supposeva gli dèi feroci avessero sentito nel rimirare le torture, è stata grandemente trasformata nella soddisfazione sentita dalla Divinità nel rimirare la spontanea inflizione del dolore, che si ritiene giovare ad una futura felicità eventuale. Ma chiaramente quelli che ritengono questa opinione modificata, sono esclusi dalla classe di cui qui consideriamo la posizione. Restringendoci a questa classe, supponendo che dal selvaggio che immola vittime ad un dio cannibale, vi sieno discendenti fra gli uomini civili, che ritengono l'umanità sia fatta per soffrire, e che vi sia dovere a continuare la vita nel dolore per diletto del loro

fattore, possiamo riconoscere il fatto che gli adoratori del demonio non siano ancora estinti.

Tralasciando gente di questa classe, se ve ne ha, come al di là dell'argomento, troviamo che tutti gli altri manifestamente o tacitamente ritengono che la giustificazione finale per conservare la vita può solo essere accettata da ciò che vi ha un sopravanzo di sentimenti piacevoli sopra i dolorosi; e che bontà e cattiveria può essere attribuita ad atti che giovano o nuocciono alla vita solo con questa supposizione.

Qui siamo portati intorno a quelle significazioni primarie delle parole buono e cattivo, che abbiamo tralasciato considerando le secondarie. Perchè ricordandoci che chiamiamo buone e cattive le cose che immediatamente producono sensazioni piacevoli o dolorose, ed ancora le sensazioni medesime, un buon vino, un buono appetito, un cattivo odore, un mal di capo; vediamo che riferendole direttamente a piaceri ed a dolori, queste significazioni armonizzano con quelle che indirettamente si riferiscono agli uni ed agli altri. Se chiamiamo buono lo stato medesimo di gioia, come un buon riso, se chiamiamo buono la causa prossima di uno stato di gioia, come buona musica; se chiamiamo buono qualche agente che conduce immediatamente o mediatamente ad uno stato di gioia, come una buona bottega, un buon precettore; se chiamiamo buono, considerato intrinsecamente, ciascun atto così accomodato al suo fine da giovare alla propria conservazione, e quell'avanzo di piacere che fa desiderabile questa propria conservazione; se chiamiamo buona ogni specie di condotta che aiuta la vita degli altri, e fa questo colla fede che la vita apporti più felicità che dolore; allora di-

venta innegabile che, prendendo in conto gli effetti immediati e remoti su tutte le persone, il buono è universalmente il piacevole.

§ 11. Parecchie influenze, morali, teologiche, politiche, cospirano ad alterare questa verità. Come in casi più limitati così in questo che è il più esteso, gli uomini si preoccupano così dei mezzi coi quali un fine è raggiunto, che per avventura scambiano i mezzi pel fine. Appunto come il denaro, che è un mezzo di soddisfare bisogni, vien considerato dal povero come l'unica cosa per la quale si debba lavorare, lasciando insoddisfatti i bisogni; allo stesso modo la condotta che gli uomini hanno trovato preferibile, perchè conduce massimamente alla felicità, è diventata tale da considerarsi intrinsecamente preferibile, non solo ad esser posta come fine prossimo, che dovrebbe esserlo, ma come fine ultimo, escludendone il vero. Però un esame attento subito forza ognuno a riconoscere il vero fine ultimo. Come il povero, chiesto a giustificarsi, è obbligato di asserire il potere del denaro ad acquistare le cose desiderabili, come ragione ad apprezzarlo; così il moralista che stima questa condotta intrinsecamente buona e quella intrinsecamente cattiva, costretto non ha altra scelta che sopra gli effetti che producono piacere e quelli che producono dolore. A provar ciò basta solo l'osservare come sarebbe impossibile di considerarli come facciamo, se gli effetti fossero rovesciati.

Supponendo che staffilate e contusioni cagionassero sensazioni piacevoli, ed apportassero con loro un potere aumentato di produrre e ricevere piacere; riguarderemmo la violenza nello stesso modo che al presente? Supponendo che la propria mutilazione, per esempio, il tagliarsi

una mano, fosse ed intrinsecamente piacevole e mezzo di esecuzione dei processi pei quali è raggiunto il benessere personale e quello dei dipendenti; sosterremmo ora noi che un'ingiuria volontaria al proprio corpo fosse da riprovare? Ovvero ancora, supponendo che rubare ad un uomo eccitasse in lui emozioni di gioia col render chiari i suoi propositi, sarebbe mai il fatto annoverato fra i delitti, come è nel codice penale ed in morale? In tali casi estremi nessuno può negare che ciò che chiamiamo malvagità delle azioni è attribuita ad alcune solamente, perchè esse apportano dolore, immediato e remoto, e non sarebbe attribuita a quelle che apportano piacere.

Se esaminiamo i nostri concetti dal lato opposto, questo fatto generale s'impone alla nostra attenzione con egual chiarezza. S'immagini che apprestando cure ad un infermo sempre si accrescano i dolori del male; che i parenti d'un orfano i quali si prendono cura di lui, apportino a lui indispensabilmente miseria; che liquidando i dritti pecuniari di un altro voi contribuiate al suo danno; che prestando fede ad un uomo di nobile condotta si impedisse il suo benessere sociale ed il piacere susseguente. Che diremmo noi di questi atti che ora sono nella classe di quelli che chiamiamo degni di lode? Non potremmo per contrario classificarli fra quelli biasimevoli?

Usando dunque come prove queste forme di condotta buona e cattiva molto spiccate, troviamo senza questione che le nostre idee di buono e di cattivo realmente derivano dalla coscienza della certezza o probabilità che esse produrranno in qualche parte piaceri e dolori. E questa verità appare con eguale chiarezza esaminando i principii delle diverse scuole morali; perchè l'analisi dimostra che

ognuna di loro riceve la sua autorità da quest'ultimo principio. I sistemi morali sommariamente si possono distinguere in quanto che prendano per idee cardinali 1) il carattere dell'agente, 2) la natura dei suoi motivi, 3) la qualità dei suoi atti, 4) ed i risultati. Ciascuna di queste può avere il carattere di buona o di cattiva; e coloro che non valutano un modo di vivere per gli effetti suoi sulla felicità, la valutano pel buono e cattivo implicati nell'agente, nei suoi motivi, o nei suoi atti. Abbiamo la perfezione nell'agente posta come prova per cui la condotta sia giudicata; separatamente dall'agente abbiamo i suoi sentimenti considerati come morali; e separatamente dai sentimenti abbiamo le azioni riguardate come virtuose.

Malgrado che le distinzioni così indicate siano tanto poco definite che le parole che le indicano, sono usate scambievolmente, pure corrispondono a loro le dottrine parzialmente differenti l'una dall'altra, le quali qui possiamo convenientemente e separatamente esaminare collo scopo di mostrare che tutti i loro criteri della bontà sono derivati.

§ 12. È strano che una nozione così astratta com'è quella della perfezione, o una certa compiutezza ideale di natura, possa esser sempre venuta in mente per svolgerne un sistema di morale direzione, com'è stato fatto in modo generale da Platone e più distintamente da Jonathan Edwards. Perfezione è sinonimo di bontà nel grado più eminente; donde definire la condotta buona per mezzo della perfezione, è definire indirettamente la condotta buona per essa stessa. Naturalmente, dunque, avviene che la nozione di perfezione come quella di bontà può esser formata solo in relazione ai fini.

Parliamo d'imperfezione d'un oggetto inanimato, p. es., d'un istrumento, se manca di qualche parte necessaria per compiere un'azione, o pure se qualche parte è fatta in modo da non poter compire il suo scopo nella miglior maniera. Si dice perfezione d'un orologio, se segna esattamente il tempo, benchè abbia una cassa rozza; e invece si dice imperfetto quando non segna accuratamente il tempo, abbia pure una cassa bellamente ornata. Quando chiamiamo imperfette le cose, se vi scopriamo qualche danno o difetti, ancorchè questi non distruggano nulla dal loro valore ad operare; pure facciamo ciò a causa che queste implicano quella abilità inferiore o quel consumo e guasto, a cui per esperienza comunemente si connette l'insufficienza: l'assenza di imperfezioni minori è abitualmente associata all'essenza delle maggiori imperfezioni.

Applicata alle cose viventi la parola imperfezione ha lo stesso significato. L'idea d'un tipo perfetto di un corriere è derivata della generalizzazione di quei tratti osservati nei cavalli di corsa, che sono usualmente uniti all'attitudine della maggior celerità; e l'idea della costituzione perfetta in un cavallo di corsa similmente si riferisce alla forza che lo pone nel caso di continuare questa celerità pel maggior tempo possibile. Per gli uomini, fisicamente considerati, è lo stesso: non possiamo fornire altra prova di perfezione che quella di un potere completo in tutti gli organi a compiere le rispettive funzioni. Che il concetto di equilibrio perfetto fra le parti interne, e di proporzione perfetta fra le esterne, abbia queste origine, si vede chiaro dall'osservare che l'imperfezione di qualche viscere, polmoni, cuore, o fegato, è attribuita solo all'incapacità di alcuno di questi di soddisfare i bi-

sogni dell'attività organica ; ed osservando che il concetto di una grandezza insufficiente o eccessiva di un membro è derivata da esperienze accumulate sulla proporzione fra i membri che aiuta nel grado più elevato l'esecuzione di tutte le necessarie azioni.

Nè abbiamo altra misura della perfezione in ciò che riguarda l'animo. Se si allega imperfezione della memoria, del giudicare, del temperamento, ciò si fa perchè non sono adeguati ai bisogni della vita ; ed immaginare un equilibrio perfetto delle potenze intellettuali e delle emozioni, è immaginare quella proporzione fra loro che assicura una completa azione di ciascuna, ed ogni cooperazione quando l'occasione lo ridiede.

In tal modo la perfezione dell'uomo considerato come un agente significa l'essere costituito a produrre adattamento completo di atti a fini di ogni specie. E poichè, come sopra si è mostrato, l'adattamento completo è quello che assicura e costituisce la vita più sviluppata, in larghezza e lunghezza; mentre, come ancora si è mostrato, la giustificazione di accrescere in qualunque modo la vita, è il ricevere da essa più felicità che miseria, segue che l'ultima prova della perfezione nella natura umana è questa contribuzione alla felicità. Per convincersi pienamente di ciò basta solo di osservare come appare strana l'affermazione appena invertita. Basta solo supporre che ogni approssimazione verso la perfezione involga maggior miseria a sè od agli altri, o agli uni ed agli altri, per mostrare per opposizione che l'approssimazione alla perfezione realmente significa approssimazione a ciò che assicura maggior felicità.

§ 13. Passiamo ora dall'opinione di quelli che pongono

per principio l'eccellenza dell'essere, a quella di coloro che ammettono la virtù delle azioni. Io non mi riferisco qui ai moralisti che avendo deciso empiricamente o razionalmente, induttivamente o deduttivamente, che gli atti di certe specie hanno il carattere che chiamiamo virtuoso, arguiscono che certi atti siano da eseguirsi senza riguardo alle conseguenze prossime: questi hanno piena giustificazione. Ma mi riferisco ai moralisti che suppongono essi stessi di avere concetti della virtù come un fine non derivato da un altro fine, che pensano l'idea della virtù non sia riducibile ad idee più semplici.

Questa è la dottrina che sembra essere stata accettata da Aristotele. Io dico, sembra di essere stata, perchè le sue affermazioni sono lontane dall'esser coerenti l'una coll'altra. Riconoscendo la felicità come scopo supremo dell'operare umano, sembrerebbe a prim'aspetto che egli non potesse esser considerato come tipo di quelli che pongono la virtù come fine supremo. Però egli si colloca in questa categoria cercando di definire la felicità nei termini della virtù, invece di definire la virtù nei termini della felicità. La separazione imperfetta delle parole dalle cose che costituisce il carattere della speculazione greca in generale, sembra essere stata la causa di ciò. Nella forma originaria del pensiero il nome e l'oggetto nominato sono associati in tal guisa che l'uno è considerato come una parte dell'altro, in tal modo che conoscendo il nome d'un selvaggio, da lui ciò si considera come se si avesse una parte del suo essere, e quindi anco un potere di operar male su lui. Questa fede in una connessione reale fra parola e cosa che continua attraverso gli stadi più bassi del progresso, e sopravvive lungamente nella supposizione tacita che

le significazioni delle parole sieno intrinseche, penetra nei dialoghi di Platone ed è visibile anco in Aristotele. Perocchè in altro modo non è facile di vedere perchè dovrebbe essere così incompletamente dissociata l'idea astratta dalla felicità dalle forme particolari di essa. Naturalmente dove la separazione delle parole come simbolo, dalle cose simbolizzate, è imperfetta, dev'esser difficile a dare alle parole astratte la significazione sufficientemente astratta. Se nei primi stadi del linguaggio il nome concreto non possa esser separato nel pensiero dall'oggetto concreto a cui appartiene, s'inferisce che nel corso della formazione successiva degli alti gradi dei nomi astratti, vi avrà dovuto resistere la tendenza ad interpretare ciascun nome più astratto per qualche classe di nomi meno astratti che essa contiene. Donde, io credo, il fatto che Aristotele suppone la felicità esser associata con qualche ordine delle attività umane piuttosto che con tutti gli ordini di esse. Invece di inchiudere in essa i sentimenti piacevoli che accompagnano azioni costituenti il puro vivere, le quali azioni, egli dice, l'uomo ha in comune coi vegetabili; ed invece di inchiudere in essa gli stati mentali prodotti dalla vita delle percezioni esterne, che, egli dice, l'uomo ha in comune cogli animali in generale; esclude questi dalla sua idea di felicità e v'inchiude invece solamente i modi della coscienza che accompagnano la vita razionale. Asserendo che l'opera propria dell'uomo « consiste nell'esercizio attivo delle capacità mentali conforme a ragione, » conchiude che « il supremo bene dell'uomo consiste nel compiere quest'opera con eccellenza e virtù; da ciò otterrà la felicità. » E trova confermati questi concetti per la loro corrispondenza con quelli an-

teriormente espressi, dicendo « la nostra dottrina quasi è conforme a quelle che pongono la felicità nella virtù, per questo diciamo che essa consiste nell'attività della virtù; cioè non solamente nel possesso, ma nella pratica. »

Or l'opinione implicita che la virtù possa essere definita altrimenti che in termini della felicità (poichè anco la proposizione è che la felicità debba acquistarsi per azioni che menano alla felicità), è analoga all'opinione di Platone che vi ha un bene ideale ed assoluto, che compartisce ai beni relativi e particolari la sua proprietà di bontà; ed un argomento analogo a questo che Aristotele adopera contro il concetto del bene platonico, può essere adoperato contro la sua propria concezione della virtù. Come col bene così colla virtù, e non è singolare ma plurale; e nella propria classificazione di Aristotele, virtù, se è presa in generale, è trasformata nelle virtù. Quelle che egli denomina virtù, devono esser così denominate in forza di qualche carattere comune che è intrinseco o estrinseco. Noi possiamo classificare le cose insieme, o perchè sono fatte conformemente in tutto avendo in esse qualche particolarità, come facciamo dei vertebrati perchè hanno la colonna vertebrale; o pure possiamo classificarle insieme perchè hanno in comune qualche relazione interna, come quando uniamo seghe, coltelli, martelli, sotto il nome di strumenti. Sono le virtù classificate come tali, perchè hanno qualche intrinseca comunità di natura? Allora bisogna che ci sia un carattere comune identico in tutte le virtù cardinali che Aristotele distingue: « coraggio, temperanza, liberalità, magnanimità, magnificenza, dolcezza, amabilità o benevolenza, veracità, giustizia. » Qual'è il carattere comune della magnificenza

e della dolcezza? E se qualche tratto comune può esser ricavato, è quello che costituisce il tratto caratteristico essenziale nella veracità? La risposta deve esser negativa. Allora non potendo la virtù esser classificate per caratteri comuni intrinseci, devono esser classificate per qualche carattere estrinseco; e questo non può esser che la felicità, che Aristotele fa consistere nella pratica delle virtù. Esse sono legate dalle loro comuni relazioni a questo risultato, non per loro natura interiore.

Forse sarebbe ancor più chiara l'inferenza seguente: Se la virtù è primordiale ed indipendente, non può assegnarsi alcuna ragione, perchè vi debba essere qualche corrispondenza fra condotta virtuosa e condotta che apporti piacere nel suo effetto totale o per sé, o per gli altri, o per tutti e due; e se non vi è qualche corrispondenza necessaria, si può concepire che la condotta classificata come virtuosa potrebbe apportar dolore nel suo effetto totale. Per poter vedere la conseguenza di tal concepimento, consideriamo le due virtù stimate tipiche nel tempo antico e nel moderno, cioè coraggio e castità. Per l'ipotesi, allora, coraggio spiegato nella difesa personale ed in quella della patria, dev'essere concepito non solo che apporti dolori accidentalmente, ma come che sia necessariamente causa di male agli individui ed allo stato; perchè, per conseguenza, l'assenza di esso apporta benessere personale e generale. Similmente, per l'ipotesi, devesi concepire che le relazioni sessuali irregolari sieno direttamente e indirettamente benefiche, che l'adulterio apporti armonia domestica ed accurato allevamento della prole; mentre le relazioni coniugali in proporzione della loro persistenza, generano discordia fra marito e moglie ed ap-

portano alla prole sofferenze, malattie e morte. A meno che non si fosse asserito che coraggio e castità dovrebbero ancora essere considerate come virtù, benchè producano miseria, dev'essere ammesso che il concetto di virtù non può esser separato da quello di condotta produttiva di felicità; così delle altre virtù, le quali sono classificate come tali, perchè, sebbene in modi diversi, conducono alla felicità.

§ 14. Se da queste valutazioni etiche che si riferiscono alla perfezione della natura, o alle virtù delle azioni, come prove, passiamo a quelle che prendono per criterio la rettitudine del motivo, ci avviciniamo alla teoria della morale dell'intuizione e possiamo convenientemente occuparci di simili valutazioni con una critica su questa teoria.

Per teoria dell'intuizione io qui intendo non già quella che riconosce come prodotti dagli effetti ereditari di esperienze continue, i sentimenti d'inclinazione ed avversione che abbiamo ad atti di certa specie; ma la teoria che riguarda tali sentimenti derivati da fonte divina ed indipendenti dai risultati sperimentati dall'individuo o dagli antenati. « Vi ha dunque » dice Hutcheson, « come ciascuno può convincersi con ferma attenzione e riflessione, una determinazione naturale ed immediata ad approvare certe affezioni e certe azioni che seguono a quelle; » poichè, come altri del suo tempo, egli crede ad una creazione speciale dell'uomo e di tutti gli altri esseri, questo « sentimento naturale di eccellenza naturale » è considerato da lui come una guida d'origine soprannaturale. Benchè egli dica che sentimenti ed atti riconosciuti intuitivamente come buoni « tutti concordano in un carattere generale, cioè di tendere alla felicità degli altri, » pure è obbligato di concepire ciò

come una corrispondenza prestabilita. Nondimeno può mostrarsi che la tendenza alla felicità, qui rappresentata come un carattere accidentale degli atti che ricevono queste innate approvazioni morali, è realmente il criterio per cui queste approvazioni siano riconosciute come morali. Gli intuizionisti si affidano a questi pronunciati della coscienza semplicemente perchè vagamente, se non distintamente, li percepiscono in armonia colla manifestazione del criterio ultimo. Osserviamo la prova.

Per ipotesi, l'ingiustizia dell'omicidio è conosciuta per un'intuizione morale che lo spirito umano ha secondo una costituzione originaria; perciò l'ipotesi nega l'ammissione che questo sentimento dell'ingiustizia venga, immediatamente o lontanamente, dalla coscienza, che l'omicidio apporti sottrazione di felicità direttamente o indirettamente. Però se s'interroga un aderente di questa dottrina a far un contrasto fra la sua intuizione e quella di un Figiano il quale, stimando l'assassinio un'azione onorevole, non avrà mai riposo finchè non si sia distinto uccidendo qualcuno; e se si domanda a lui in qual modo l'intuizione dell'uomo civile possa giustificarsi in opposizione a quella del selvaggio; non rimane altra via che mostrare in qual modo la conformità alla prima conduce al benessere, mentre la conformità alla seconda apporta male, individuale e generale. Se si domanda perchè il senso morale, che a lui dice esser ingiusto togliere i beni altrui, dovrebbe obbedirsi piuttosto che il senso morale di un Turcomanno il quale prova come meritevole consideri il furto col fare i pellegrinaggi alle tombe di ladri famosi a farvi offerte; l'intuizionista non può altro rispondere che certamente sotto condizioni come le nostre, se non ancora

uguali a quelle dei Turcomanni, disprezzo dei diritti di proprietà non solo apporta miseria immediata, ma involge anco stato sociale in opposizione alla felicità. O se ancora si domanda da lui una giustificazione pei suoi sentimenti di ripugnanza a mentire in contrasto col sentimento d'un Egiziano, che si vanta dell'abilità di mentire, stimando che l'ingannare sia cosa lodevole, ancorchè non vi sia altro scopo che la semplice pratica dell'inganno; egli non può che mostrare come la prosperità sociale derivi dalla completa fiducia fra gli uomini, mentre la disorganizzazione sociale segue alla privazione generale di fiducia, conseguenze che necessariamente conducono a sentimenti piacevoli e dispiacevoli rispettivamente.

La conclusione inevitabile si è che l'intuizionista non ignora, nè può ignorare le ultime derivazioni del giusto e dell'ingiusto dal piacere e dal dolore. Del resto egli può esser guidato, e ben guidato, dalle decisioni della coscienza rispetto ai caratteri degli atti; egli è giunto ad aver confidenza in queste decisioni, perchè egli percepisce vagamente ma positivamente, che la conformità a quella apporta benessere proprio ed altrui, e la deviazione da quelle apporta nel lungo corso male per tutti. S'inviti di designare qualche giudizio di senso morale pel quale egli conosca come giusta alcuna specie di atti che apportino un accrescimento di dolore, tenendo in conto la totalità in questa vita ed in un'altra vita supposta, e si troverà che egli sia incapace di designarne alcuno: un fatto vien provato che sotto tutte queste intuizioni riguardo al buono o al cattivo degli atti, giova la supposizione fondamentale che atti buoni o cattivi secondo i loro effetti riuniti accrescono la felicità umana o la loro miseria.

§ 15. È curioso di vedere come l'adorazione del diavolo dei selvaggi, sopravvivendo fra gli uomini civili in forme alterate, e lasciando come uno de' suoi prodotti l'ascetismo, che in forme e gradazioni varie prevale largamente, si debba trovare che eserciti influenza in modi spiccati su uomini che sono apparentemente emancipati non solo dalle superstizioni primitive ma ancora dalle superstizioni più sviluppate. Opinioni sulla vita e sulla condotta che ebbero origine con quelli che propiziavano agli antenati deificati colle proprie torture, entrano ancora nelle teorie etiche di alcune persone che da alcuni anni hanno abbandonato la teologia del passato, e si suppongono di non essere più sotto quella influenza.

Negli scritti di un autore che rigetta la dommatica cristiana insieme al culto degli Ebrei che la precesse, un racconto di conquista che costò decine di migliaia di vite, è fatto con una simpatia comparabile al piacere che le tradizioni ebraiche mostrano nella distruzione dei nemici in nome di Dio. Vi si può trovare ancora un diletto nel rimirare l'esercizio del potere dispotico unito a considerazioni sopra la salvezza dello stato in cui i voleri degli schiavi e dei cittadini sono umilmente sottoposti ai voleri dei signori e dei governatori, un sentimento cioè che ci ricorda l'antica vita orientale rappresentata dalle narrazioni bibliche. Insieme a quest'adorazione dell'uomo forte, insieme a questa giustificazione di qualsiasi forza possa essere richiesta per soddisfare l'ambizione, insieme a questa simpatia per una forma di società in cui è senza limiti la supremazia di pochi, e la virtù di molti consiste nell'obbedienza a questi; troviamo che sia cosa naturale il ripudio della teoria morale che pone, in una od in altra

forma, come scopo della condotta la più gran felicità; troviamo ancora che sia naturale che questa filosofia utilitaria venga denominata col titolo di sprezzo « filosofia di porco. » Ed allora per mostrarci come si debba comprendere la filosofia così mal intesa, ci vien detto che non la felicità debba esser l'ultimo fine, ma la beatitudine.

Chiaramente vien supposto che beatitudine non sia una specie di felicità, e ciò suggerisce subito la domanda: che modo di sentimento essa è? Se è uno stato di coscienza completo, è per necessità uno di questi tre stati: doloroso, indifferente, piacevole. Fa che chi l'abbia rimanga al punto zero della sensibilità? Allora è lo stesso come se egli non ne abbia avuto. Non rimane al zero? Allora deve essere sotto o sopra zero.

Ciascuna di queste sensibilità può concepirsi sotto due forme. Quella a cui è applicato il termine beatitudine, può essere uno stato particolare di coscienza, uno fra i molti che occorrono; e con questa supposizione possiamo riconoscerlo come uno stato piacevole, indifferente o doloroso. Altrimenti, beatitudine è una parola non applicabile ad uno stato particolare di coscienza, ma è caratteristica di un aggregato di stati, e in questo caso l'insieme dell'aggregato si deve concepire come ciò in cui predomina il piacevole, o ciò in cui predomina il doloroso, ovvero ciò in cui il piacevole ed il doloroso l'un l'altro si compensano. Prendiamo uno alla volta queste due applicazioni immaginabili della parola beatitudine.

« Beati i misericordiosi » — « beati i pacifici » — « beato chi ha pietà del povero: » sono espressioni da cui giustamente possiamo comprendere la significazione accettata

di beatitudine. Che diremo ora di chi, nel presente, è beato nell'eseguire un atto di compassione? Il suo stato psichico è piacevole? Se è così, l'ipotesi è abbandonata: beatitudine è una forma particolare di felicità. È invece uno stato indifferente o doloroso? In questo caso l'uomo beato è così destituito di simpatia, che liberare altrui dal dolore o dal timore del dolore lo lascia o pienamente privo di commozione, o gli produce un'emozione spiacevole. Inoltre, se chi è beato nel pacificare non riceve alcun piacere dall'atto, vedendo gli uomini ingiuriarsi l'un l'altro, o non ha affatto alcun'emozione, oppure riceve un piacere che è mutato in dolore, se previene l'offesa. Ancora una volta, dire che la beatitudine di colui che ha pietà del povero, non implichi nessun sentimento piacevole, è lo stesso che dire che la sua considerazione pel povero lo lascia privo di sentimento, o gli apporta un sentimento spiacevole. Così che se beatitudine è un modo particolare di coscienza che esiste temporaneamente come concomitante ad ogni specie di azione benefica, coloro che negano che esso sia un piacere, o costituisca la felicità, confessano che essi medesimi o non sentono piacere pel benessere altrui, ovvero hanno dispiacere.

Altrimenti intesa la beatitudine, come abbiamo veduto, deve riferirsi alla totalità dei sentimenti sperimentati durante la vita di colui che si occupa di azioni che la parola comprende. Ciò presenta le tre possibilità, aumento di piaceri, aumento di dolori, eguaglianza di tutti e due. Se gli stati piacevoli sono in eccesso, allora la vita beata può distinguersi da un'altra piacevole solo per la quantità o per la qualità dei suoi piaceri; una vita che fa suo scopo la felicità di una certa specie e d'un certo

grado; e così vien meno la supposizione che la beatitudine non sia una forma di felicità. Se la vita beata è quella in cui i piaceri ed i dolori si fanno equilibrio, producendo un tutto che è indifferente; o se è quella in cui i piaceri sono superati dai dolori; allora essa ha il carattere che il pessimista attribuisce alla vita in generale, e perciò la riguarda come una maledizione. Egli arguirà che è meglio la distruzione; poichè, se un totale che è indifferente, è il risultato della vita beata, l'annichilamento in una volta lo fa raggiungere, e se un aumento di sofferenze è il risultato di questa forma eminente della vita detta beata, ancora più la vita in generale dovrebbe finire.

Una possibile replica dev'essere accennata e confutata. Se venga ammesso che lo stato particolare della coscienza che accompagna la condotta beata, è piacevole, può sostenersi che la conseguenza di questa condotta e del piacere ricevuto, apporti, per un'abnegazione od uno sforzo persistente, e forse per danni corporei, sofferenze che superano il piacere nella sua totalità. E si può allora argomentare che la beatitudine, determinata per questo eccesso di aggregato di dolori sopra l'aggregato di piaceri, possa nondimeno esser ricercata come fine piuttosto che la felicità costituita da eccesso di piaceri sopra dolori. Questo concetto di beatitudine se può difendersi, quando sia limitato ad un solo individuo o ad alcuni individui, diviene insostenibile se esteso a tutti; e così dev'essere, se beatitudine è presa per fine della condotta. A comprender ciò bisogna che dimandiamo per qual ragione questi dolori che superano i piaceri, debbono essere sopportati. Se la beatitudine è lo stato ideale per tutte le persone, se la propria abnegazione fatta da ciascuna di esse per conse-

guire questo stato ideale, ha per suo scopo di aiutare tutti gli altri a conseguirli; risulta che lo stato beato benchè doloroso di ciascuna dev'essere acquistato col promuovere gli stati degli altri egualmente beati benchè dolorosi; la coscienza beata sarebbe costituita dal contemplare la coscienza di tutti in una condizione che è un insieme di sofferenze. Può accettarsi questa conclusione? Se non s'accetta, il rigettarla involge l'ammissione che il motivo per sopportar dolori nel compiere atti denominati beati, non è quello di ottenere per gli altri, dolori simili alla beatitudine, ma di ottenere piaceri per gli altri; e così il piacere in qualche parte è lo scopo ultimo tacitamente ammesso.

In breve, dunque, la beatitudine ha per sua necessaria condizione di esistenza un aumento di felicità positiva o negativa, nella coscienza di uno o di un altro; e sparisce totalmente, se supponiamo che le azioni dette beate possano esser mostrate come quelle che producono diminuzione di felicità in altri ed in chi le compie.

§ 16. A render chiaro il valore dell'argomento generale esposto in questo capitolo è utile mostrare sommariamente le parti successive di esso.

Ciò che nell'ultimo capitolo trovammo essere la condotta sviluppata eminentemente, è ciò che in questo troviamo essere quel che chiamasi condotta buona; ed il termine ideale dell'evoluzione naturale colà riconosciuto, qui si mostra come tipo della condotta nel significato elico.

Vedemmo che gli atti accomodati ai fini, i quali perchè costituiscono la vita visibile esteriore, da un momento all'altro, soccorrono alla continuazione della vita, divengono col progredire dell'evoluzione meglio adatti; finchè, final-

mente, costituiscono la vita intera di ciascun individuo in lunghezza e larghezza, nel tempo stesso che sufficientemente giovano all'allevamento della prole, e ciò non solo senza impedire gli altri individui di far lo stesso, ma anzi aiutandoli a farlo. E qui vedesi che la bontà è affermata di ogni condotta sotto ciascuno dei tre aspetti. Essendo le altre cose eguali, chiamiamo buoni gli atti bene accomodati alla propria conservazione; poste eguali le altre cose, chiamiamo buoni gli atti ben accomodati ad allevare discendenza capace di vita completa; e poste eguali le altre cose, si attribuisce bontà ad atti che aiutano al vivere completo degli altri.

Questo giudizio della condotta come buona che conduce alla vita di ciascuno e di tutti, involge la supposizione che l'esistenza animata sia desiderabile. Pel pessimista la condotta che giova alla vita, non può coerentemente esser chiamata buona; chiamarla buona implica qualche forma di ottimismo. Vedemmo, del resto, che pessimisti ed ottimisti s'accordano sul postulato che la vita sia una beatitudine o una maledizione, secondo che il totale degli stati di coscienza che l'accompagna, sia piacevole o doloroso. E finchè pessimisti ed ottimisti manifesti o impliciti, di una o di altra specie, presi insieme comprendano tutti gli uomini, risulta che questo postulato è universalmente accettato. Da che segue che se noi chiamiamo buona la condotta che conduce alla vita, possiamo far ciò solo colla condizione implicita che essa conduca ad un aumento di piaceri sopra i dolori.

La verità che la condotta è considerata buona o cattiva, secondo che i suoi risultati presi insieme sieno piacevoli o dolorosi per sè, per altri o per ambidue, troviamo,

esaminandola, essere involta in tutti i giudizi comuni sulla condotta: la prova si è che invertendo le applicazioni delle parole nascono assurdità. Tanto che la perfezione naturale sia lo scopo particolare assegnato, o la virtù dell'azione, o la rettitudine del motivo, vedemmo che la definizione della perfezione, della virtù, della rettitudine inevitabilmente ci porta alla felicità sperimentata in qualche forma, in qualche tempo, da qualche persona, come l'idea fondamentale. Né potremmo scoprire alcun concetto intelligibile di beatitudine oltre quello che implica un eccitamento della coscienza, individuale o generale, ad uno stato più felice, sia per mitigare i dolori, che per accrescere i piaceri.

Anco per quelli che giudicano la condotta dal punto di vista religioso, piuttosto che dal morale, è lo stesso. Gli uomini che cercano render propizio Dio infligendosi dolori, o frenandosi dai piaceri per evitare di offenderlo, fanno ciò per sfuggire alle maggiori ed ultime sofferenze od a raggiungere i maggiori ed ultimi piaceri. Se per le sofferenze positive o negative in questa vita, aspettassero di averne maggiori nell'altra, non farebbero così. Ciò che ora stimano dovere, non stimerebbero così, se loro fosse promesso eterno dolore invece di eterna felicità. Di più, se vi sono alcuni che credano gli esseri umani sieno creati all'infelicità e debbano continuare a vivere perchè la loro infelicità giovi di piacere al loro creatore, costoro debbono adoperare questo principio per criterio; perchè il fine a raggiungere è il piacere del loro dio diabolico.

Così che nessuna scuola può fare a meno di prendere per ultimo fine morale uno stato desiderabile di senti-

menti, qualunque nome abbiano, gratificazione, piacere, felicità. L'inespugnabile elemento del concetto è il piacere in qualche parte, in qualche tempo, per qualche essere o esseri. Esso è una forma necessaria di morale intuizione, come lo spazio è una forma necessaria di intuizione intellettuale.

CAPITOLO IV.

MODI DI GIUDICARE LA CONDOTTA.

§ 17. Il progresso intellettuale per nessun altro tratto riceve carattere adeguato che per lo sviluppo dell'idea di causa; perchè lo sviluppo di quest'idea involge lo sviluppo di molte altre. Prima che possa aver luogo, è necessario che pensiero e linguaggio sieno avanzati abbastanza a considerare attributi e proprietà pensabili come tali, separatamente dagli obbietti; il che non trovasi negli stadi inferiori dell'intelligenza umana. Similmente la più semplice nozione di causa, come noi la intendiamo, può esser acquistata solo dopo che molti fatti simili sieno stati riuniti in una semplice generalizzazione; e per tutti i gradi ascendenti, la più elevata nozione di causa implica le nozioni più estese di generalità. Inoltre, poichè si devono riunire nello spirito le cause complete di molte specie prima che vi possa derivare il concetto di causa, separato dalle cause particolari; segue che è implicito il progresso nell'estrattezza del pensiero. In concomitanza vi è implicato il riconoscimento delle relazioni costanti fra i fenomeni, che generano le idee dell'uniformità della successione e della coesistenza, cioè le idee della legge naturale.

Questi progressi possono solo ottenersi tosto che le percezioni ed i pensieri che ne risultano, sieno divenuti definiti per gli adattamenti, servendo a rendere familiare lo spirito colla corrispondenza esatta, colla verità e colla certezza. E solamente quando la scienza cresciuta accumula esempi di relazioni quantitative, previste e verificate, per una larga serie di fenomeni, allora la causa viene ad essere concepita come necessaria ed universale. Così che, benché tutti questi concetti cardinali si aiutino reciprocamente nello sviluppo, possiamo dire propriamente che il concetto di causa specialmente dipende nel suo sviluppo da quello del resto; e perciò è la miglior misura dello sviluppo intellettuale in genere.

Una rassegna mostra ad evidenza come lentamente, quale conseguenza della sua dipendenza, si svolga il concetto di causalità. Noi udiamo con sorpresa se un selvaggio, cadendo in un precipizio, ascriva ad un demone maligno il venir meno del terreno sotto i piedi; e sorridiamo ad una simile idea di quel greco antico, che, cioè, la sua morte era impedita da una divinità, la quale scioglieva per lui la correggia dell'elmo per la quale il nemico già lo trascinava. Ma giornalmente senza sorpresa udiamo uomini che dicono essersi salvati da un naufragio per « divina interposizione, » parlano di avere « provvidenzialmente » scampato ad un disastro per un incontro di treno, e che chiamano una grazia di avere sfuggito il danno dalla caduta di una caldaia da camino; uomini i quali in simili casi riconoscono la causa fisica non più che un selvaggio o un quasi selvaggio. Il Veddah che crede fallir nel colpo, tirando di freccia ad un'animale, per non avere fatta un'invocazione adeguata di uno spirito degli

antenati, ed il prete cristiano che recita preghiere sopra un infermo, aspettando che il corso del morbo si arresti, differiscono solo riguardo all'agente da cui aspettano l'aiuto soprannaturale e che il fatto venga mutato: le relazioni necessarie fra cause ed effetti sono tacitamente ignorate dall'ultimo come dal primo. Si trova esempio di persuasione deficiente nella causalità ancora in quelli, in cui l'istruzione è stata specialmente appropriata a produrre questa persuasione, come negli uomini della scienza. Una generazione dopo che i geologi erano divenuti partigiani delle azioni lente in geologia, rimanevano catastrofisti in biologia; mentre non riconoscevano che solo agenti naturali nella formazione della crosta terrestre, ascrivevano ad un'azione soprannaturale la genesi degli organismi sulla superficie della terra. Inoltre, fra coloro che sono convinti che gli esseri viventi in generale sono stati sviluppati per mezzo dell'azione reciproca e continua delle forze in ogni parte operanti, vi sono quelli che fanno eccezione per l'uomo; o quei che, se ammettono che il corpo sia stato sviluppato in qualche guisa da quelli degli altri esseri, affermano però che lo spirito non sia stato sviluppato, ma creato in modo speciale. Se adunque la causalità universale e necessaria è solo ora approssimata alla piena ricognizione, anco fra quelli che giornalmente per le loro ricerche la rendono più chiara, dobbiamo aspettarci di trovarla pochissimo riconosciuta fra gli uomini in generale, la cui coltura non è adatta a dar loro un'idea chiara; e tanto meno possiamo trovarla riconosciuta da loro riguardo a quei fenomeni in cui per la loro complessività è molto più difficile scorgerne la causa, quali sono i fenomeni psichici, i sociali, i morali.

Perchè faccio qui queste riflessioni su ciò che sembra un soggetto di poca importanza? Io fo ciò perchè, studiando le varie teorie morali, mi sono imbattuto nel fatto che esse hanno tutte per carattere o l'assenza totale dell'idea di causa, o la sua presenza inadeguata. Siano teologiche, politiche, intuizioniste, utilitarie, tutte mostrano, se non nel medesimo grado, però ciascuna in grado elevato, i difetti che risultano da questa lacuna. Consideriamole nell'ordine superiore.

§ 18. La scuola morale che debba considerarsi propriamente come ancora rappresentante dell'antichissima scuola, è quella che non riconosce altra regola di condotta che la volontà divina. Essa ha origine nello stato selvaggio dove solo, oltre il timore dei compagni sociali, la costrizione è il timore di uno spirito dei progenitori; e dove la nozione di dovere morale, distinta da quella di prudenza sociale, deriva da questo timore. Qui la dottrina morale e la religiosa sono identiche, non hanno alcun grado di differenza.

Questa forma primitiva della dottrina morale, mutata solamente per lo sparire graduato di una moltitudine di minori agenti soprannaturali, e per lo sviluppo concomitante di un solo agente soprannaturale ed universale, sopravvive con gran forza fino ai nostri giorni. Le credenze religiose, ortodosse e dissidenti, tutte comprendono la fede che diritto e torto sono tali per divino comandamento. E questa tacita persuasione è passata dal sistema della teologia in quello della moralità; o piuttosto diciamo che i sistemi morali negli stadi primitivi di sviluppo poco differenti dai sistemi teologici concomitanti, hanno partecipato a questa opinione. Si vede ciò nelle opere degli stoici

come in quelle di alcuni moralisti cristiani. Fra gli esempi recenti io posso riferire i *Saggi sui principii di moralità* di Jonathan Dymond, Quaquero, il quale ammette « l'autorità della divinità come solo fondamento del dovere, ed il suo volere comunicato il solo ultimo principio del giusto e dell'ingiusto. » Nè solamente questa opinione è sostenuta dagli scrittori che appartengono a sette relativamente non filosofiche, ma è sostenuta con qualche differenza da quelli che appartengono a sette diverse ed opposte. Questi asseriscono che nell'assenza della fede in una divinità, non vi potrebbe essere alcuna direzione morale; e questo si riduce ad asserire che le verità morali non hanno altra origine che il volere di Dio, il qual volere se non è considerato come rivelato nei libri sacri, dev'essere considerato come rivelato nella coscienza.

Se venga esaminata questa supposizione, si prova che è distruttiva di sè stessa. Se non ci sono altre origini pel giusto e l'ingiusto che questo divino volere rivelato o intuito, segue allora, che là dove non vi fosse cognizione del volere divino, gli atti ora conosciuti come ingiusti, non sarebbero conosciuti come tali. Però, se gli uomini non conoscessero tali atti come ingiusti, perchè contrari alla volontà divina, e perciò nel commetterli non offenderebbero per disobbedienza; e se non potessero in altro modo conoscerli come ingiusti; allora potrebbero compirli indifferentemente insieme agli atti ora classificati come giusti: i risultati, praticamente considerati, sarebbero gli stessi. In ciò che riguarda la pratica della vita, non vi sarebbe alcuna differenza fra l'uno e l'altro; perchè dire che negli affari della vita, alcuni mali avrebbero origine dalla continuazione nel fare atti chiamati ingiusti e ces-

sando di fare quelli detti giusti, è lo stesso che dire che questi producono in sè stessi alcune conseguenze dannose, ed alcune utili; il che è lo stesso che dire che vi ha un'altra sorgente delle norme morali che la volontà divina rivelata o inferita: esse possono essere stabilite per induzione da queste conseguenze osservate.

Io vedo che non si può sfuggire da questa conseguenza implicita. Dev'essere ammesso o negato che gli atti chiamati buoni e quelli chiamati cattivi, conducono naturalmente, gli uni al benessere, gli altri al danno. E ammesso? Allora questa ammissione si riduce ad una asserzione che questo modo di condotta è mostrato dall'esperienza e questa involge abbandono della dottrina che non vi sia altra origine per la morale oltre dei comandamenti divini. E negato che gli atti classificati come buoni e cattivi differiscono nei loro effetti? Allora è tacitamente affermato che gli affari umani andrebbero bene anco nell'ignoranza della distinzione, ed il bisogno allegato dei comandi divini sparisce.

E qui vedesi come manchi totalmente il concetto di causa. Questa nozione che tali e tali azioni fatte sieno rispettivamente buone e cattive solo per comando divino, equivale alla nozione che simili azioni non abbiano colla natura delle cose tali o tali altre specie di effetti. Se non vi è un'incoscienza della causa, vi ha un'ignoranza di essa.

§ 19. Seguendo Platone ed Aristotele, i quali opinano che le ingiunzioni dello stato sieno le sorgenti del giusto e dell'ingiusto; e seguendo Hobbes, che sosteneva non poter esservi giustizia nè ingiustizia fino a che un potere coercitivo regolarmente costituito non esista a promulgare ordini ed a sanzionarli; non pochi pensatori moderni hanno

sostenuto che non vi ha altra origine per la condotta buona e cattiva che la legge. E ciò implica la persuasione che l'obbligazione morale derivi dagli atti del Parlamento, e può esser mutato questo o quel modo dalla maggioranza. Essi mettono in ridicolo l'idea che gli uomini abbiano dritti naturali, ed affermano che i dritti sono pienamente risultati di convenzione: e vi è implicato necessariamente il concetto che i doveri sieno ancor così. Prima di considerare se questa teoria sia coerente colle altre verità, osserviamo come è coerente con sè stessa.

In seguito all'argomento che dritti e doveri derivano dagli ordinamenti sociali stabiliti, Hobbes dice:

« Dove nessun contratto abbia preceduto, ivi nessun diritto è stato trasferito, ed ogni uomo ha dritto ad ogni cosa; e per conseguenza, nessun'azione può essere ingiusta. INGIUSTIZIA non è altra cosa che l'*inadempimento del contratto*. E tutto ciò che non è ingiusto, è giusto.... Adunque, prima che fossero nati i nomi di giusto e d'ingiusto, dev'esservi qualche potere coercitivo, per costringere gli uomini egualmente all'adempimento dei loro contratti, per mezzo del terrore o di qualche punizione, maggiore del bene che si aspettano dal rompere i loro contratti. (1) »

Le proposizioni principali in questo paragrafo sono: giustizia è adempimento di contratto; adempimento di contratto implica un potere che costringa a ciò: « giusto ed ingiusto non possono nascere » a meno che gli uomini sieno costretti ad adempire i loro contratti. Ma ciò è lo stesso che dire che gli uomini non possono adempire i

(1) *Leviathan*, ch. XV.

loro contratti senza costrizione. Concedo che giustizia sia adempimento di contratto. Or se ne supponga adempiti volontariamente; vi ha giustizia. In tal caso però vi ha giustizia senza coercizione; il che è contrario all'ipotesi. La sola replica concepibile è un assurdo: adempimento volontario di contratto è impossibile. Si ammetta ciò, e diventa possibile la difesa della dottrina che giusto ed ingiusto nascono collo stabilimento della sovranità. Si faccia a meno di questa affermazione, e la dottrina crolla.

Dalle incoerenze interne passiamo ora alle esterne. Hobbes trova nelle miserie di una guerra continua che deve esistere fra uomo e uomo nell'assenza di società, la giustificazione per la sua dottrina dell'assoluta autorità civile come sorgente delle norme di condotta; sostenendo che sotto qualche forma di governo è possibile una vita migliore che nello stato di natura. Ora, o accettiamo la teoria gratuita e senza base che gli uomini cedano la loro libertà ad un potere sovrano di qualche forma, coll'intenzione che fosse promesso un aumento di soddisfazioni; o pure accettiamo la teoria razionale, su base induttiva, che uno stato di subordinazione politica gradatamente divenne stabile per esperienza delle soddisfazioni aumentate sotto di essa; rimane egualmente chiaro che gli atti d'un potere sovrano non hanno altro compito che servire allo scopo per cui esso ebbe esistenza. I bisogni che danno origine al governo, essi stessi prescrivono le azioni del governo. Se le sue azioni non corrispondono ai bisogni, sono insostenibili. L'autorità della legge, allora, è, per l'ipotesi, derivata; e non può giammai superare l'autorità di ciò da cui è derivata. Se il bene generale, o benessere, o utilità, è lo scopo supremo; e se le prescri-

zioni dello stato sono giustificate come mezzi a questo scopo supremo; allora le prescrizioni dello stato hanno sola autorità, quando derivano dal conseguimento dello scopo supremo. Se sono giuste, è solo perchè l'autorità originaria le apporta; e sono ingiuste, se questa autorità non le porta con sè. Cioè a dire, la condotta non può essere buona o cattiva per la legge; ma la bontà o la cattiveria è alla perfine determinata dai suoi effetti, che naturalmente aiutano o no la vita dei cittadini.

Ancor più se considerate in concreto che in astratto, le opinioni di Hobbes e dei suoi discepoli provano di essere contraddittorie. Con la convinzione generale che senza tal sicurezza per la vita che metta in grado gli uomini a trattare i loro affari senza timore, non vi può essere nè felicità, nè prosperità, individuale o generale, essi convengono che sieno richieste misure per impedire omicidi, assalti, ecc., e propugnano questo o quel sistema penale, come quello che appresti il miglior mezzo preventivo; così arguiscono, riguardo ai mali ed ai loro rimedi, che tali e tali cause produrranno, secondo la natura delle cose, tali e tali altri effetti. Così riconoscono come possa a priori inferirsi la verità che gli uomini non conserveranno la proprietà, finchè non possano contare una gran probabilità sui vantaggi che ne ricavano; che per conseguenza dove il furto non è impedito, o dove un governante rapace si appropria qualunque guadagno i suoi sudditi non nascondono in effetto, la produzione appena sorpasserà il consumo immediato; e che necessariamente non vi sarà nessuna accumulazione di capitale richiesto per lo sviluppo sociale, con tutto ciò che contribuisce al benessere. In nessun caso, però, comprendono che hanno tacita-

mente affermato il bisogno per alcune restrizioni sulla condotta da dedursi dalle condizioni necessarie alla vita completa nello stato sociale; e fanno l'autorità della legge derivata non originaria.

Se fosse detto da qualcuno che appartiene a questa scuola, che alcune obbligazioni morali da distinguersi come cardinali, debba ammettersi che abbiano una base più profonda della legislazione, e che questa non le crea, ma solamente aggiunge loro forza; se, io dico, egli omettesse ciò, verrebbe ad affermare un'origine dalla legge per i diritti e doveri minori; allora avremmo implicito il fatto che dove alcuni modi di condotta tendono, secondo la natura delle cose, a produrre certe specie di risultati, altri modi di condotta non tendono, secondo la natura delle cose, a produrre alcune specie di risultati. Mentre debbono ammettersi le conseguenze naturalmente buone o cattive di questi atti, può negarsi di quelli. Solamente dopo affermato questo, può essere coerentemente affermato che gli atti dell'ultima classe siano buoni o cattivi per legge. Perché, se siffatte azioni hanno alcune tendenze intrinseche a produrre effetti utili o dannosi, allora queste intrinseche tendenze danno l'autorità alla legge per il comando o l'interdizione; ed il dire che questo comando o interdizione le faccia giuste o ingiuste, è lo stesso che dire che non hanno alcuna intrinseca tendenza a produrre effetti utili e dannosi.

Qui, dunque, abbiamo un'altra teoria che mostra coscienza priva di causalità. Una coscienza adeguata della causalità apporta la convinzione irresistibile che dalla maggior parte delle azioni serie alla maggior parte delle triviali nella società, vi devono essere conseguenze, che,

separatamente dall'azione legale, conducano al benessere o al danno in gradi più o meno estesi. Se le uccisioni sono ingiuriose alla società, sieno o no proibite dalla legge, se l'appropriazione dell'altrui guadagno colla violenza apporta danno speciale e generale, sia o no contrario agli editti di un governante, se l'inadempimento del contratto, se l'inganno, l'adulterazione, producono danni in una società in proporzione che essi sono comuni, ancorchè non sieno affatto sottomessi alle proibizioni; allora non è chiaro che lo stesso vale per tutti i particolari della condotta umana? Non è chiaro che se la legge insiste su certi atti, che naturalmente apportano effetti benefici, e impedisce altri, che apportano naturalmente effetti dannosi, gli atti non sono buoni o cattivi per la legge, ma la legge prende la sua autorità dai naturali effetti di questi atti? Sconoscere ciò implica ignoranza della causa naturale.

§ 20. Non è altrimenti per gl'intuizionisti puri, i quali sostengono che le percezioni morali sono innate, cioè originarie, pensatori la cui opinione è che gli uomini sieno stati dotati da Dio di facoltà morali; non che queste sieno risultate da modificazioni ereditate, per effetto di esperienze accumulate.

Affermare che noi conosciamo alcune cose esser giuste ed altre ingiuste per una coscienza originata in modo soprannaturale, e così tacitamente affermare che non possiamo distinguere in altro modo il giusto dall'ingiusto; è negare tacitamente qualche relazione naturale fra atti e risultati. Perchè, se esistono simili relazioni, possiamo ricercare per induzione, o deduzione, o per tutte e due, che cosa sieno. E se è ammesso che, a cagione di queste relazioni naturali, la felicità è prodotta da questa specie

di condotta, che perciò è da approvarsi, mentre la miseria è prodotta da quella specie di condotta, che perciò è da riprovarsi; allora è ammesso che giustizia ed ingiustizia delle azioni si possano determinare, e devono essere definitivamente determinate, per gli effetti buoni o cattivi che nascono da quelle; il che è contrario all'ipotesi.

Si può, invero, replicare che gli effetti sono deliberatamente ignorati da questa scuola, la quale mostra che le vie riconosciute dall'intuizione morale come giuste, devono essere seguite senza riguardo alle conseguenze. Se, per esempio, fosse detto che la proprietà perduta da un altro dev'essere restituita senza riguardo del danno a chi la trova, il quale può possibilmente, per la restituzione, perdere ciò che l'avrebbe preservato dalla fame; significherebbe che, seguendo questo principio, non debbasi aver riguardo delle conseguenze immediate e speciali, ma delle generali e delle lontane. Per le quali ci vien mostrato che, sebbene la teoria non voglia riconoscere apertamente la causa, l'ammette senza confessarla.

Ciò costituisce il tratto principale a cui io richiamo l'attenzione. Il concetto della causalità naturale è così imperfettamente sviluppato, che vi ha solo una coscienza indistinta che per tutta la condotta umana dominano necessarie relazioni di cause e di effetti; e che da queste sieno alla fine derivate tutte le norme morali, frattanto che molte di esse possono esser derivate immediatamente da intuizioni morali.

§ 21. Strano a dirsi, anco la scuola utilitaria la quale, a prima vista, sembra distinguersi dalle altre pel riconoscimento della causalità naturale, se non è completamente lontana, è però molto lontana dal riconoscerla.

La condotta, secondo questa teoria, deve stimarsi per l'osservazione dei risultati. Quando in casi sufficientemente numerosi è stato trovato che operare in questo modo produce male, mentre operare in altro produce bene, queste due specie di condotta debbono essere giudicate relativamente giuste e ingiuste. Or, benchè sembri che l'origine delle norme morali nelle cause naturali sia così affermata implicitamente, ciò è solò parzialmente fatto. Ciò che è implicito è semplicemente che noi dobbiamo ricercare per induzione che tali e tali altri danni o utilità si accompagnano con tali e tali altri atti; ed abbiamo ad inferire che nel futuro si manterranno simili relazioni. Ma le accettazioni di queste generalizzazioni e le inferenze da queste, non si riducono al riconoscimento della causalità nel pieno senso della parola. Fino a che solamente *alcune* relazioni fra causa ed effetto nella condotta sieno conosciute, e non *le* relazioni, non si sarà ottenuta una forma di cognizione completamente scientifica. Al presente gli utilitari non pongono attenzione a questa distinzione. Ancorchè se ne accorgano, essi trascurano il fatto, che l'utilitarismo empirico è solo una forma transitoria che deve passare all'utilitarismo razionale.

In una lettera a Mr. Mill, scritta sedici anni fa, ripudiando il titolo di anti-utilitario che egli mi aveva attribuito (la quale lettera in seguito fu pubblicata nell'opera di Mr. Bain, *Mental and Moral Science*), io tentai di render chiara la differenza sopra indicata; e qui riferisco alcuni luoghi della lettera:

« L'idea per la quale io contendo, è che la moralità propriamente detta, la scienza della condotta giusta, ha per suo obbietto il determinare *come* e *perchè* alcuni modi

della condotta sieno dannosi, altri utili. Questi risultati buoni o cattivi non possono essere accidentali, ma devono essere conseguenze necessarie della costituzione delle cose; ed io concepisco questo esser l'oggetto della scienza morale, dedurre, cioè, dalle leggi della vita e dalle condizioni d'esistenza, quali specie di azioni necessariamente tendano a produrre la felicità, e quali specie a produrre l'infelicità. Avendo fatto ciò, le loro deduzioni devono essere riconosciute come leggi di condotta; e devono essere ubbidite indipendentemente da un'estimazione diretta della felicità o della miseria.

Forse un'analogia renderà molto più chiaro il mio pensiero. Nei suoi stadi primitivi l'astronomia planetaria non consisteva d'altro che d'osservazioni accumulate riguardo alle posizioni ed ai movimenti del sole e dei pianeti; da queste osservazioni accumulate pervenne a poco a poco alle previsioni empiriche, con approssimazione alla verità, cioè che alcuni corpi celesti avrebbero avuto alcune posizioni in certi tempi. Ma la scienza moderna dell'astronomia planetaria costa di deduzioni dalle leggi di gravitazione, le quali deduzioni mostrano perchè i corpi celesti occupano *necessariamente* alcune posizioni in certi tempi. Or la natura della relazione che esiste fra l'astronomia antica e moderna, è analoga a quella che esiste, come io la concepisco, fra la morale dell'utilità e la scienza morale propriamente detta. E l'obbiezione che fo all'utilitarismo comune, è che esso non riconosce nessuna forma più sviluppata di morale, e non vede che essa ha soltanto raggiunto lo stato iniziale della scienza morale.»

Certamente se gli utilitari fossero interrogati, se possa avvenire per caso che alcuna specie di azioni produca

male, ed altra bene, essi risponderebbero: no; ammetterebbe che tali conseguenze fossero parte d'un ordine necessario fra i fenomeni. Ma benchè questa verità sia fuori questione; e benchè, se vi siano relazioni causali fra atti e loro risultati, le regole di condotta possano diventare scientifiche, soltanto quando sieno dedotte da queste relazioni causali, pure si continua ad essere soddisfatti di quella forma di utilitarismo in cui queste relazioni causali, praticamente sono trascurate. Si è supposto che nel futuro, come nel presente, l'utilità sia a determinarsi solo per l'osservazione dei risultati: e che non vi sia possibilità di conoscere per deduzione da principi fondamentali, qual condotta *debba* essere dannosa e quale *debba* essere utile.

§ 22. A determinare maggiormente questo concetto della scienza morale qui indicato, lo presenterò sotto un aspetto concreto; cominciando con un'esplicazione semplice, e complicando quest'esplicazione per gradi successivi.

Se fermiamo la maggior parte del sangue che va in un membro, legando la sua arteria principale, per quanto tempo il membro eseguisce le sue funzioni, queste parti messe in attività devono deperire più prestamente che non ricevano riparazione: donde incapacità eventuale. La relazione fra la quantità della materia nutritiva che il membro deve ricevere per le sue arterie, e la perdita corrispondente per le sue funzioni, è una parte dell'ordine fisico. Se invece di togliere la supplezza di un membro particolare, si toglie dal paziente una gran parte del sangue, da sottrarre i materiali necessari alla riparazione, non di un membro ma di tutti, e non dalle membra sole ma dai visceri, risulterà una debolezza muscolare ed una diminuzione delle funzioni vitali. Qui, ancora, causa ed effetto

sono necessariamente in relazione. Il danno che deriva da una grande deplezione, risulta separatamente da qualche comando divino, ordine dello stato, o intuizione morale. Avanziamo in grado. Supponiamo un uomo impedito dal prendere abbastanza nutrimento solido e liquido che contiene quelle sostanze continuamente estratte dal sangue nel riparare i tessuti; supponiamo che egli abbia un cancro nell'esofago e non possa inghiottire, che avviene? Per questa deplezione indiretta come per la diretta, egli diviene inevitabilmente inabile ad eseguire le azioni di chi è nello stato sano. In questo come nell'altro caso, la connessione fra causa ed effetto è di quelle che non possono essere stabilite o mutate da qualche autorità esteriore agli stessi fenomeni. Di più, supponiamo che invece di fermarsi dopo aver passata la bocca, il cibo che egli dovrebbe inghiottire, è fermato prima di arrivarvi; così che giorno per giorno l'uomo è costretto al deperimento dei suoi tessuti nel prendere il nutrimento, e giorno per giorno il cibo che egli ha preso per questo deperimento, gli viene impedito totalmente di mangiare. Come prima, il progresso verso la morte per fame è inevitabile; e qui la connessione fra atti ed effetti è indipendente da autorità teologica o politica. E similmente, se essendo costretto dalla sferza a lavorare, senza che abbia un'adeguata supplenza nel nutrimento, avrà egualmente certi mali, indipendenti ancora da ingiunzioni sacre o civili.

Passiamo ora a quelle azioni le quali hanno più diretta relazione colle regole di condotta. Supponiamo un uomo che sia continuamente derubato di ciò che gli fu dato in cambio del suo lavoro, e pel quale debba supplire al consumo nervoso-muscolare e rinnovare le sue forze. Non è

minore che innanzi la connessione fra condotta e conseguenze che sono intime alla costituzione delle cose, immutabile per legge dello stato, e senza bisogno di stabilirsi per generalizzazione empirica. Se l'azione dalla quale l'uomo riceve qualche effetto, è in uno stadio molto lontano dai risultati, o produce risultati di natura meno decisiva, vediamo ancora la stessa base per la moralità nell'ordine fisico. Imaginiamo che il pagamento pel suo servizio sia fatto in parte con cattiva moneta; o che sia fatto oltre l'epoca convenuta; o ciò che compra per mangiare, sia adulterato da materia non nutritiva. Manifestamente per alcuno di questi fatti che condanniamo come ingiusti, e che sono puniti dalla legge, si ha, come innanzi, una deficienza dell'adattamento normale fra la riparazione ed il deperimento fisiologico. Nè è altrimenti, se passiamo alla condotta che è operativa ancor più in modo mediato. Se egli è impedito di mostrare il suo dritto; se il predominio di casta l'impedisce di procedere, o se un giudice corrotto pronunzia un giudizio contrario all'evidenza, o se un testimone depone falsamente; hanno questi fatti la medesima causa originaria per la loro ingiustizia, benchè affettino lui in modo più indiretto? Così è ancora per le azioni che producono danni diffusi e indefiniti. Si supponga che l'uomo invece di esser trattato fraudolentemente, è calunniato. Vi ha, come innanzi, un impedimento a sostenere le attività vitali, perchè la perdita del carattere cagiona danno a suoi affari. Nè ciò è tutto. La depressione morale cagionata rende parzialmente inetta la sua attività operativa e forse apporta male alla salute. Così la reputazione maliziosamente o per trascuranza deprezzata tende a diminuire la sua vita e la sua abilità a mantenerla. Da qui

l'infamia. Più ancora se seguiamo fino alle estreme relazioni gli effetti prodotti da qualcuno di questi atti che la moralità detta intuitiva disapprova; se domandiamo che risulta non solo all'individuo stesso, ma anco a quelli che gli appartengono, se osserviamo come l'impoverimento impedisce l'allevamento dei figli, perchè somministra nutrimento scarso e vestimento non appropriato, risultandone forse la morte di alcuno e il danno costituzionale di altri; vediamo che questi atti, per la necessaria connessione delle cose, oltre a tendere in primo luogo a diminuire la vita dell'individuo che ne è affetto, tendono in secondo luogo a diminuire la vita di tutta la sua famiglia ed, in terzo luogo, a diminuire la vita della società in generale; la quale è danneggiata da qualunque cosa danneggi gli individui.

Un concetto più distinto ora sarà veduto nel mostrare che l'utilitarismo che riconosce solo i principi della condotta ottenuti per l'induzione, è solamente preparatorio all'utilitarismo che deduce questi principi dai processi della vita formati sotto stabilite condizioni d'esistenza.

§ 23. Così è giustificata l'asserzione fatta, che riguardo al loro carattere distintivo ed alle loro speciali tendenze, tutti i metodi comuni di morale hanno un difetto generale, la trascuranza delle ultime connessioni causali. Ordinariamente io non intendo che essi totalmente ignorino le conseguenze naturali delle azioni, ma che le riconoscano solo incidentalmente. Essi non costruiscono in un metodo le ricerche delle relazioni necessarie fra cause ed effetti, e le regole di condotta dedotte da principi stabiliti di quelle.

Ogni scienza comincia da osservazioni accumulate, e

subito empiricamente le generalizza; solo quando raggiunga il grado in cui le sue generalizzazioni empiriche sono inchieste in una generalizzazione razionale, essa diviene scienza sviluppata. L'astronomia ha già traversato questi stadi successivi: prima, collezione di fatti, poi induzioni da essi; ed infine interpretazioni deduttive da questi, come corollari da un principio universale di azione fra masse nello spazio. Gruppi di strutture e disposizioni di strati, riuniti e comparati, hanno permesso di assegnare gradatamente le varie classi di mutazioni geologiche ad azioni ignee ed acquee; ed ora tacitamente è ammesso che la geologia è divenuta una scienza propriamente detta, poichè tali mutamenti sono espliciti come processi naturali che si sono prodotti nel raffreddarsi e nel solidificarsi della terra, esposta al calore del sole ed all'azione della luna sopra l'oceano. La scienza della vita ha mostrato, e mostra ancora, una serie analoga di gradazioni: l'evoluzione delle forme organiche in generale si è andata unendo alle azioni fisiche in attività fin dal cominciare; ed i fenomeni vitali che ciascun organismo presenta, son venuti ad intendersi come gruppi connessi di mutazioni, in parte formati di materia che è affetta da certe forze e si esplica in altre. Così ancora è riguardo allo spirito. Originariamente le idee che riguardano pensiero e sentimento escludevano qualunque causa, eccetto che nel riconoscere quegli effetti di abitudini che avesseo richiamato l'attenzione degli uomini ed erano espressi in proverbi; però, vennero aumentando le interpretazioni del pensare e del sentire come correlativi delle azioni e reazioni di una struttura nervosa, cioè sotto l'influenza di mutamenti esteriori operanti sul corpo mutazioni adatte; l'implicita conseguenza

è che la psicologia diventa una scienza, appena queste relazioni dei fenomeni sono esplicate come conseguenze di principi ultimi. La sociologia, ancora, rappresentata in tempi recenti solo per idee sparse sull'organizzazione sociale, disseminate in una quantità di considerazioni senza valore che ci fornivano gli storici, comincia ad esser riconosciuta da alcuni come scienza; e tali adombramenti di essa come sono di tempo in tempo apparse nella forma di generalizzazioni empiriche, hanno ora cominciato a prendere il carattere di generalizzazioni, divenute coerenti per derivazione da cause che sono nella natura umana sotto date condizioni. L'etica ancora, quindi, la quale è una scienza che si occupa della condotta degli esseri umani associati considerata sotto uno dei suoi aspetti, deve sottoporsi a simile trasformazione; ed al presente non sviluppata, può essere considerata una scienza sviluppata, quando avrà subito questa trasformazione.

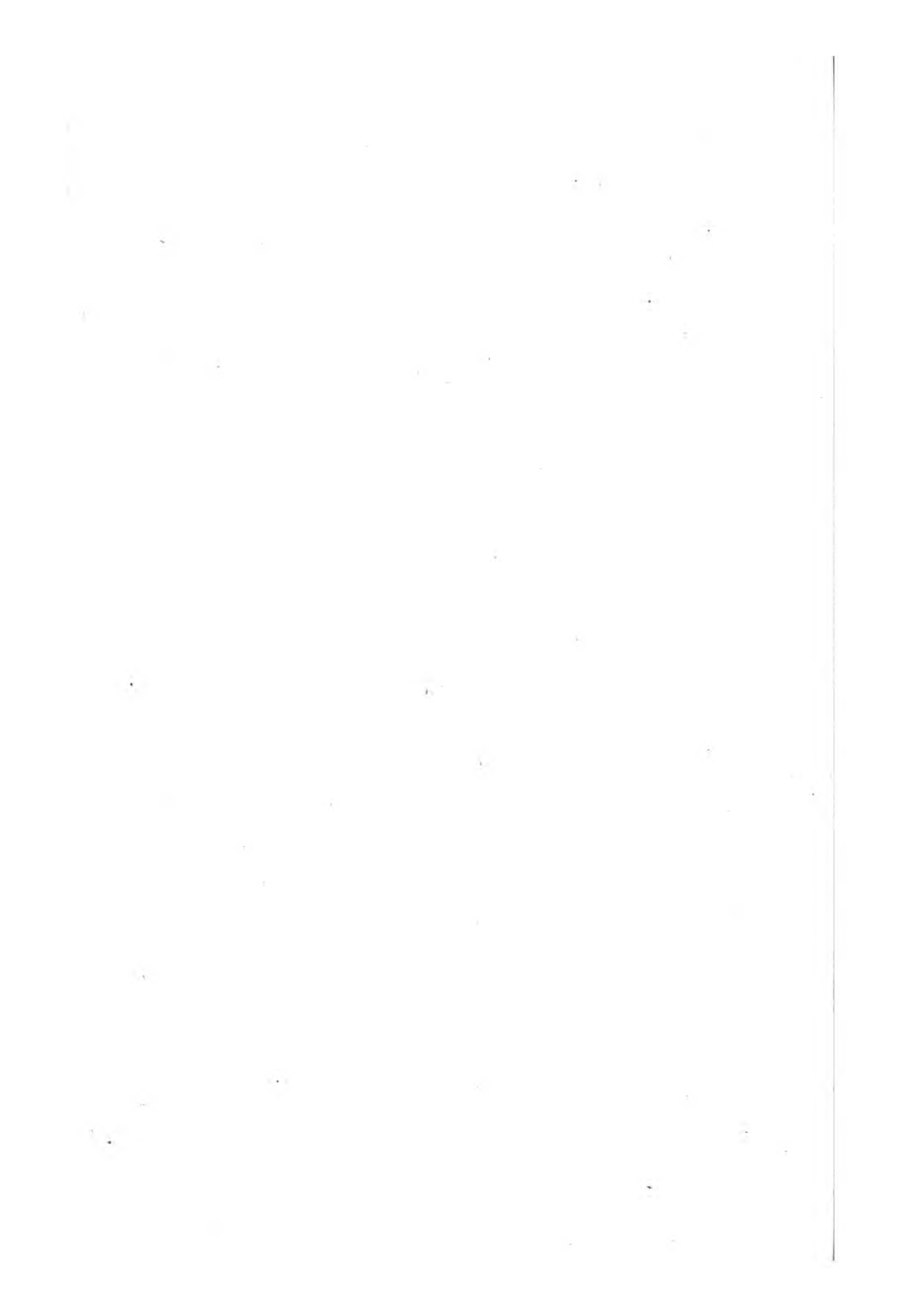
Le scienze più semplici si è presupposto che sieno una preparazione. L'etica ha un aspetto fisico; poichè essa tratta delle attività umane, che in comune con tutte le forme del consumo dell'energia, sono conformi alla legge della persistenza della forza, i principi morali debbono conformarsi alle necessità fisiche. Essa ha un aspetto biologico; poichè essa riguarda certi effetti, interni ed esterni, individuali e sociali, delle mutazioni vitali, prodotte nel più elevato tipo degli animali. Ha un aspetto psicologico; perchè la materia del soggetto è un aggregato di azioni che sono suggerite dai sentimenti e guidate dall'intelligenza. Ed ha un aspetto sociologico, perchè queste azioni, alcune direttamente, altre indirettamente, riguardano esseri associati.

Qual'è la conclusione? Appartenendo sotto un aspetto a

ciascuna di queste scienze, fisica, biologica, psicologica, sociologica, essa, la morale, può trovare le sue ultime interpretazioni solamente in quelle verità fondamentali che sono comuni a tutte quelle. Già abbiamo conchiuso, in un modo generale, che la condotta in genere, inchiudendo quella di cui si occupa l'etica, si deve pienamente intendere solo come un aspetto dello svolgimento della vita; ed ora siamo tratti a questa conclusione in un modo più speciale.

§ 24. Qui, adunque, veniamo a considerare i fenomeni morali come fenomeni d'evoluzione, essendo costretti a far ciò, perchè troviamo che essi formano una parte dell'aggregato dei fenomeni che l'evoluzione ha prodotto. Se l'intero universo visibile ha subito l'evoluzione; se il sistema solare come un tutto, la terra, come una parte di questo, la vita in generale che è sulla terra, come la vita di ciascun organismo individuale; se i fenomeni mentali manifestati da tutti gli esseri animati, sino al più elevato, in comune coi fenomeni degli aggregati di questi esseri più elevati, se uno o tutto è conforme alla legge di evoluzione; allora necessariamente s'inferisce che i fenomeni della condotta in questi esseri più elevati, di cui si occupa la morale, sono ancora conformi alle leggi d'evoluzione.

I volumi precedenti hanno preparato il modo di occuparci della morale così concepita. Utilizzando le conclusioni che contengono, osserviamo ora quali dati sono forniti da esse. Noi ci occuperemo successivamente della relazione fisica, della biologica, della psicologica e della sociologica.



CAPITOLO V.

L'ASPETTO FISICO DELLA CONDOTTA.

§ 25. Ogni momento passiamo subito dalla funzione degli atti umani ai motivi impliciti in questi; e siamo indotti a formulare questi atti in termini mentali più che in termini fisici. Vi si riferiscono pensieri e sentimenti quando parliamo di azioni di alcuni con lode o con biasimo, non quelle manifestazioni esteriori che rivelano i pensieri ed i sentimenti. Da che avviene che dimentichiamo la verità, che la condotta, come è sperimentata in atto, consiste in mutazioni riconosciute dal tatto, dalla vista e dall'udito.

Quest'abitudine di considerare solamente l'aspetto fisico della condotta è così ferma, che è necessario uno sforzo per considerare solo l'aspetto fisico. Mentre è innegabile che la condotta altrui per noi è costituita di movimenti del suo corpo e delle sue membra, dei suoi muscoli facciali, e dei suoi apparati vocali; sembra pertanto paradossale il dire che questi sono i soli elementi della condotta veramente conosciuti da noi, laddove gli elementi della condotta che noi crediamo la costituiscano esclusivamente, non sono noti ma solamente indotti.

Qui, pertanto, tralasciando presentemente gli elementi in-

dotti della condotta, dobbiamo occuparci di quelli percepiti, e osservare i suoi caratteri considerati come un insieme di movimenti combinati. Assumendo l' ipotesi dall' evoluzione, e ricordandoci che mentre un aggregato si sviluppa non solo la materia che lo compone, ma anco il movimento di questa materia, passa da un' omogeneità indefinita ed incoerente ad una eterogeneità definita e coerente; veniamo ora a ricercare se la condotta, quando raggiunge le sue forme più elevate, manifesta questi caratteri nei gradi crescenti; e se essa non li manifesta nel grado più elevato, quando raggiunge la forma più sviluppata che noi chiamiamo morale.

§ 26. Sarà conveniente dapprima occuparci dei modi della coerenza crescente. La condotta di animali del più umile organismo fa gran contrasto con quella di animali di organizzazione elevata, per avere debolmente connesse le parti successive. I movimenti casuali di un' animaletto non hanno spesso relazione coi movimenti fatti immediatamente dopo. Il girovagare d' un pesce oggi in cerca di alimento, benchè forse mostri per gli adattamenti di quei movimenti ad afferrare la preda in ore differenti, un ordine poco determinato, non ha relazione alcuna col girovagare di ieri e di domani. Ma animali più sviluppati, come gli uccelli, mostrano nel formare i nidi, nel deposito delle uova, nell' alimentare i nati, e nell' aiutarli fin dopo che sappiano volare, un ordine di movimenti che formano una serie dipendente estendentesi per un periodo considerevole. Ed osservando la complessività degli atti eseguiti a ricercare e tessere le fibre dei nidi o nel prendere e portare ai nati ogni parte di alimento, scopresi nei movimenti combinati coesione estesa pel lungo e pel largo.

Anco l'uomo nel suo stato più basso manifesta nella condotta combinazioni di movimenti molto più coerenti. Per le manipolazioni elaborate adoperate nella fabbricazione di armi che devono servire alla caccia futura, o nel costruire canotti e wigwams per usi permanenti; per atti di assalto e di difesa che sono connessi ad ingiurie da lungo tempo ricevute o commesse, il selvaggio manifesta un aggregato di movimenti che, in qualcuna delle parti si mantiene per periodi lunghi. Inoltre se consideriamo i soli movimenti compiuti nelle occupazioni giornaliere, nel bosco, nell'acqua, nel campo, nella famiglia, vedesi che questo aggregato coerente di movimenti è composto di aggregati minori, che hanno una coerenza particolare in loro stessi e l'uno rispetto all'altro.

Nell'uomo civile questo carattere di condotta sviluppata diventa ancora più evidente. Qualunque sia il suo affare, i processi che lo compiono, implicano movimenti dipendenti relativamente numerosi; e giorno per giorno la condotta si compie in modo da mostrare connessioni fra i movimenti presenti e quelli da lungo tempo compiuti, come ancora fra movimenti anticipati per un futuro lontano. Oltre i diversi fatti relativi gli uni agli altri, che deve compiere un agricoltore nel custodire il suo bestiame, nel dirigere i suoi lavoranti, nel sorvegliare sulla latteria, nel comprare gl'istrumenti, nel vendere i prodotti, ecc. la occupazione di prendere in affitto una casa involge numerosi movimenti combinati, da cui dipendono i movimenti degli anni seguenti; e nell'ingrassare i suoi campi col fine di una raccolta più estesa, e nel costruire canali allo stesso scopo, egli compie atti che sono parti di una combinazione coerente relativamente estesa. Che ciò egualmente

avvenga di un bottegaio, d' un manifatturiere, d' un banchiere, è chiaro. E questa coerenza aumentata della condotta fra gli uomini civili, apparirà sempre più, quando ci ricordiamo come le sue parti sono spesso continuate in una combinazione connessa per la vita, collo scopo di farsi una fortuna, di formare una famiglia, sedere in Parlamento.

Notisi ora che una maggior coerenza fra i suoi movimenti che la compongono, distingue in generale la condotta che chiamiamo morale dall' immorale. L' applicazione della parola *dissoluto* all' ultima, e della parola *reprimersi* alla prima, implica ciò, vale a dire implica che la condotta della specie più bassa, costituita da atti disordinati, ha le sue parti relativamente slegate nelle loro relazioni reciproche; mentre la condotta più elevata, che segue abitualmente un' ordine fissato, guadagna ancora un' unità caratteristica e coerenza. In proporzione che la condotta diventa quella che noi chiamiamo morale, essa mostra comparativamente connessioni stabilite fra antecedenti e conseguenti; perchè l' azione giusta implica che sotto date condizioni i movimenti combinati costituenti la condotta seguiranno in un modo che possa essere determinato. Per contrario nella condotta di colui che non ha principi elevati, le continuazioni dei movimenti sono dubbiose. Può o no pagare il denaro; può o no mancare all' appuntamento; può dire la verità o mentire. Le parole *degno di fede* ed *indegno di fede* usate ad esprimere il carattere relativo dell' uno e dell' altro modo di operare, mostrano a sufficienza che le azioni dell' uno possono essere note anticipatamente, non quelle dell' altro; e ciò implica che i movimenti successivi che compongono il primo, contengono relazioni più costanti l' un coll' altro, che non nei movimenti dell' altro, cioè sono più coerenti.

§ 27. La condotta incoerente che è poco sviluppata, è anco indefinita; e attraverso i gradi ascendenti della condotta che si svolge, vi ha una coordinazione definita sempre crescente dei movimenti che la costituiscono.

Mutazioni di forma quali ce li presentano i più elementari protozoi, sono totalmente vaghe, e non ammettono alcuna descrizione precisa; e benchè nelle specie più elevate i movimenti delle parti sieno più definibili, pure il movimento del totale riguardo alla direzione è indeterminato: non vi ha alcun adattamento di essi a questo o a quel punto dello spazio. Nei celenterati, per es., nei polipi, le parti si muovono in modi privi di precisione; ed in una delle forme di locomozione, come nella medusa, il corso fatto, che del resto è a caso, può essere descritto solamente come quello che va verso la luce, dove si presentano le gradazioni di luce e di oscurità. Fra gli annulosi ci mostra la stessa cosa il contrasto fra la traccia di un verme, che muovesi per questa o quella via a caso, ed il corso definito fatto da un'ape nel volare di fiore in fiore e nell'arnia: gli atti dell'ape nel costruire celle e nel nutrire larve, manifestano precisione tanto nei movimenti simultanei che nei successivi. Benchè i movimenti eseguiti da un pesce nell'inseguire la preda sieno considerevolmente definiti, sono però di una forma semplice, e sotto tale aspetto sono in contrasto con molti movimenti definiti del corpo, del capo e delle membra, eseguiti da un carnivoro o insidiando o inseguendo, od afferrando un erbivoro; inoltre, il pesce non esegue nessuna delle serie di movimenti definitivamente adatti per nutrire la prole come fa il mammifero.

Molto maggiore determinatezza, se non nei movimenti combinati costituenti gli atti singoli, certo negli adattamenti

di molte azioni combinate a vari scopi, forma il carattere della condotta umana, anco negli stadi più bassi. Nel costruire e nell' usare armi, e nelle manovre della milizia selvaggia sono combinati, per raggiungere fini remoti, numerosi movimenti e tutti precisamente adatti agli scopi immediati, con una precisione da non mettersi a confronto con quella degli esseri inferiori. La vita degli uomini inciviliti mostra questo carattere nel modo più spiccato. Ciascun' arte industriale è esempio di effetti di movimenti che sono distintamente definiti, e che sono definitamente combinati con altri simultanei e successivi. Trattazioni di affari d' ogni specie hanno per carattere relazioni esatte fra le serie di movimenti che costituiscono gli atti, e le intenzioni compiute, nel tempo, nello spazio, e nella quantità. Inoltre l' operare giornaliero di ogni persona mostra nei suoi periodi e nelle sue totalità di attività, di riposo, di rilasciamento, una combinazione misurata che non è mostrata dai fatti di un selvaggio nomade; il quale non ha tempo fissato per cacciare, per dormire, per nutrirsi, e per qualunque specie di azione.

La condotta morale differisce dall' immorale nello stesso modo e nello stesso grado. L' uomo coscienzioso è esatto in tutte le sue operazioni. Ei fornisce un peso preciso su una somma determinata; ei dà una qualità definita in compimento di un accordo; egli paga la somma totale per ciò che ha contrattato. Nel tempo come nella quantità i suoi atti corrispondono completamente alle anticipazioni. Se ha contrattato un affare, non manca al giorno convenuto; si trova all' appuntamento al minuto. In simil modo riguardo alla verità, le sue affermazioni corrispondono concretamente ai fatti. Così ancora nella vita di famiglia. Egli man-

tiene le relazioni coniugali che sono state definite, in contrasto colle relazioni che risultano dalla rottura del contrasto matrimoniale; e come padre, adattando la sua condotta colla cura alla natura di ogni figlio ed all'occasione, evita di lodare o biasimare, di ricompensare o di punire, troppo o poco. Né opera altrimenti negli atti vari. Dire che egli si occupa egualmente di quelli di cui si serve, sia che questi si comportino bene o male, è lo stesso che egli accomoda i suoi atti ai loro meriti; e dire che egli è giudizioso nelle sue azioni caritatevoli, è dire che partisce il suo aiuto con discernimento, invece di distribuirlo senza discernimento, al buono ed al cattivo, come fanno quelli che non hanno nessuna idea esatta della loro responsabilità sociale.

Questo progresso verso la rettitudine della condotta, è progresso verso la condotta proporzionata convenientemente, e che questa condotta così proporzionata sia relativamente definita, si può vedere da un altro punto di vista. Uno dei tratti della condotta detta immorale è l'eccesso, mentre la condotta morale ha per carattere la moderazione. Gli eccessi implicano divergenze delle azioni da un medio, la moderazione, per contro, implica conservazione della via di mezzo; donde segue che le azioni dell'ultima specie possono essere definite più facilmente che non quelle della prima. Chiaramente la condotta che non è repressa, si raggira fra grandi ed incalcolabili oscillazioni, per cui differisce della condotta che è moderata, le cui oscillazioni naturalmente sono fra limiti ristretti. Ed essendo fra limiti ristretti apporta necessariamente determinazioni relative di movimenti.

§ 28. Non vi ha bisogno di mostrare in modo partico-

lare, che attraverso le forme ascendenti della vita, insieme al crescere dell'eterogeneità della struttura e della funzione, avvenga accrescimento di eterogeneità della condotta, una crescente diversità nelle serie di movimenti esterni e nelle serie combinate di tali movimenti. Nè è necessario di mostrare che questa eterogeneità diventando relativamente grande nei movimenti che costituiscono la condotta degli uomini selvaggi, è divenuta più grande ancora in quelli che costituiscono la condotta degli uomini civili. Possiamo subito passare a quel grado ulteriore di un contrasto simile che vediamo salendo dalla condotta immorale alla morale.

Invece di riconoscere questo contratto, moltissimi lettori inclineranno ad assimilare una vita morale con una vita poco varia nelle sue attività. Ma qui tocchiamo un difetto nella concezione comune della moralità. Questa uniformità comparativa nell'aggregato dei movimenti, che concorre insieme alla morale come comunemente è concepita, non solo non è morale, ma è inversa della morale. Meglio un uomo compie ogni bisogno della vita, tanto in riguardo al suo proprio corpo e spirito, che in riguardo al corpo e spirito dei suoi dipendenti, e dei suoi concittadini, tanto più varia diviene la sua attività. Quanto più completamente fa queste cose, tanto più eterogenei devono essere i suoi movimenti.

Colui il quale soddisfa solo i bisogni personali, ammesse le altre cose eguali, compie processi meno vari di chi si occupa ancora dei bisogni della moglie e dei figli. Supponendo che non vi sieno altre differenze, l'aggiunzione delle relazioni familiari necessariamente rende le azioni dell'uomo che compie i doveri di marito e di padre, più ete-

rogenee di quelle dell'uomo che non ha doveri siffatti a compiere, o, avendoli, non li compie. Dire che le sue azioni sono più eterogenee, è dire che si ha una maggiore eterogeneità nei movimenti combinati che egli eseguisce. Lo stesso vale per le obbligazioni sociali. Queste complicano considerevolmente i movimenti in proporzione che un cittadino le compie convenientemente. Se egli soccorre gli inferiori dipendenti da lui, se prende parte alle agitazioni politiche, se presta l'opera sua nella diffusione del sapere, in ciascuno di questi modi, aumentando le forme della sua attività, fa più multiformi le serie dei movimenti; così è differente di un uomo che è servo di un desiderio o d'un gruppo di desideri.

Benchè non sia usuale di considerare queste attività che la coltura implica, come aventi un aspetto morale, pure ai pochi che sostengono l'esercizio necessario di tutte le facoltà elevate, intellettuali ed estetiche, dover essere inchiuso nel concetto di una vita completa, qui identica coll'ideale della vita morale, sarà manifesto che una maggiore eterogeneità è implicata in esse. Perocchè ciascuna di queste attività, costituita dall'esercizio di queste facoltà che è aggiunta per avventura agli usi che giovano alla vita, si aggiunge alla varietà dei movimenti aggregati.

In breve, adunque, se la condotta è la migliore possibile in ogni occasione, segue che come le occasioni sono varie indefinitamente, gli atti a seguire sono ancora indefinitamente vari, e la eterogeneità nelle combinazioni dei movimenti sarà immensa.

§ 29. L'evoluzione nella condotta considerata sotto il suo aspetto morale, come tutto il resto dell'evoluzione, tende all'equilibrio. Io non intendo che essa è vicino all'equili-

brio raggiunto colla morte, benchè questo ordinariamente sia lo stato finale che l'evoluzione dell'uomo più elevato ha in comune con tutta l'evoluzione inferiore; ma io intendo che essa tende ad un equilibrio mobile.

Abbiamo veduto che la conservazione della vita, espressa in termini fisici, è la conservazione di una combinazione equilibrata di azioni interne contro le forze esterne che tendono a distruggerla; e chè lo sviluppo verso una vita più elevata è stato un acquisto di abilità a conservare l'equilibrio per un più lungo periodo, per mezzo di aggiunzioni successive di funzioni organiche, che per la loro azione contrastano sempre più fortemente le forze disturbatrici. Veniamo, dunque, alla conclusione che la vita detta morale è quella in cui la conservazione dell'equilibrio mobile raggiunge il compimento, o si approssima possibilmente ad esso.

Questa verità vien chiara appena si osservi come quei ritmi fisiologici che vagamente si mostrano al cominciare dell'organizzazione, diventano più regolari e più vari nella loro forma per lo sviluppo organico. Nelle azioni interne ed esterne dei tipi inferiori la periodicità è debolmente visibile. Dove la vita è bassa, vi ha dipendenza passiva dagli accidenti dell'ambiente; e ciò produce grandi irregolarità nei processi vitali. Un polipo prende cibo ad intervalli or corti or lunghi secondo circostanze; e l'utilità di esso si ha per una lenta dispersione della parte assorbita fra i tessuti, aiutata solo dai movimenti irregolari del corpo dell'animale; mentre la respirazione in esso è ancora senza traccia di ritmo. In tipi molto più elevati troviamo ancora periodicità molto imperfette, come nei molluschi inferiori, i quali, benchè abbiano sistemi va-

scolari, non hanno propriamente una circolazione, ma semplicemente un movimento lento di sangue non ancora formato, ora in una direzione per i vasi, e dopo, in seguito di una pausa, nella direzione opposta. Solo nella struttura bene sviluppata si ha una pulsazione ritmica ed un ritmo di movimenti respiratori. E negli uccelli e nei mammiferi, insieme alla grande rapidità e regolarità in questi ritmi essenziali, ed insieme perciò ad una grande attività e quindi gran consumo, è stabilita una regolarità comparativa nel ritmo delle azioni alimentari, come nel ritmo dell'attività e del riposo; perocchè il consumo rapido, di cui sono strumenti la rapida pulsazione e la respirazione, necessita tollerabili e regolari supplenze di nutrimento, come intervalli periodici di sonno, in cui la riparazione possa superare il consumo. E da queste gradazioni l'equilibrio mobile, che ha per carattere tali ritmi in reciproca dipendenza, diventa continuamente migliore per la reazione sempre maggiore a quelle azioni che tendono a disturbarlo.

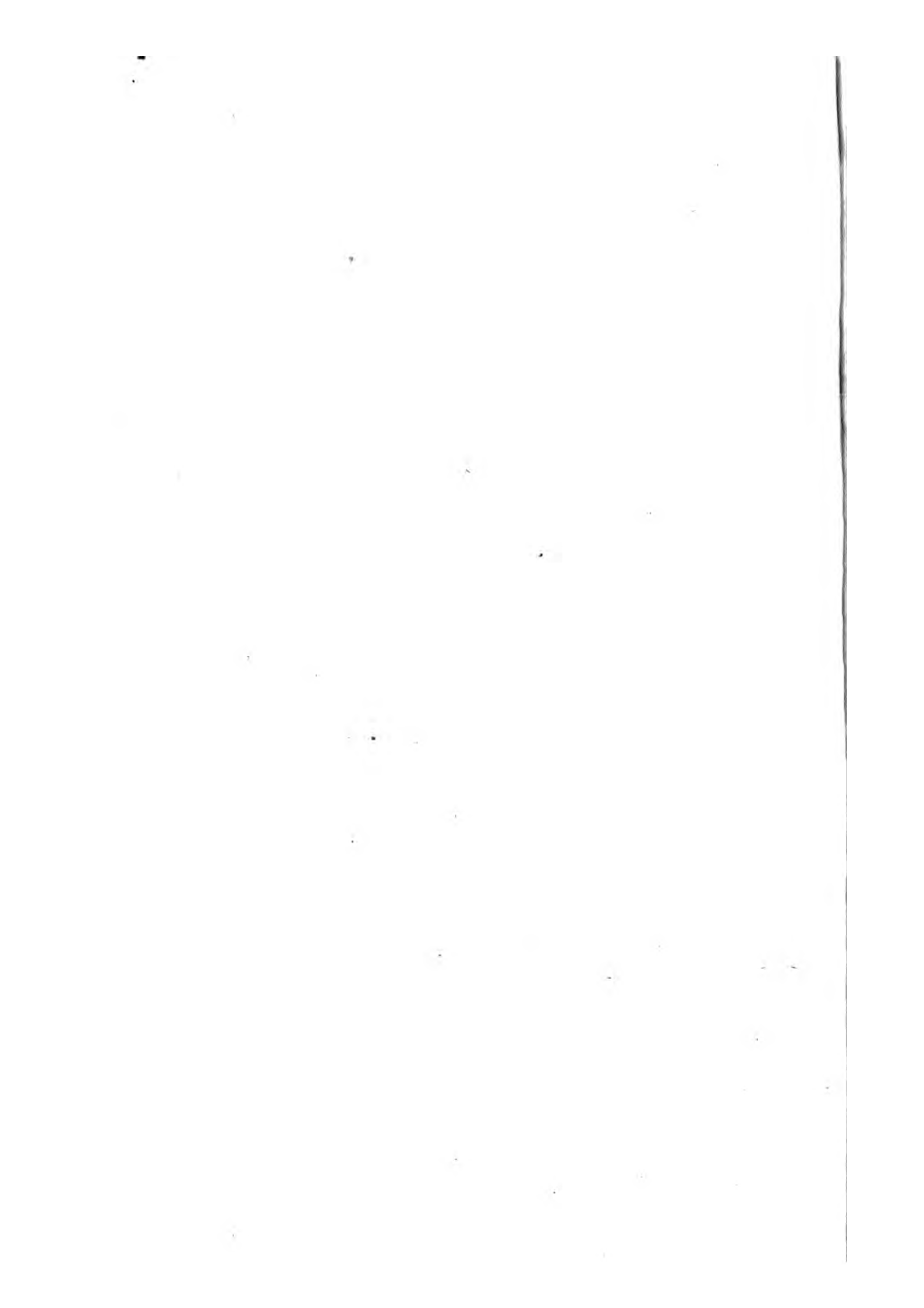
Così avviene se dal selvaggio passiamo all'uomo civile, dall'infimo fra i civili al più elevato. Il ritmo delle azioni esterne richiesto a mantenere quello delle interne, diviene presto più complicato e più completo, compiendosi in un migliore equilibrio mobile. Le irregolarità delle condizioni d'esistenza degli uomini primitivi continuamente cagionano deviazioni grandi dallo stato medio dell'equilibrio mobile, e grandi oscillazioni, che implicano imperfezione di esso nel presente ed apportano morte prematura. In quegli uomini civili che consideriamo mal condotti, le perturbazioni frequenti dell'equilibrio mobile sono prodotte da quegli eccessi che formano il carattere di un corso di

vita in cui le periodicità sono interrotte spesso; ed un risultato comune è questo che il ritmo delle azioni interne essendo spesso deviato, l'equilibrio mobile reso perciò più imperfetto, viene generalmente abbreviato nella durata. Perocchè quello nel quale sono perfettamente conservati i ritmi interni, è quello per cui le azioni esterne richieste al compimento dei bisogni e dei doveri, distintamente eseguite nelle occasioni occorrenti, conducono ad un equilibrio mobile, che è nell'insieme più complesso e prolungato.

Ordinariamente l'idea implicita è che l'uomo il quale raggiunge così il limite dell'evoluzione, viva in una società analoga alla sua natura, è un uomo fra uomini costituiti di simil natura, i quali sieno completamente in armonia con quell'ambiente sociale che hanno formato. Questa è già la sola possibilità. Perchè la produzione del tipo più elevato dell'uomo va solo *pari passu* colla produzione del tipo più elevato di società. Le condizioni implicite sono quelle descritte anteriormente che accompagnano la condotta più sviluppata, condizioni sotto le quali ciascuno può sopperire a tutti i suoi bisogni, nutrire il debito numero della prole, non solo senza impedire altri di far lo stesso, ma invece aiutandoli a far lo stesso. Ed evidentemente, la condotta dell'individuo considerata sotto l'aspetto fisico, così costituita, e associata con individui simili, è quella in cui tutte le azioni, cioè i movimenti combinati di ogni specie, sono divenute tali da trovarsi convenevolmente in ogni processo giornaliero, in ogni occorrenza ordinaria, ed in ogni contingenza nel suo ambiente. La vita completa in una società completa è solo un altro nome per l'equilibrio completo fra le attività coordinate di ogni unità sociale e quelle dell'aggregato delle unità.

§ 30. Ai lettori dei volumi precedenti e più ancora agli altri lettori, sembrerà cosa strana ed anco assurda la condotta morale presentata sotto l'aspetto fisico. Non pertanto è stato necessario di farlo. Se la redistribuzione di materia e di movimento costituente l'evoluzione procede in tutti gli aggregati, le sue leggi devono trovar la loro applicazione nell'essere più sviluppato come in ogni altra cosa; e le azioni di questo, decomposte in movimenti, devono esser esempi di queste leggi. E così è difatti. Vi ha una corrispondenza completa fra l'evoluzione morale e l'evoluzione determinata nella forma fisica.

La condotta com'è attualmente conosciuta, come, cioè, si presenta alla percezione, e non interpretata nei sentimenti e nelle idee che l'accompagnano, costa di movimenti combinati. Ascendendo pei vari gradi della serie animale, troviamo questi movimenti combinati col carattere di coerenza crescente; determinazione crescente considerata singolarmente e nei gruppi coordinati, di eterogeneità anco crescente; e passando dai tipi umani più bassi ai superiori, come dal tipo meno morale al più morale, questi tratti di condotta sviluppata divengono più notabili. Inoltre, vediamo che la coerenza, la determinazione, l'eterogeneità crescente dei movimenti combinati, sono mezzi a mantenere meglio un equilibrio mobile. Dove l'evoluzione è poco avanzata, l'equilibrio presto vien meno; coll'aumentare dell'evoluzione, crescendo la potenza e l'intelligenza, esso diviene più fermo e più lungamente continua contro le azioni nemiche; nella razza umana in generale è comparativamente regolare e durevole; e questa regolarità e durata sono massime nella più elevata.



CAPITOLO VI.

L'ASPETTO BIOLOGICO DELLA CONDOTTA.

§ 31. La verità che l'uomo tipo di moralità è quello in cui l'equilibrio mobile è perfetto, o si approssima possibilmente alla perfezione, se venga tradotta in linguaggio fisiologico, diventa quest'altra cioè: che è quello in cui le funzioni di ogni specie sono compiute convenientemente. Ciascuna funzione ha qualche relazione, diretta o indiretta, ai bisogni della vita; il fatto della sua esistenza, come un risultato dell'evoluzione, è essa stessa una prova che è stata prodotta, immediatamente o mediamente, per l'adattamento delle azioni interne alle esterne. Per conseguenza l'assenza di compimento di essa in proporzione normale è assenza di compimento di una condizione alla vita completa. Se vi ha un difetto nella manifestazione della funzione, l'organismo sperimenta qualche effetto dannoso prodotto dalla deficienza. Se invece vi ha eccesso, allora nasce una reazione sopra le altre funzioni, che perdono in qualche modo della loro efficacia.

E vero che nel primo vigore, quando la quantità delle azioni organiche è grande, il disordine prodotto da eccesso moderato o da difetto di qualche funzione, tosto sparisce,

e l'equilibrio è ristabilito; ma non è men vero che sempre qualche disordine risulta da eccesso o da difetto, che ciò esercita influenza sopra ogni funzione corporea e psichica, e che produce una momentanea diminuzione vitale.

Oltre il temporaneo diminuire di vita completa per manifestazioni funzionali indebite o inadeguate, si ha, come risultato ultimo, una decrescenza della lunghezza della vita. Se qualche funzione è abitualmente eseguita in eccesso o in difetto di quel che è necessario; e se, per conseguenza, vi ha, in generale, perturbazioni funzionali spesso ripetute; ne risulterà qualche deviazione cronica dell'equilibrio delle funzioni. Reagendo necessariamente sulla struttura, e lasciando in essa gli effetti accumulati, questa deviazione produce una deteriorazione generale; e quando le energie vitali cominciano a declinare, l'equilibrio mobile, più lontano dalla perfezione che non dovrebbe essere, è ben presto rotto: la morte è più o meno prematura.

Da che segue che l'uomo morale è colui di cui le funzioni, molte e varie nella specie, come s'è veduto, sono tutte compiute in gradazioni convenevolmente adatte alle condizioni d'esistenza.

§ 32. Per quanto sembri strana la conclusione, non pertanto è una conclusione a trarre che il compimento di ogni funzione è, in un senso, un'obbligazione morale.

Si crede comunemente che la moralità esiga da noi solamente un freno di alcune attività vitali, come quelle, nello stato presente, che sono spinte all'eccesso, o di tali altre che sono in conflitto con tutto il benessere, speciale o generale; ma essa ancora esige da noi di compiere queste attività vitali fino ai loro limiti normali. Tutte le

funzioni animali, in comune colle funzioni più elevate, così comprese, hanno la loro forza imperatoria. Perchè, riconoscendo il fatto che nel nostro stato di transizione, il cui carattere è l'adattamento imperfettissimo alle condizioni d'esistenza, le obbligazioni morali delle specie più elevate spesso necessitano una condotta che è fisicamente ingiuriosa; dobbiamo ancora riconoscere il fatto che, messi separati gli altri effetti, è immoralità di trattare il corpo in modo da diminuire la pienezza del vigore della sua vitalità.

Ne risulta un criterio delle azioni. Si può in ogni caso far le seguenti domande: tende l'azione a mantenere la vita completa attualmente? e tende al prolungamento della vita in tutta la sua estensione? La risposta affermativa o negativa all'una ed all'altra di queste domande, è un'implicita classificazione delle azioni giuste o ingiuste riguardo ai loro effetti immediati, qualunque sia riguardo agli effetti remoti.

L'apparente forma paradossale di questa affermazione risulta dalla tendenza, così difficile a rimuovere, di giudicare una conclusione che presuppone un'umanità ideale, per quel che è applicabile all'umanità come esiste presentemente. La conclusione antecedente si riferisce a quella condotta più elevata, che è, come si è veduto, il termine dell'evoluzione della condotta, quella condotta, cioè, in cui essendovi completo adattamento delle azioni ai fini che giovano alla completa vita individuale, insieme a quelle che giovano al mantenimento della prole ed alla preparazione della loro maturità, non solo costa di adattamenti analoghi per gli altri, ma aiuta gli altri a questo effetto. Questo concetto della condotta nella sua forma finale,

implica il concetto di una natura che abbia tale condotta per sua spontanea manifestazione, come prodotta dalle sue attività normali. Così intendendo la cosa, è chiaro che sotto simili condizioni, un difetto come un eccesso della funzione implichi una deviazione dalla condotta ottima o dalla condotta perfettamente morale.

§ 33. Trattando della condotta sotto l'aspetto biologico, abbiamo considerato le sue azioni componenti sotto i soli aspetti fisiologici, omettendo i psicologici. Abbiamo riconosciuto i mutamenti corporei e trascurato i mutamenti mentali che li accompagnano. E sulle prime sembra necessario per noi di far qui così; perchè, tenendo conto degli stati di coscienza, apparentemente nella relazione biologica vi è implicita la relazione psicologica.

Pertanto non è così. Com'è stato notato nei *Principi di Psicologia* (§ 52, 53), entriamo nel campo speciale della psicologia, solo quando cominciamo a trattare degli stati mentali e delle loro relazioni, considerati in riguardo agli agenti esterni e loro relazioni. Se consideriamo esclusivamente i modi dello spirito come correlativi alle mutazioni nervose, allora trattiamo di ciò che abbiamo distinto sotto il nome di esto-fisiologia. Passiamo alla psicologia solo quando consideriamo la corrispondenza fra le connessioni degli stati subbiettivi e le connessioni delle azioni esterne. Qui, dunque, senza passare i limiti del nostro argomento immediato, possiamo occuparci di sentimenti e funzioni nelle loro dipendenze reciproche.

Nè possiamo tralasciare di far ciò; perchè i mutamenti psichici che accompagnano molti mutamenti fisici nell'organismo, sono in due modi fattori biologici. Quei sentimenti sotto il nome di sensazioni, che direttamente su-

scitati negli organi corporei, si uniscono con certi stati degli organi vitali e più distintamente con certi stati degli organi esterni, or servono principalmente come guida al compimento delle funzioni, e solo parzialmente come stimoli, or servono in principal modo come stimoli e solo in parte come guida. Le sensazioni visive, le quali coordinate ci mettono in grado di dirigere i nostri movimenti, se vivaci, aumentano la forza della respirazione; mentre le sensazioni di freddo e di caldo, che deprimono o aumentano le azioni vitali, giovano ancora a trovar le differenze. Così pure i sentimenti detti emozioni, che non si possono localizzare negli organi corporei, agiscono in modo più generale come guida e stimoli, avendo influenza sopra il compimento delle funzioni molto più potentemente che la massima parte delle sensazioni. Il timore nel tempo stesso che spinge alla fuga e svolge le forze consumate in essa, agisce anco sul cuore ed il canale alimentare, mentre la gioia promovendo persistenza nelle azioni che l'apprestano, esalta simultaneamente i processi viscerali.

Così trattando della condotta sotto l'aspetto biologico, siamo spinti a considerare l'azione reciproca dei sentimenti e delle funzioni, che è essenziale alla vita animale in tutte le sue forme più sviluppate.

§ 34. Nei *Principi di Psicologia*, § 124, è stato mostrato che necessariamente, per il mondo animale in generale, « dolori sono i correlativi di azioni nocive all'organismo, piaceri, invece, sono i correlativi di azioni conducenti al benessere; » perchè « è una deduzione inevitabile dall'ipotesi dell'evoluzione, che le specie degli esseri senzienti non potrebbero esistere sotto altre condizioni. » L'argomento era il seguente :

« Se alla parola piacere sostituiamo la frase equivalente cioè, un sentimento che cerchiamo di portare nella coscienza e di ritenerlo; e se alla parola dolore sostituiamo l'espressione equivalente cioè, un sentimento che cerchiamo di scacciare dalla coscienza e di tener lontano; vediamo tosto che, se gli stati di coscienza che un essere si sforza di conservare fossero i correlativi delle azioni nocive, e quelli che esso tenta di scacciare fossero i correlativi delle azioni utili, esso subito sparirebbe per la persistenza nel danno e la rimozione del bene. In altre parole, solo quelle specie di esseri possono esser sopravvissuti, in cui, nel totale, sentimenti piacevoli o desiderati si unirono insieme alle attività conducenti alla conservazione della vita, mentre sentimenti dolorosi ed abitualmente evitati si unirono con attività che direttamente o indirettamente conducono alla distruzione della vita, e devono sempre esservi state, con le altre cose eguali, le più numerose sopravvivenze e lungamente continuate fra le specie, in cui questi adattamenti di sentimenti ad azioni fossero i migliori, tendendo sempre ad apportare adattamento perfetto. »

Connessioni appropriate fra atti e risultati devono stabilirsi nei viventi, prima che si manifesti la coscienza; e dopo che la coscienza sorge, queste connessioni non possono mutare in altro modo che col diventare meglio stabilite. Al suo primo apparire la vita è conservata per la persistenza in atti che apportano questo fatto, e la cessazione di atti che l'impediscono; e qualunque sia l'apparizione della sensibilità che l'accompagna, le sue forme devono esser tali che in un caso il sentimento prodotto è di quelli desiderati, cioè piacere, nell'altro caso è di quelli evitati, o dolore. Osserviamo la necessità di queste relazioni mostrandole in concreto.

Una pianta che involuppa un osso sotterrato con un plesso di radicelle, o una patata che dirige i suoi getti biancastri verso un'apertura donde penetra la luce nella cantina, ci mostra che i mutamenti che gli agenti esterni stessi hanno prodotto sui tessuti, sono mutamenti che aiutano la maniera di utilizzare questi agenti. Se ricerchiamo che avverrebbe, se le radici d'una pianta si dirigessero non verso il luogo dove vi è umidità, ma lontano da esso, e se le sue foglie, che la luce rende atte all'assimilazione, si piegassero verso l'oscurità; vedremo che risulterebbe la morte per l'assenza degli adattamenti necessari. Questa relazione generale è meglio mostrata in una pianta insettivora, come la *Dionaea muscipula*, la quale mantiene chiusa le sue pieghe intorno alla sostanza animale non intorno ad altra. Qui è chiaro che lo stimolo suscitato dalla prima porzione della sostanza assorbita, esso stesso produce quegli atti da cui tutta la massa della sostanza possa esser utilizzata a beneficio della pianta.

Se dagli organismi vegetali passiamo agli organismi animali privi di coscienza, vedesi la connessione analoga fra la tendenza e l'utilità. Osservando come i tentacoli di un polipo aderiscono ad un essere vivente e cominciano a circondarlo, ovvero a qualche sostanza animale, essendo indifferenti al contatto d'altra sostanza; ci si mostra parimenti che la diffusione di qualche parte dei succhi nutritivi nei tentacoli, il che è un'assimilazione incipiente, cagiona i movimenti della prensione. Ed è naturale che la vita cessi, quando queste relazioni sieno invertite. Nè è altrimenti della connessione fondamentale fra il contatto del nutrimento e la presa negli animali forniti di coscienza fino ai più elevati. Gustare una sostanza im-

plica il passaggio delle molecole attraverso la mucosa della lingua e del palato; e questo assorbimento, quando accade di una sostanza che giova alla nutrizione, è solo un cominciamento dell'assorbimento fatto pel canale alimentare. Di più, la sensazione che accompagna questo assorbimento, se è di quelle prodotte dal cibo, inizia nel sito dov'è più intensa, di contro alla faringe, un atto automatico di deglutizione, in un modo pressochè analogo a quel che lo stimolo d'assorbimento nei tentacoli di un polipo inizia la prensione.

Se da questi processi e relazioni che implicano contatto fra la superficie d'un vivente e la sostanza che esso prende, ci volgiamo a quei prodotti dalle particelle diffuse dalla sostanza, che costituiscono l'odore negli animali forniti di coscienza, noi ci imbattiamo in una verità generale analoga. Appunto come, dopo il contatto, alcune molecole della massa dell'alimento sono assorbite dalla parte toccata ed eccitano l'atto della prensione; così sono assorbite quelle molecole che, sparse per l'acqua, arrivano all'organismo, ed essendo assorbite da esso, eccitano quelle azioni da cui è prodotto il contatto colla massa. Se lo stimolo fisico cagionato dalle particelle disperse non è accompagnato dalla coscienza, i mutamenti motori suscitati devono ancora condurre alla conservazione dell'organismo, se sono tali da apportare il contatto; e ci deve essere relativamente mancanza di nutrizione e mortalità degli organismi in cui le contrazioni non producono questo risultato. E non può esserci difficoltà che quandochessia e dovechessia l'eccitamento fisico abbia concomitante la sensibilità, questo deve esser tale che sia accompagnato da movimenti verso la sostanza nutritiva e conduca ad

essa; dev'essere una sensibilità attrattiva non repulsiva. Questa che trovasi colla coscienza più elementare, deve trovarsi dovunque; e ciò vedesi in tutti gli esseri superiori che sono tratti al cibo per l'odore.

Oltre i movimenti riferibili alla locomozione, anco quelli che producono la pressione, devono essere certamente accomodati allo stesso modo. Le mutazioni molecolari prodotte per l'assorbimento della sostanza nutritiva dalla sostanza organica in contatto, o da quella adiacente, inizia movimenti che sono indefiniti in una organizzazione bassa e divengono più definiti collo sviluppo dell'organizzazione. All'origine, poichè il protoplasma indifferente è assorbente dovunque e dovunque contrattile, i mutamenti di forma iniziati dagli stimoli fisici della sostanza nutritiva adiacente sono vaghi ed inefficacemente adatti per utilizzarla; ma gradatamente insieme alla specializzazione in parti che sono assorbenti, questi movimenti divengono meglio adatti; perchè necessariamente gl'individui in cui i movimenti sono meno adatti, spariscono più prestamente di quelli in cui essi sono più adatti.

Riconoscendo questa necessità dobbiamo qui specialmente riconoscere un'altra necessità. La relazione fra queste eccitazioni e contrazioni adatte deve esser tale che l'aumento delle une produca aumento delle altre; sicchè una volta stabilite le direzioni delle correnti, maggiore stimolo produce maggior contrazione, e la maggior contrazione producendo contatto più immediato collo stimolante, cagiona accrescimento di stimolo e da ciò essa stessa riceve nuovo aumento. Ed ora ricaviamo un corollario che molto particolarmente ci riguarda. Manifestamente, subito che venga eccitata una sensazione unitamente a



questo fenomeno, questa non può esser dolorosa per produrre cessazione, ma dev'essere piacevole per produrre persistenza. La sensazione piacevole stessa dev'essere lo stimolo alla contrazione di cui la sensazione piacevole è conservata ed accresciuta; o dev'essere così legata allo stimolo che tutte e due insieme aumentino. E questa relazione che come vediamo, è direttamente stabilita nel caso di una funzione fondamentale, dev'essere stabilita indirettamente con tutte le altre funzioni; così che l'assenza di stabilimento di essa in qualche caso particolare, implica, per questo caso, inabilità alle condizioni d'esistenza.

In due modi, adunque, si può dimostrare che vi ha una connessione primordiale fra atti che producono piacere o continuazione o aumento di vita, e per implicazione, fra atti che cagionano dolore o decrescere o venir meno della vita. Da un lato, cominciando coi viventi più bassi, vedesi che l'atto utile e quello che si ha tendenza a compiere, sono originalmente due lati del medesimo, e non possono separarsi senza un risultato fatale. Dall'altro lato, se consideriamo esseri sviluppati come attualmente esistono, vediamo che ciascun individuo e ciascuna specie di giorno in giorno si conserva col fuggire il dolore e col conseguire il piacere. Così studiando i fatti da un aspetto differente, l'analisi ci mena ad un altro aspetto di quella verità finale scoperta per l'analisi nel capo precedente. Trovammo che non fosse possibile di formare concetti morali nell'assenza della coscienza del piacere di qualche forma, di qualche tempo, per qualche essere, come non è possibile di avere il concetto d'un oggetto, se manca la coscienza dello spazio. Ora vediamo che questa necessità logica ha origine nella stessa natura degli esseri senzienti. Gli esseri senzienti pos-

sono svilupparsi solo a condizione che atti che apportano piacere, sieno atti che conservano la vita.

§ 35. Con tutte le spiegazioni già fatte, la nuda enunciazione di questa verità come finale, a cui sono sottomessi tutti i giudizi del giusto e dell'ingiusto, cagionerà in molti, se non nel maggior numero, meraviglia. Osservando che alcuni risultati utili sono preceduti da stati di coscienza dolorosi, come quelli che accompagnano la fatica; e che risultati dannosi seguono a certi piaceri, come sarebbe l'eccesso nel bere; la maggioranza tacitamente o apertamente crede che gli effetti del dolore sieno nella totalità utili, e quelli del piacere dannosi. Le eccezioni così preoccupano il loro spirito da escludere la regola.

Interrogati, sono obbligati ad ammettere che i dolori che accompagnano ferite, contusioni, pressioni violente, sono concomitanti dei mali, e per chi li soffre e per quei che lo circondano; e che le anticipazioni di tali dolori giovano a distogliere dalla negligenza e dagli atti pericolosi. Essi non possono negare che le torture del fuoco, e i dolori prodotti dal calore intenso, dalla fame e dalla sete, siano legati indissolubilmente con mali permanenti o temporanei, tendendo a render inabile chi li soffre, a fare cose che non dovrebbe sia per il suo benessere che per l'altrui. Il dolore intenso d'una soffocazione incipiente essi stessi devono considerare come una salvaguardia della vita, e devono confessare che evitarlo conduce a tutto ciò che la vita può apportare o conseguire. Né rifiuteranno di confessare che un uomo chiuso in una segreta fredda ed umida, nell'oscurità e nel silenzio, è danneggiato nella salute e nel vigore; similmente per dolori positivi a lui inflitti e per dolori negativi concomitanti, do-

vuti all'assenza della luce, della libertà e della società. Per contro, essi non dubitano che, malgrado gli eccessi occasionali, il piacere che accompagna il prender cibo, va unito all'utilità fisica; e che questa utilità è maggiore quanto maggiore è la soddisfazione dell'appetito. Essi non hanno altra scelta che riconoscere, come gli istinti ed i sentimenti, che così prepotentemente spingono al matrimonio, e quelli che trovano il loro piacere nella nutrizione della prole, producono un immenso aumento di vantaggi dopo aver dedotto tutti i mali. Nè ardiscono mettere in dubbio che il piacere che si ha nell'accumulare proprietà, fatti tutti i conti, offre un gran numero di vantaggi privati e pubblici. Però passano inosservati quei casi, per quanto numerosi ed importanti, in cui piaceri e dolori, per sensazioni ed emozioni, servono come stimoli ad atti convenienti e mezzi a distogliere da atti sconvenienti; e solo si ha notizia di quei in cui direttamente o indirettamente gli uomini vengono fuorviati. L'operar bene nelle cose essenziali è dimenticato, e solo è riconosciuto l'operar male nelle cose di poco valore.

Si obietterà che i dolori ed i piaceri più forti, che hanno relazione immediata ai bisogni corporei, ci guidano bene, e che quei più deboli, senza relazione immediata alla conservazione della vita, ci guidano male? Allora s'inferisce che il sistema di guida pel piacere e pel dolore, che ha corrispondenza con tutti i tipi animali inferiori all'uomo, cade insieme all'umano. O piuttosto che esso rispetto all'umanità ha valore quando si tratta di bisogni imperiosi, e vien meno pei bisogni non imperiosi. Coloro che così pensano, in primo luogo devono mostrarci qual'è il limite fra queste due specie di bisogni, ed ancora mostrarci

perchè il sistema che ha buono effetto negli animali non potrà averlo nell'uomo.

§ 36. Senza dubbio però, dopo tutto quel che si è detto, si tornerà ancora a fare la medesima obbiezione, cioè si citeranno gli esempi di piaceri dannosi e di dolori utili. Il bevitore, il giuocatore, il ladro, di cui separatamente ciascuno cerca il piacere, vengono riferiti come prova che la ricerca del piacere conduce al male; mentre il padre che si sacrifica, l'operaio che persevera malgrado la stanchezza, l'uomo onesto che si limita per pagare i debiti, sono riferiti come prova che stati dispiacevoli di coscienza accompagnano atti che sono in realtà utili. Dopo però di aver ricordato il fatto citato nel § 20, che questa obbiezione non vale contro la guida per piaceri e dolori in generale, perchè essa implica solo che piaceri e dolori speciali e immediati devono esser negletti in riguardo a piaceri e dolori lontani e diffusi; e dopo di avere ammesso che nell'umanità come è costituita al presente, la guida per piaceri e dolori immediati vien meno per un gran numero di casi; io mostrerò le interpretazioni che dà la Biologia di queste anomalie, come non necessarie nè permanenti, ma accidentali e temporanee.

Già mostrando che fra animali inferiori piaceri e dolori hanno tutti insieme guidato la condotta per cui la vita è stata sviluppata e conservata, ho mostrato che, le condizioni d'esistenza per ciascuna specie essendo per avventura mutate, han dovuto nascere parzialmente per avventura falsi adattamenti dei sentimenti ai bisogni, che necessitano nuovi adattamenti. Questa causa generale di deviazione operante su tutti gli esseri senzienti, è stata operante sugli esseri umani in modo non ordinario decisa,

persistente e complicata. Basti solo accennare il contrasto del modo di vivere seguito dagli uomini primitivi, erranti nelle foreste e viventi di alimento grossolano, con quello seguito dai contadini, artigiani, commercianti, e da quelli che hanno professioni in una comunanza civile; per vedere che la costituzione fisica e mentale bene adatta nell'uno è male adatta nell'altro. Basti solo osservare le emozioni che sono svegliate in ciascuna tribù selvaggia, ostile permanentemente alle tribù vicine, e di osservare le emozioni suscitate dal prodotto pacifico e lo scambio, per vedere che tutte e due non sono solamente diverse ma opposte. Basti ancora osservare come, durante l'evoluzione sociale, le idee ed i sentimenti appropriati alle attività militanti, prodotte da cooperazione coercitiva, sieno mutate in idee e sentimenti appropriati alle attività industriali, prodotti da cooperazione volontaria, per vedere che vi sia sempre stato in ciascuna società, ed ancora persista, un conflitto fra due nature morali adatte a questi due modi diversi di vivere. Manifestamente, dunque, questo nuovo adattamento di costituzione a condizioni, involgendo nuovo adattamento di piaceri e dolori per guida, a cui tutti i viventi sono di tempo in tempo sottoposti, è stato di una difficoltà speciale nella razza umana nel corso della civiltà. E ciò non solo per la grandezza del cambiamento da piccoli gruppi nomadi a larghe società stabilite, e da abitudini predatorie a pacifiche; ma ancora perchè l'antica vita di inimicizia fra società è stata conservata insieme alla nuova vita di relazione amichevole con ciascuna società. Mentre coesistono questi due modi di vivere così radicalmente opposti, la militante e l'industriale, la natura umana non può adattarsi pienamente all'una ed all'altra.

Da questo difetto di guida per piaceri e dolori, come giornalmente è manifesto, scopriamo osservando in quali parti della condotta questo difetto è principalmente più spiccato. Da ciò che si è mostrato, si ha che le sensazioni dolorose e piacevoli sono esattamente ben adatte ai puri bisogni fisici: i vantaggi delle conformità delle sensazioni che sono suscitate in noi riguardo alla nutrizione, alla respirazione, allo stato di temperatura, e così via, sono immensamente superiori ai danni accidentali; e quei falsi adattamenti che s'incontrano, possono essere attribuiti al mutamento della vita esteriore dell'uomo primitivo nella vita interiore che è spesso costretto a viver l'uomo incivilito. Sono i piaceri ed i dolori per emozioni quelli che in grado considerevole sono privi di adattamenti ai bisogni della vita prodotti nella società; e di questi che il nuovo adattamento, nel modo mostrato, si fa lentamente per la gran difficoltà.

Dall'aspetto biologico dunque vedesi che le connessioni fra piacere e azione vantaggiosa e fra dolore e azione dannosa, che derivano quando comincia la vita degli esseri senzienti, e che hanno continuato fra gli esseri animati fino all'uomo, si esplicano generalmente in lui ancora attraverso la parte più bassa e per la più completamente organizzata della sua natura; e devono ancor più pienamente esplicarsi per la parte più elevata della sua natura, quanto maggiormente aumenta il suo adattamento alle condizioni della vita sociale.

§ 37. La biologia ha ancora un giudizio a fare sopra le relazioni dei piaceri e dei dolori col benessere. Oltre le connessioni fra atti utili all'organismo e i piaceri che accompagnano l'esecuzione di quelli, e le connessioni fra atti

nocivi all'organismo ed i dolori che producono cessazioni di quelli, vi ha connessioni fra piacere in generale ed esaltazione fisiologica, e fra dolore in generale e depressione fisiologica. Ogni piacere aumenta la vitalità; ogni dolore la diminuisce. Ogni piacere eleva il corso della vita; ogni dolore lo abbassa. Consideriamo prima i dolori.

Per mali generali che risultano dallo star sottoposti ai dolori, non intendo quelli derivati dagli effetti diffusi di organiche lesioni locali, come quelli che seguono ad aneurisma prodotto da sforzo grande contro l'avviso delle sensazioni, o alle vene varicose cagionate per continua negligenza della fatica nelle gambe, o all'atrofia in muscoli che sono persistentemente messi in esercizio quando si trovano in estrema fatica; ma intendo i mali generali prodotti per disturbo costituzionale che incontanente suscita dolore. Questi riescono chiari se i dolori sono acuti, tanto che siano sensazionali che emozionali.

Patimenti fisici lungamente durati producono la morte per esaurimento. Più frequentemente, arrestando i movimenti del cuore per qualche tempo, cagionano la morte temporanea che denominiamo sincope. In altre occasioni il vomito è una conseguenza. E dove non risultino simili mali manifestamente, trovasi nel pallore e nel tremore la traccia della prostrazione generale. Oltre la perdita immediata della vita prodotta per freddo intenso, vi sono depressioni di vitalità meno notevoli prodotte da freddo meno intenso; così indebolimento temporaneo segue ad un'immersione troppo prolungata nell'acqua fredda; sneramento e languore sono conseguenze del vestire non appropriato. Lo stesso accade per l'azione di un gran calore; abbiamo lassezza che per avventura giunge al-

l'esaurimento, e nelle persone deboli avvengono svenimenti seguiti da temporaneo indebolimento; nelle esalazioni dei jungles tropicali gli europei contraggono febbri che, se non hanno spesso conseguenze fatali, danneggiano la vita per tutto il suo corso. Si osservi ora i mali che seguono ad esercizi violenti perdurati in onta alle sensazioni dolorose, come la stanchezza che distrugge l'appetito o arresta la digestione dei cibi presi, apportando mancanza dei processi di riparazione, quando questi sono massimamente necessari; o pure una prostrazione del cuore, che qua durando per qualche tempo, là dove la trasgressione è stata più volte ripetuta, resta permanentemente, riducendosi la vita ad un grado inferiore.

Nè meno chiari sono gli effetti depressivi dei dolori emozionali. Accadono per avventura morti per dolore, ed in altri casi le sofferenze psichiche prodotte da una disgrazia, come le fisiche, si manifestano per sincope. Spesso una notizia cattiva è seguita da malattia, e ansietà continua suol produrre perdita di appetito, indigestione costante e diminuzione di vigore. Un timore eccessivo, suscitato da pericolo fisico o morale, in modo analogo arresta per qualche tempo i processi di nutrizione; e non è infrequente il caso che cagioni l'aborto nelle donne incinte; nei casi meno gravi, il sudor freddo, il tremore delle mani indicano una generale depressione delle attività vitali, apportando incapacità parziale del corpo o dello spirito o di ambidue. Come grandemente il dolore per emozione alteri le funzioni viscerali, è chiaro del fatto che ansie continue sono spesso seguite da itterizia. E qui pertanto, la relazione fra causa ed effetto vien ad esser provata per esperimento diretto. Claudio Bernard facendo che il

condotto biliare di un cane emettesse fuori del corpo il prodotto secretato, osservò che, fino a tanto accarezzò e tenne di buon umore il cane, la secrezione sgorgò in una quantità normale, ma parlandogli aspramente e trattandolo in modo da produrgli abbattimento, il flusso della bile era arrestato. Si potrebbe dire che i risultati cattivi di tal natura occorran solo quando i dolori, fisici e morali, sono grandi. La risposta a ciò è che nelle persone sane le perturbazioni dannose cagionate da dolori lievi, benchè non sieno facilmente visibili, pure sono prodotte; e che in quelle in cui le forze vitali sono molto diminuite per malattia, piccole irritazioni fisiche e piccoli disturbi morali spesso cagionano una ricaduta.

Interamente opposti sono gli effetti costituzionali del piacere. Qualche volta, benchè raramente, accade che nelle persone deboli un piacere intenso, piacere che è quasi dolore, produca una scossa nervosa che è dannosa; ma ciò non avviene in quelle che non sono indebolite per essersi sottoposte volontariamente o per forza ad azioni dannose all'organismo. Nell'ordine normale, piaceri grandi e piccoli sono stimolanti dei processi pei quali la vita è mantenuta. Fra le sensazioni possono essere menzionate quelle prodotte da viva luce. La luce solare vivifica in confronto della nebbia, anco una luce istantanea eccita un'onda di piacere; ed esperimenti hanno provato che la luce solare aumenta la respirazione; e l'aumento della respirazione è già un indice dell'aumento delle attività vitali in generale. Un calore che sia piacevole in certo grado, favorisce l'azione del cuore, e stimola le varie funzioni a cui il cuore serve di strumento. Quelli che sono nel pieno vigore e convenientemente vestiti, possono conservare la loro tem-

peratura nell'inverno, e digerire un alimento addizionale che giova per la perdita di calore, ma la cosa va altrimenti pei deboli. Come il vigore va scemando, diventa più manifesto il beneficio del calore. Nè può esser posto in dubbio che vantaggi accompagnano le sensazioni piacevoli prodotte dall'aria fresca e quelle che accompagnano le azioni muscolari dopo il riposo, e quelle prodotte dal riposo dopo l'esercizio. Godere di questi piaceri conduce alla conservazione del corpo in condizione conveniente per tutti gli scopi della vita.

Molto più chiari sono i vantaggi fisiologici dei piaceri emozionali. Ogni potenza, fisica e mentale, è accresciuta dal « buon umore » che è il nome comune per una soddisfazione generale d'emozione. La verità che le funzioni vitali e fondamentali, quella della nutrizione, sono eccitate da una conversazione che eccita al riso, o piuttosto da sentimenti piacevoli che producono riso, è da lungo tempo riconosciuta; chi soffre di dispepsia, sa che in una compagnia allegra, un pranzo ampio e variato, dove entrano cose non molto facili a digerirsi, può farsi impunemente e con vantaggio, mentre un pranzo piccolo e scelto accuratamente di vivande semplici, fatto nella solitudine, è seguito da indigestione. Questo effetto notevole nel sistema alimentare è accompagnato da effetti egualmente noti benchè meno manifesti sulla circolazione e la respirazione. Inoltre, chi è stanco per le fatiche giornaliere e per le cure, gode in una rappresentazione teatrale o è vivificato dalle novità che sono a lui dintorno, ritorna mostrando per una buona cera e maniere vivaci, una maggiore energia colla quale è preparato a continuare il suo ufficio. Gl'invalidi in modo speciale, la cui vitalità scemata subisce più visibil-

mente l'influenza delle condizioni, mostrano abitualmente i vantaggi derivati dagli stati piacevoli dei sentimenti. Una compagnia d'amici, l'invito d'un vecchio amico, o il passaggio in una stanza più gaia, com'è provato dal buon umore, migliorano di molto lo stato fisico. In breve, come ogni medico sa, niente vale di più quanto la felicità.

Questi effetti fisiologici diffusi di piaceri e di dolori, che sono uniti agli effetti fisiologici locali o speciali, sono già chiaramente inevitabili. Abbiamo veduto (*Principi di Psicologia*, §§ 124-125) che mentre il desiderio, o dolore negativo, accompagna un difetto d'attività di un organo, e mentre il dolore positivo accompagna un eccesso d'attività, il piacere invece è unito all'attività normale. Abbiamo veduto che per l'evoluzione non potrebbero stabilirsi altre relazioni; perocchè, se difetto o eccesso di funzioni, fra tutti i tipi inferiori di animali, non producesse sensazione dolorosa, e la funzione normale una sensazione piacevole, non ci sarebbe mezzo ad assienrare un compimento proporzionato di funzioni. E poichè è una delle leggi dell'azione nervosa che ciascuno stimolo, oltre alla corrente diretta nell'organo particolare affetto, vi sia una corrente indiretta pel sistema nervoso (*Principi di Psicologia*, §§ 21, 39), risulta che gli altri organi sotto l'influenza del sistema nervoso partecipano dello stimolo. Così oltre all'aiuto, molto lentamente manifestato, che gli organi si danno l'un l'altro per la divisione di lavoro fisiologico, ve ne ha uno, più prontamente manifestato, che apporta la mutua eccitazione. Nell'atto, che vi ha un vantaggio potente sentito dall'intero organismo, derivato dalla dovuta esecuzione di ogni funzione, ve ne ha uno immediato dall'esaltazione delle funzioni in generale, prodotto dal piacere concomi-

tante; questo doppio effetto, mediato ed immediato, deriva ancora dai dolori, o per eccesso o per difetto.

§ 38. Non riconoscendo queste verità generali, si vizia la speculazione morale in generale. Dai giudizi del giusto e dell'ingiusto formati abitualmente, sono omessi totalmente questi effetti fisiologici prodotti sull'agente da suoi sentimenti. Tacitamente è ammesso che piaceri e dolori non hanno reazioni sul corpo di chi li sperimenta, influenzando sull'attitudine per le funzioni della vita. Sono solamente riconosciute le reazioni sul carattere, riguardo a che la supposizione comune è che provare piaceri è dannoso e sottoporsi a dolori è utile. L'idea, derivata dall'antica teoria degli spiriti del selvaggio, che spirito e corpo sono indipendenti, contiene fra le altre cose questa opinione, che gli stati della coscienza non hanno in alcun modo relazione cogli stati fisici. « Voi avete avuto i vostri piaceri, e ciò è passato; e voi siete come foste dinanzi, » dice il moralista ad uno. Ad un altro dice, « Voi avete sofferto dolore, e ciò è passato; la cosa è finita. » Tutte e due le affermazioni sono false. Tralasciando i risultati indiretti, i diretti sono che l'uno ha fatto un passo lontano dalla morte, l'altro un passo verso la morte.

Io dico: tralasciando i risultati indiretti. Sono questi risultati indiretti, qui pel momento tralasciati, che il moralista esclusivamente riguarda, occupandosi così di essi che non cura i risultati diretti. Il piacere, ricevuto forse ad indebito prezzo, forse goduto quando invece avrebbe dovuto lavorarsi, forse sottratto a chi ne abbia dritto, è considerato solo in relazione agli effetti lontanamente dannosi, e senza nessun riguardo agli effetti immediati ed utili. Per contrario, nei dolori positivi e negativi sofferti ora

in cerca d'un vantaggio futuro, ora per liberarci dalle responsabilità, ora per compiere un atto generoso, si considerano solo i beni lontani e si trascurano i mali prossimi. Conseguenze piacevoli e dolorose sperimentate incontanente dall'agente, non hanno alcuna importanza; e divengono importanti solo quando vengono previste come che occurrano in futuro all'agente od alle altre persone. Inoltre, i mali futuri sofferti dall'agente sono considerati di nessun conto, se risultano di sacrifici, e sono esagerati solo se risultano di piaceri. Chiaramente, giudizi di tal genere sono falsi; e manifestamente i giudizi della condotta, che sono invalsi, fondati su queste valutazioni devono essere erronei. Notiamo le anomalie delle opinioni risultanti.

Se, in seguito d'una malattia sofferta a causa di un piacere illegittimo, un'irritazione dell'iride danneggia la vista, il male dev'essere annoverato fra quelli prodotti da condotta immorale; ma se, senza riguardo all'avviso delle sensazioni, gli occhi vengono adoperati nello studio troppo presto dopo un'oftalmia, e segua cecità per alcuni anni o per la vita, producendo non solo infelicità personale ma danno agli altri, i moralisti tacciono. Se una gamba si rompe per un caso d'ubriachezza, ciò passa fra i mali apportati a sè ed alla famiglia per intemperanza, i quali formano il fondamento della loro riprovazione; ma se la premura di compiere i doveri spinge un uomo a continuare l'uso di un ginocchio che ha sofferto un urto, in onta al dolore, ed apporta un'affezione cronica che involge privazione d'esercizio, infermità, incapacità, ansietà e miseria, si suppone che la morale non abbia a fare alcun giudizio su questo fatto. Se uno studente non riesce, perchè ha consumato il suo tempo ed il denaro che avrebbe dovuto im-

piegare nello studio, è biasimato per l'infelicità che cagiona ai suoi genitori e per un avvenire infelice che si prepara; ma un altro il quale pensando esclusivamente a ciò che si richiede da lui, legge continuamente tutte le notti con calore o mal di capo, e rendendosi inabile, non può avere l'approvazione, ma ritorna a casa cagionato in salute ed incapace di sostenersi, ha solo la compassione, come non sottoposto ad alcun giudizio morale; o piuttosto il giudizio morale è pienamente in suo favore.

Così riconoscendo i mali prodotti da alcuni modi di condotta soltanto, gli uomini in generale, ed i moralisti come indici esponenziali della loro opinione, trascurano i dolori e la morte giornalmente prodotti intorno a loro per la negligenza di questa guida che si è stabilita nel corso dell'evoluzione. Dominati dalla tacita supposizione comune agli stoici pagani ed agli ascetici cristiani, che noi siamo in modo così diabolico organizzati che i piaceri sono dannosi ed i dolori utili, gli uomini in tutte le parti offrono esempi di esistenze danneggiate per la persistenza in azioni, contro cui si ribellano le sensazioni. Qui vi ha uno che bagnato di sudore si espone ad un vento freddo, sfida i brividi e guadagna una febbre reumatica con susseguente pericardite, che rende inabile il resto della sua vita. Qui vi ha un'altro il quale, trascurando sensazioni dolorose, lavora subito dopo una malattia debilitante, costituisce una salute disordinata che affetta il resto dei suoi giorni, e lo rende incapace a sé ed agli altri. Or si parla di un giovane che persistendo in fatiche ginnastiche a dispetto del vigore che appena può sopportarle, si rompe un vaso sanguigno, cade sul suolo, e rimane danneggiato permanentemente; o di un'altro il quale, giunto all'età matura, fa sforzi mu-

scolari fino al dolore e subito si procaccia un'ernia. In questa famiglia si ha un caso di afasia, di paralisi incipiente e di morte, prodotto dal mangiar poco e dal lavorar molto; in quella un rammollimento del cervello è stato cagionato da sforzi mentali incessanti contro l'avviso continuo delle sensazioni; ed in altre, affezioni cerebrali meno gravi sono derivate per eccesso di studio senza riguardo al malessere ed ai bisogni dell'aria fresca e dell'esercizio (1).

Senza accumulare gli esempi speciali, la verità s'impone a noi pei tratti visibili delle classi sociali. L'uomo d'affari consumato dalle cure troppo lungamente nel suo ufficio, l'avvocato cadaverico che passa metà della notte sulle carte, le deboli manifattrici, le sarte malaticcie che passano lunghe ore in aria cattiva, le scolare anemiche col petto appiattito, occupate di molte lezioni ed impedito al loro giuoco impetuoso, ed i contadini rovinati dal reumatismo per le intemperie, tutti ci mostrano i mali largamente estesi, cagionati dal perseverare in azioni ripugnanti alle sensazioni e dal trascurare quelle che sono sollecitate dalle sensazioni. Ma si ha evidenza più estesa e più spiccata. Quali sono i fanciulli malattici e mal conformati, che si vedono nei distretti più poveri, se non quelli che sono mal soddisfatti nel bisogno di nutrimento e di calore? Quali sono le popolazioni mancate allo sviluppo e invecchiate prematuramente, come alcune parti della Francia lo mostrano, se non quelle danneggiate dall'eccesso di lavoro e dallo scarso nutrimento? l'uno apportando dolori positivi, l'altro negativi. Che cosa suppone la più gran mor-

(1) Io posso contare più che dodici casi fra le persone a me ben note.

talità che avviene fra gente indebolita per privazioni, se non che le miserie fisiche conducono a malattie mortali? E più ancora una volta, che dobbiamo inferire dallo spaventevole numero di malattie e di morti sofferte dalle armate in campo, nutrite di provvisioni scarse e cattive, giacenti su terreno umido, esposte agli eccessi del caldo e del freddo, male protette dalla pioggia, e sottomesse a sforzi che esauriscono; che dobbiamo inferire se non che questi sono i mali terribili prodotti dal sottoporre continuamente il corpo ad un trattamento, contro di cui protestano le sensazioni?

Importa poco al nostro argomento se le azioni produttrici di questi effetti sieno volontarie o no. Importa poco sotto l'aspetto biologico se i motivi determinanti sieno elevati o bassi. Le funzioni vitali non accettano alcuna difesa per ciò che trascurarle sia stato inevitabile, e che la ragione per trascurarle sia stata nobile. Le sofferenze dirette od indirette prodotte da difetto di conformità alle leggi della vita, sono le stesse, qualunque sia il pretesto di questo difetto di conformità; e non possono essere omesse in una valutazione razionale della condotta. Se lo scopo delle ricerche etiche è di stabilire regole del retto vivere, se queste sono quelle di cui i risultati totali, individuali e generali, diretti od indiretti, massimamente conducono all'umana felicità; è assurdo non tener conto dei risultati immediati e riconoscere solo i lontani.

§ 39. Qui si potrebbe mostrare la necessità d'iniziare lo studio della scienza morale per lo studio della biologia. Qui si potrebbe insistere sull'errore che commettono gli uomini pensando che possano comprendere i fenomeni speciali della vita umana di cui si occupa l'etica, pre-

stando poca o nessuna attenzione ai fenomeni generali della vita umana, ed interamente ignorando i fenomeni della vita in generale. Senza dubbio sarebbe vero inferire che una cognizione del mondo degli esseri viventi che rivelasse l'ufficio che i piaceri ed i dolori compiono nell'evoluzione organica, potrebbe giovare a rettificare queste concessioni parziali dei moralisti. Ma non si può sostenere, però, che la mancanza di questa cognizione sia la sola causa, la causa precipua, di queste dottrine parziali. I fatti di quella specie già menzionata, i quali, se convenientemente si studiassero, potrebbero rettificare simili errori della teoria morale, sono fatti che non hanno bisogno per essere conosciuti di ricerche biologiche, ma sono ogni giorno presenti agli occhi di tutti. La verità piuttosto è che la coscienza generale è così predominata da sentimenti ed idee in opposizione alle conclusioni derivate dall'evidenza familiare, che non si presta alcuna attenzione a quest'evidenza. Questi sentimenti ed idee opposti hanno parecchie origini.

Vi ha l'origine teologica. Come innanti è stato mostrato, dall'adorazione di progenitori cannibali che si diletтарono dello spettacolo delle torture, derivò il concetto primitivo di divinità che fossero rese propizie coll'infliggere dolori e per conseguenza, fossero adirate pei godimenti degli uomini. Attraverso le relazioni dei popoli semibarbari, in cui questo concepimento della natura divina rimane evidente, ha persistito fino ai giorni nostri, sebbene in forme progressivamente modificate; ed ancora dà il carattere alle credenze di quelli che aderiscono alla religione in corso, e di quelli che chiaramente la rigettano.

Vi ha un'altra sorgente nello stato di guerra primitivo

e che ancora sopravvive. Poichè gli antagonismi sociali continuano a generare la guerra, che consiste in sforzi ad infliggere dolore e morte agli altri, mentre ciascuno si sottometta agli stessi rischi di dolore e di morte, che necessariamente implicano grandi privazioni; è necessario che le sofferenze fisiche, o considerate in sè stesse, o nei mali che apportano, siano tenute di poco conto, e che fra i piaceri riconosciuti di gran valore vi sia quello che apporta la vittoria.

Nè manca allo stato industriale parzialmente sviluppato di fornire una sorgente. Coll'evoluzione sociale che comprende il passaggio dalla vita cacciatrice errante alla vita sedentanea dei popoli occupati in lavori, e che perciò produce attività immensamente differenti da quelle a cui la costituzione originale è adatta; ne deriva un abbassamento d'esercizio di facoltà per le quali lo stato sociale non presenta alcuno scopo, ed un innalzamento di facoltà richieste per lo stato sociale; l'un fatto comprende privazione di alcuni piaceri, l'altro sottomissione ad alcuni dolori. Donde segue, che coll'accrescimento della popolazione che fa più fiera la lotta per l'esistenza, si ha giornalmente necessità di produzione di dolore e sacrificio di piaceri.

Or, sempre e dovunque fra gli uomini si produce una teoria conforme al loro operare. La natura selvaggia svolge una teoria d'un controllo soprannaturale abbastanza forte e crudele ed influisce sulla condotta. Nel dispotismo, severo abbastanza nelle sue costrizioni per tenere in ordine le nature barbare, nasce una teoria del dritto divino ed il dovere ad un'assoluta sottomissione. Dove la guerra è l'affare della vita per l'esistenza di vicini bellicosi, le virtù acquistate per la guerra sono riguardate come virtù

supreme; mentre, per contro, se l'industria è divenuta predominante, la violenza e l'inganno di cui si vantano i soldati, sono ritenute come criminosi. Allo stesso modo, quindi, nasce un adattamento tollerabile della teoria realmente accettata (non di quella nominalmente accettata) del vivere rettamente, al vivere giornaliero. Se la vita è quella che apporta sacrifici abituali dei piaceri e produzioni di dolori, nasce un corrispondente sistema morale sotto cui goder piaceri è tacitamente disapprovato e soffrir dolori è approvato apertamente. Sono mostrati i mali prodotti dai piaceri eccessivi, mentre sono sconosciuti i vantaggi apportati dai piaceri normali; e i buoni risultati ottenuti per la sommissione ai dolori sono pienamente dimostrati, trascurati i mali.

Mentre riconosciamo il desiderio ed anco la necessità di sistemi di morale adatti, come i sistemi religiosi e politici, ai loro rispettivi tempi e luoghi, dobbiamo riguardare i primi ed i secondi come transitori. Dobbiamo inferire che come una religione più pura ed un governo migliore, così una morale più vera conviene ad uno stato sociale molto progredito. Condotti, a priori, a concludere che vi debbano esistere difetti, siamo in grado di riconoscere quelli che troviamo corrispondenti, come essi sono, in natura all'aspettazione nostra. E si impone a noi la verità che la morale scientifica solo allora nasce, quando i concepimenti parziali adatti alle condizioni transitorie, sono sviluppati nei concepimenti completi. La scienza del retto vivere deve tener conto di tutte le conseguenze che influiscono sulla felicità, personale o sociale, direttamente o indirettamente; e di tanto si allontana dallo stato di scienza, di quanto trascura una classe di conseguenze.

§ 40. Come l'aspetto fisico, l'aspetto biologico corrisponde al modo di vedere della condotta in generale e considerata coll'ipotesi dell'evoluzione.

Ciò che fisicamente fu definito come un equilibrio mobile, biologicamente definiamo come un equilibrio di funzioni. E la supposizione di tal equilibrio è che parecchie funzioni nelle loro forme, totalità e combinazioni, siano adatte a parecchie attività che mantengono e costituiscono la vita completa; ed essere così adatte è avere raggiunto il termine verso cui tende continuamente l'evoluzione della condotta.

Passando ai sentimenti che accompagnano l'esecuzione delle funzioni, vedesi che necessariamente, durante l'evoluzione della vita organica, i piaceri sono diventati i concomitanti della totalità normale delle funzioni, mentre i dolori positivi e negativi son divenuti concomitanti dell'eccesso e del difetto delle funzioni. Benchè in ogni specie deviazioni di tali relazioni sono state prodotte da mutamenti di condizioni, esse si sono sempre ristabilite da sè stesse, non essendovi altra alternativa che la scomparsa di esse specie.

L'umanità, ereditando dalle specie inferiori simili adattamenti fra sentimenti e funzioni, che riguardano fondamentalmente i bisogni corporei, e quotidianamente costretta dai sentimenti perentori a fare ciò che conserva la vita, ed a fuggire quel che apporta morte immediata, è stata sottoposta ad un mutamento di condizioni smisuratamente grande ed intricato. Ciò ha in modo considerevole alterato la guida per le sensazioni, ed in un grado maggiore ha alterato la guida per le emozioni. Il risultato è che in molti casi i piaceri non sono connessi colle azioni che

debbono essere compiute, nè i dolori colle azioni che debbono essere evitate, ma in modo contrario.

Molte influenze hanno cospirato a far sconoscere agli uomini i buoni effetti di queste relazioni fra sensazioni e funzioni, e di riguardare solo i cattivi effetti prodotti in loro. Da che nasce, che mentre i mali prodotti da qualche piacere, sono a tutti noti, i vantaggi che abitualmente accompagnano i piaceri sono sconosciuti; nel tempo stesso che i vantaggi ottenuti per alcuni dolori sono esagerati, ed i mali immensi apportati dalle sofferenze sono impiccioliti.

Le teorie morali che hanno per carattere queste perversioni, sono prodotte dalle forme di vita sociale a cui han dato origine le istituzioni umane imperfettamente adatte e sono ad esse appropriate. Ma col progredire dell'adattamento, nascendo armonia fra facoltà e bisogni, devono diminuire queste incoerenze dell'esperienza e le imperfezioni della teoria; finchè, nel completo adattamento dell'umanità allo stato sociale, verrà il riconoscimento della verità che le azioni sono completamente giuste, quando, oltre di apportare la felicità futura, speciale e generale, sono immediatamente piacevoli, e che il dolore, non solo finale, ma prossimo, è concomitante delle azioni ingiuste.

Così che dall'aspetto biologico, la scienza morale diviene una specificazione della condotta degli uomini associati, i quali sono distintamente così costituiti che le varie attività necessarie alla propria conservazione, quelle per l'allevamento della prole, e le altre che sono richieste dal benessere sociale, hanno il loro compimento nell'esercizio spontaneo delle facoltà convenientemente proporzionate, producendo ciascuna, che sia in azione, la propria quantità

di piacere; e per conseguenza l'eccesso o il difetto in qualcuna di queste azioni apporta la sua quantità di dolore, immediato e lontano.

NOTA al § 31. Nella sua *Physical Ethics* Mr. Alfred Barratt ha espresso un'opinione che bisogna qui ricordare. Ammettendo l'evoluzione e le sue leggi generali, egli si riferisce ad alcuni luoghi dei *Principi di Psicologia* (I. ediz., parte III. cap. VIII. pp. 395 e seg. cfr. Part. IV, cap. IV.) in cui ho trattato della relazione fra irritazione e contrazione che « segna il cominciamento della vita sensitiva; » ed ho affermato che « il tessuto primordiale dev'essere differentemente affetto dal contatto della sostanza nutritiva e di quella non nutritiva, » essendo queste due sostanze per gli animali acquatici rispettivamente la solubile e l'insolubile, ed ho arguito che la contrazione per la quale una parte di un rizopode trae un frammento di sostanza assimilabile è prodotta per l'assorbimento cominciato della sostanza assimilabile. « Mr. Barratt, sostenendo che la coscienza debba esser considerata come una proprietà invariabile della vita animale, ed infine, nei suoi elementi, dell'universo materiale » (pag. 43), riguarda queste reazioni del tessuto animale agli stimoli, come sensazioni di qualche forma. « Alcune specie di impressioni » egli dice, « sono seguite da movimenti di ritrazioni o di contrazioni, oltre di quelli atti ad assicurare una continuazione dell'impressione. Queste due specie di contrazioni sono i fenomeni ed i segni esteriori di piacere e di dolore. Così che il tessuto opera in modo da assicurare il piacere e fuggire il dolore per una legge fisica e naturale analoga al volgersi dall'ago magnetico al polo, e dell'albero alla luce » (pag. 52). Or senza discutere che l'elemento primitivo della coscienza sia presente sempre nel protoplasma indifferenziato, e che esista dovunque in potenza in quel potere inconoscibile, che altrimenti condizionato, è manifesto nelle azioni fisiche (*Princ. di Psic.* § 272-3), io dubito della conclusione, che sulle prime esiste sotto le forme di piacere o di dolore. Io credo che queste nascano, come le sensazioni più speciali, per composizione degli ultimi elementi della coscienza (*Princ. di Psic.*, § 60, 61) essendo del resto, gli aspetti generali di queste sensazioni più speciali, quando queste giungono ad una certa intensità. Considerando che anco in animali se hanno sviluppato il sistema nervoso, una gran parte dei processi vitali vien prodotta per azioni riflesse incoscienti, non vedo esser proprio di supporre la esistenza di ciò che chiamiamo coscienza in esseri non solo destituiti di sistema nervoso, ma destituiti di ogni struttura.

NOTA al § 37. Più d'una volta nelle *Emozioni e la Volontà* il Dr. Bain insiste sulla connessione fra piacere ed esaltazione di vitalità, e la connessione fra dolore e depressione di vitalità. Come ho mostrato, io convergo coll'opinione da lui emessa, la quale, del resto, è fuori discussione per la generale esperienza come per la più speciale dei medici.

Quando, però, dagli effetti del piacere e del dolore che aumentano l'energia e la diminuiscono, il Dr. Bain fa derivare le tendenze originarie a persistere in atti che producono piacere ed a desistere da quelli che producono dolore, io non posso convenire con lui. Egli dice: « Noi supponiamo movimenti che comincino spontaneamente e che per accidente producano piacere, allora possiamo ammettere che col piacere ci sarà un aumento di energia vitale, nel quale aumento i movimenti piacevoli vi parteciperanno e da ciò il piacere s'aumenta. Ora, d'altro lato, supponiamo che i movimenti spontanei diano dolore, ed ammettiamo allora col dolore che ci sarà una diminuzione d'energia, che si estende ai movimenti che producono il male, e da ciò il provvedimento al rimedio » (3^a ediz. p. 315). Questa interretazione che implica che « i movimenti piacevoli » puramente *partecipano* agli effetti dell'energia vitale aumentata, prodotta dal piacere, non mi sembra conforme all'osservazione. La verità sembra piuttosto essere che quantunque vi sia un aumento generale concomitante dal tono muscolare, i muscoli specialmente eccitati sono quelli che, per loro contrazione accresciuta, apportano piacere aumentato. Per contrario, la supposizione che la desistenza da movimenti spontanei che producono dolori, sia dovuta ad un rilasciamento muscolare generale partecipato dai muscoli che hanno prodotto questi movimenti particolari, sembrami contraria al fatto che la ritrazione comunemente prende una forma non di un passivo rilasciamento, ma di una contrazione attiva. Inoltre, può esser notato che la depressione che apporta il dolore al sistema in generale, non possiamo dire che deprima le energie muscolari. Non solo, come ammette il Dr. Bain, un acuto dolore produce movimenti spasmodici, ma dolori di ogni specie, sensazionali ed emozionali, stimolano i muscoli (*Saggi* I. serie, p. 360, 1, o 2^a ed. Vol. I. pag. 211,12). Dolore pertanto (ed anche piacere se è molto intenso) simultaneamente ha per effetto l'arresto di tutte le azioni riflesse; e come le funzioni vitali in genere sono prodotte da azioni riflesse, questo arresto, aumentando coll'intensità del dolore, deprime proporzionatamente le funzioni vitali. Cessazione dei movimenti del cuore e sincope è l'estremo risultato di questo arresto; ed i visceri in generale risentono i loro effetti in gradi proporzionati ai gradi del dolore. Il dolore, adunque, mentre direttamente mette in azione l'energia muscolare come fa il piacere, per avventura abbassa il potere muscolare per abbassamento di quei processi vitali da cui dipende la suppienza dell'energia. Perciò non possiamo, come io credo, attribuire la subita desistenza dai movimenti muscolari causa del dolore, alla diminuzione della corrente d'energia; questa diminuzione è sentita solo dopo un intervallo. Per contro, non possiamo attribuire la persistenza in un movimento muscolare che apporta piacere, all'esaltazione risultante dell'energia, ma dobbiamo, come è indicato al § 31, attribuirla allo stabilimento delle linee di corrente fra il luogo dello stimolo piacevole e quelle strutture contrattili che conservano ed accrescono l'atto causa dello stimolo, che sono connessioni analoghe ai movimenti riflessi, in cui passano per gradazioni insensibili.

CAPITOLO VII.

L'ASPETTO PSICOLOGICO DELLA CONDOTTA.

§ 41. Nell'ultimo capitolo ci siamo occupati dei sentimenti nella loro relazione colla condotta, riconoscendo solamente i loro aspetti fisiologici, mettendo da parte gli aspetti psicologici. In questo, per contrario, non dobbiamo occuparci delle connessioni costituzionali fra sentimenti, in quanto che spingano ad operare o distolgano; e dei vantaggi fisici a guadagnare e dei mali ad evitare, nè dobbiamo occuparci degli effetti reagenti dei sentimenti sullo stato dell'organismo, come appropriati o no per una azione futura. Qui dobbiamo considerare i piaceri ed i dolori, sensazionali ed emozionali, come costituenti motivi deliberati, come fattori negli adattamenti coscienti degli atti ai fini.

§ 42. L'atto psichico rudimentale, non ancora differenziato da un atto fisico, contiene un eccitamento ed un movimento. In un animale di tipo inferiore il contatto col cibo eccita la pressione. In altro un poco più elevato l'odore della sostanza nutritiva provoca movimenti del corpo verso di essa. E se vi ha visione rudimentale, l'istantaneo oscuramento di luce, implicando il passaggio

di qualche cosa estesa, produce movimenti muscolari convulsivi che principalmente spingono il corpo lontano dalla sorgente del pericolo. In ciascuno di questi casi possiamo distinguere quattro fattori. Vi ha (*a*) la proprietà dell'oggetto esterno che prima affetta l'organismo, il sapore, l'odore, l'opacità, e, connesso con tal proprietà, vi ha nell'oggetto esterno quel carattere (*b*) che rende utile o la presa o la fuga di esso. Nell'organismo vi è (*c*) l'impressione o la sensazione che la proprietà (*a*) produce, servendo come stimolo; e vi ha, connesso con essa, il mutamento motore (*d*), pel quale si produce la presa o la fuga.

Or la psicologia principalmente si occupa della connessione fra la relazione *a b*, e la relazione *c d*, sotto tutte quelle forme che esse prendono nel corso dell'evoluzione. Ciascuno di questi fattori, e ciascuna di queste relazioni, va diventando più involta come progredisce l'organizzazione. Invece di esser semplice, lo stesso attributo *a*, spesso diventa, nell'ambiente di un animale superiore, un gruppo di attributi; come la grandezza, la forma, i colori, i movimenti, manifestati da un animale pericoloso che è a distanza. Il fattore *b*, con cui questa combinazione di attributi è associata, diventa quel complesso di caratteri, poteri, abiti, che si riferiscono ad un nemico. Dei fattori subbiettivi, *c*, diviene una serie complicata di sensazioni visive coordinate le une colle altre e colle idee e sentimenti stabiliti dall'esperienza di certi nemici, e costituenti il motivo a fuggire; mentre *d*, diventa la serie intricata, e spesso prolungata, di corse, di salti, di giri, di sommerzioni, eseguita per eludere il nemico.

Nella vita umana troviamo gli stessi quattro fattori esterni ed interni, molto più vari e complicati nelle loro

composizioni e connessioni. La riunione dei fisici attributi *a*, presentata da un terreno messo all'asta per vendita, sorpassa ogni numerazione; e la riunione delle varie utilità, *b*, che è unita a questi attributi, è ancora superiore ad una breve esposizione. Le percezioni e le idee, simili e dissimili, *c*, formate dall'aspetto del terreno, e che, composte e ricomposte, formano per avventura il motivo per comprarlo, costituiscono un tutto troppo grande e complesso per farne una descrizione; e le negoziazioni legali, pecuniarie, e di altra natura, necessarie per fare questo acquisto e prenderne possesso, sono appena meno numerose e meno complicate. Nè dobbiamo trascurare il fatto che col progredire dell'evoluzione non solo i fattori crescono in complessità ma ancora crescono le relazioni fra loro. Originariamente *a*, è direttamente e semplicemente connesso con *b*, mentre *c*, è connesso allo stesso modo con *d*. Ma in seguito le connessioni fra *a* e *b* e fra *c* e *d*, divengono molto indirette e complicate. Da un lato, come lo mostra il primo esempio, sapore e nutrizione sono strettamente uniti insieme, come sono lo stimolo prodotto dal primo e la contrazione che utilizza l'altra. Ma, come si vede dell'ultimo esempio, la connessione fra i caratteri visibili d'un terreno e quelli che costituiscono il valore, è già lontana e complessiva; mentre il passaggio dal motivo composto in modo elevato per la compera, alle azioni numerose degli organi sensori e motori, separatamente intricate, che producono la compera, trovasi per mezzo d'un plesso involupato di pensieri e sentimenti che costituiscono la decisione.

Dopo questa spiegazione sarà compresa la verità in altro modo manifestata nei *Principi di Psicologia*. Lo spirito con-

siste di sentimenti e di relazioni fra sentimenti. L'intelligenza deriva dalla composizione delle relazioni e dalle idee di relazioni. L'emozione nasce dalla composizione delle sensazioni e delle idee di sensazioni. E, poste le altre cose eguali, l'evoluzione dell'una e dell'altra è grande in proporzione della grandezza della composizione. Un'implicazione necessaria è che la cognizione diviene più elevata in proporzione che si allontana dall'azione riflessa, mentre l'emozione diventa più alta, quanto maggiormente si allontana dalla sensazione.

Ed ora dai vari corollari di questo ampio aspetto dell'evoluzione psicologica, osserviamo quelli che riguardano i motivi e le azioni che sono classificati come morali ed immorali.

§ 43. Il processo mentale pel quale, in qualche caso, l'adattamento di azioni a fini è prodotto, e che sotto la sua forma più elevata, diviene la materia del giudizio morale, è, come sopra s'è inferito, divisibile nel sorgere di un sentimento o sentimenti che costituiscono il motivo, e nel pensiero o pensieri pei quali il motivo prende forma e poi termina nell'azione. Il primo di questi elementi, da principio un eccitamento, diviene una semplice sensazione, poi una sensazione composta; poi un gruppo di sensazioni parzialmente presentative e parzialmente rappresentative, formanti un'emozione incipiente, in seguito un gruppo di emozioni esclusivamente ideali o rappresentative, formanti un'emozione; in seguito un gruppo di tali gruppi, costituenti un'emozione composta; infine diviene un'emozione molto più involupata composta delle forme ideali di tali emozioni composte. L'altro elemento cominciando con quel passaggio immediato da un singolo stimolo in un sin-

golo movimento, chiamato azione riflessa, presto si forma una serie di correnti associate di stimoli che producono movimenti associati, costituenti l'istinto. Grado grado si producono combinazioni di stimoli più complesse, in qualche modo variabili nei lor modi di unione, che conducono a movimenti complessi similmente variabili nei loro adattamenti; da che derivano per avventura esitazioni nei processi senso-motori. Ben tosto è raggiunto uno stadio in cui i gruppi combinati di impressioni, non tutti presenti insieme, terminano in azioni non tutte simultanee; implicando rappresentazione dei risultati, o pensiero. In seguito, seguono stadi in cui vari pensieri hanno tempo a passare prima che i motivi composti producano le azioni appropriate. Finchè in ultimo nascono quelle lunghe deliberazioni, durante le quali sono valutate le probabilità delle varie conseguenze e sono calcolate le eccitazioni dei sentimenti correlativi, e che costituiscono il giudizio calmo. Sarà facile vedere che sotto l'uno e l'altro dei suoi aspetti le ultime forme di questo processo mentale sono le più elevate, considerate moralmente od in altra guisa.

Fin dall'origine una complicazione della sensibilità è stata concomitante a migliori e più numerosi adattamenti di azioni a fini, come ancora una complicazione di movimento e di processo coordinativo o intellettuale che unisce l'una e l'altra. Da che segue che gli atti che hanno per carattere i motivi più complessi ed i pensieri più complicati, sono stati tutti insieme di maggiore autorità per la direzione morale. Qualche esempio rischiarerà ciò.

Qui vi ha un animale acquatico guidato dall'odore di una sostanza verso cose che giovano al nutrimento; ma tale animale, privo di altra guida, è a discrezione di un

altro più grande che gira nei dintorni. Qua ve ne ha un'altro, che guidato ancora dall'odore all'alimento, possiede visione rudimentale; e così è in grado di allontanarsi rapidamente da un corpo mobile che diffonde questo odore, in quei casi in cui questo corpo è grande abbastanza per produrre subitanea oscurazione della luce, ordinariamente un nemico. Evidentemente la vita spesso vien salvata per la conformità allo stimolo ultimo più elevato, che pel primo è meno elevato. Osserviamo un conflitto analogo in uno stadio più sviluppato. Quest'animale che insegue altri per farne preda, per mancanza d'esperienza o eccitato dalla fame rabbiosa, assalta uno più forte di lui e soccombe. Per contrario, quell'altro animale spinto da una fame parimenti irresistibile, ma sia per propria esperienza o per effetto di esperienza ereditaria, conoscendo il pericolo all'aspetto d'un animale più forte di esso, è distolto dall'assalto, e si salva per subordinare il motivo primitivo, consistente in sensazioni di bisogno pressante, al motivo secondario, che consta di sensazioni ideali, distinte o vaghe.

Ascendendo subito da questi esempi di condotta negli animali ad esempi della condotta umana, vedremo che i contrasti fra inferiore e superiore hanno abitualmente gli stessi caratteri. Il selvaggio del tipo più basso divora tutto il nutrimento preso alla caccia del giorno; ed avrà, affamato il domani, forse a sopportare il dolore della fame per alquanti giorni. Il selvaggio superiore, conoscendo più vivamente le sofferenze che avrebbe se non trovasse caccia, è distolto da questo sentimento complesso a non dare la intera soddisfazione alla sua semplice sensazione. Allo stesso modo si contrastano l'inerzia derivata dal difetto

di previggenza e l'attività dovuta alla previggenza. L'uomo primitivo inclinato all'ozio e governato dalle sensazioni del momento, non si metterà in attività finchè, non abbia ad evitare dolori attuali; ma l'uomo in qualche modo progredito, atto più distintamente ad immaginare piaceri e sofferenze future, è eccitato dal pensiero di queste a superare il suo amore al rilasciamento: risultando diminuzione di miseria e di mortalità.

Senza occuparci del fatto che fra gli uomini civili, quelli che menano la vita dei sensi mostrano un contrasto nella stessa maniera con quelli che vivono occupandosi ampiamente di piaceri che non sono sensuali, mostriamo che ci sono gli analoghi contrasti fra la guida per sentimenti rappresentativi meno complessi o emozioni più basse, e la guida per sentimenti rappresentativi più complessi, o emozioni più elevate.

Quando spinto dal desiderio di acquistare (un sentimento re-rappresentativo, il quale agendo con debita direzione conduce al benessere) il ladro si appropria l'altrui, il suo atto è determinato da certi piaceri prossimi immaginati, di natura relativamente semplici, piuttosto che da dolori poco chiaramente immaginati possibili, che sono più lontani e di natura relativamente complessa. Ma per l'uomo coscienzioso vi ha un adeguato motivo di coercizione, molto più re-rappresentativo nella sua natura, che inchiude non solo le idee di punizione, e non solo le idee di reputazione perduta e di rovina, ma inchiude le idee dei dritti della persona a cui appartiene la proprietà, e dei dolori che la perdita di essa le cagionerà: tutto ciò è unito all'avversione generale di atti ingiuriosi ad altri, la quale deriva dagli effetti ereditari della coscienza. E qui alla fine ve-

diamo, come vedemmo al cominciare, che la guida per mezzo di un sentimento più complesso nel totale conduce al benessere, più che la guida per un sentimento più semplice.

Lo stesso si può dire delle coordinazioni intellettuali per le quali gli stimoli terminano in movimenti. Le più umili azioni, dette riflesse, in cui un' impressione fatta sopra un nervo afferente produce una contrazione, ci mostra un adattamento troppo limitato di atti a fini: l'impressione essendo semplice, ed il movimento risultante semplice, è anco semplice l'interna coordinazione. Evidentemente se vari sensi sono affetti insieme da un oggetto esterno, e se, ammesso che questo oggetto è di una o di altra specie, i movimenti corrispondenti sono combinati in un modo o nell'altro, allora le coordinazioni intermedie sono più complicate. Ed evidentemente un grado ulteriore nell'evoluzione dell'intelligenza, sempre come mezzo alla migliore conservazione individuale, mostra questa stessa verità generale. Gli adattamenti pei quali le azioni più complicate sono appropriate alle circostanze più complesse, implicano coordinazioni più intricate, e per conseguenza più riflessive e conosciute; finchè, quando veniamo agli uomini civili, i quali nei loro affari giornalieri, tenendo conto di molti dati e condizioni, accomodano i loro modi di agire alle varie conseguenze, vediamo che le operazioni intellettuali, passando a quella forma che chiamasi giudizio, sono insieme molto elaborate e deliberate.

Osserviamo ancora, che segue riguardo alle autorità relative dei motivi. Pei gradi ascendenti dai più umili animali all'uomo, e dal più basso tipo umano al più elevato, la propria conservazione è aumentata per la subordina-

zione delle semplici eccitazioni alle composte, sottomettendo le sensazioni immediate alle idee di sensazioni a venire, dirigendo i sentimenti presentativi per mezzo dei rappresentativi, e questi per quelli re-rappresentativi. Col progresso relativo della vita, la sensibilità è divenuta progressivamente ideale; e fra sentimenti prodotti dalla composizione d'idee, i più elevati e quelli che sono stati sviluppati gli ultimi, sono quelli composti nuovamente o doppiamente ideali. Donde segue che come direzione i sentimenti hanno autorità proporzionale ai gradi in cui essi sono lontani per la loro complessità ed identità dalle semplici sensazioni ed appetiti. Un'ulteriore conclusione si fa manifesta studiando i lati intellettuali di questi processi mentali, per cui gli atti sono adatti ai fini. Dove sono bassi e semplici, comprendono solo la direzione degli atti immediati per gli stimoli immediati; il fatto totale in ciascun caso, durando solo un momento, si riferisce al risultato prossimo. Ma collo sviluppo dell'intelligenza e col crescere dell'idealità dei motivi, i fini a cui sono adatte le azioni, cessano di essere esclusivamente immediati. I motivi più ideali riguardano fini che sono più lontani; e col l'approssimazione ai tipi più elevati, gli scopi presenti divengono crescendo subordinati ai futuri che sono obbietti dei motivi ideali. Da qui nasce una certa presunzione in favore di un motivo che si riferisce ad un bene lontano, in confronto di quello che si riferisce ad un bene prossimo.

§ 44. Nell'ultimo capitolo io feci allusione al fatto che oltre alle varie influenze atte a rinforzare la credenza ascetica, che agendo in modo da aver piacere è dannoso, mentre sopportando dolori è utile, vi rimane ancora un'influenza di origine più profonda. Questa è adombrata nei paragrafi precedenti.

Perocchè, la verità generale, che la guida per quei piaceri e dolori che son prodotti da sentimenti ideali complessi, ha suggerito alla fede che le incitazioni dei desideri corporei debbano essere trascurate. L'altra verità generale, che la ricerca delle soddisfazioni prossime è, sotto un aspetto, inferiore alla ricerca delle soddisfazioni finali, ha dato occasione alla fede di stimare di nessun valore le soddisfazioni prossime.

Negli stadi primitivi di ogni scienza, le generalizzazioni ottenute non sono abbastanza definite. Le affermazioni distintive delle verità formulate nascono dopo per limitazione di affermazioni indistinte. Come la visione corporea che sulle prime appresta solamente i tratti più grossolani degli oggetti, e così mena a rozze classificazioni che la visione sviluppata, impressionabile alle differenze minori, ha a correggere; così la visione mentale in relazione alle verità generali; vi sono sul principio le induzioni, le quali, formate male come generalizzazioni che abbracciano tutto, devono per lo scetticismo e le osservazioni critiche essere ristrette, tenendo conto delle differenze non conosciute. Donde possiamo aspettarci di trovare che le conclusioni correnti in morale sieno troppo esclusive. Consideriamo come, in tal modo, queste opinioni dominanti, tanto di coloro che si professano moralisti, che del popolo in generale, sieno erronee per mancanza di determinazioni.

In primo luogo l'autorità dei sentimenti inferiori come direzione non è sempre in alcuna maniera inferiore all'autorità dei sentimenti più elevati, ma spesso è superiore. Quotidianamente occorrono fatti in cui si deve ubbidire piuttosto alle sensazioni che ai sentimenti. Si provi alcuno di esporsi un'intera notte nudo ad una pioggia di neve,

o di passare una settimana senza mangiare, o di tenere il suo capo sott'acqua per dieci minuti, e vedrà che i piaceri ed i dolori che si riferiscono direttamente alla conservazione della vita, non possono essere interamente subordinati a quelli che si riferiscono indirettamente alla conservazione della vita. Benchè in alcuni casi la guida delle semplici sensazioni piuttosto che quella dei sentimenti complessi sia dannosa, in altri casi l'opposto è fatale; e per un gran numero di casi la relativa autorità dei sentimenti come guida è indeterminata. Si supponga che essendo un uomo inseguito, le sensazioni dolorose che accompagnano lo sforzo intenso e prolungato, per preservare la vita, deve esser regolato dal timore dei persecutori; può avvenire che persistendo finchè cade sfinito, può morire per esaurimento, quando, la persecuzione abbandonata, non ne risulterebbe in altro modo la morte. Si supponga che una vedova lasciata nella povertà, debba negare al suo bisogno ciò che può dare di nutrimento sufficiente ai suoi figli per tenerli in vita; avverrà che, se questo sacrificio è troppo spinto, i figli non solo rimarranno senza nutrimento, ma ancora senza protezione. Si supponga che, esercitando il suo cervello incessantemente da mattina a sera, un uomo che versa in difficoltà pecuniarie, debba trascurare gli avvisi delle sensazioni corporee per obbedire al suo desiderio coscienzioso di pagare i debiti; però egli potrebbe spingere questa sottomissione delle sensazioni semplici alle complesse fino a cagionare la sua salute, ed a venir meno allo scopo, che avrebbe raggiunto, se avesse diminuito la sottomissione. È chiaro dunque che la subordinazione dei sentimenti inferiori è condizionata. La supremazia dei sentimenti elevati dev'essere determinata.

In altro modo la generalizzazione d'ordinario è erronea per eccesso. Colla verità, che la vita è elevata in proporzione che i semplici sentimenti presentativi sono sotto la direzione dei sentimenti rappresentativi composti, sono unite, come fossero corollari, certe proposizioni che non sono corollari. Il concetto comune è, non che l'inferiore debba cedere al superiore, quando essi sono in conflitto, ma che l'inferiore dev'essere trascurato anco quando non vi ha conflitto. Questa tendenza, generata dall'accrescimento delle idee morali, di condannare all'obbedienza i sentimenti inferiori, quando i superiori protestano, ha prodotto un' tendenza a condannare i sentimenti inferiori considerati, intrinsecamente. « Io credo realmente che ella faccia le cose, perchè le piace di farle », una volta mi diceva una signora riguardo ad un'altra: la forma dell'espressione e la maniera supponevano l'opinione non solo che tale condotta è cattiva, ma ancora che ognuno deve riconoscerla come cattiva. E prevale largamente un'idea di tal fatta. In pratica però, quest'idea è generalmente inefficace. Benchè produca varie forme accidentali d'ascetismo, come di quelli che pensano essere cosa coraggiosa e salutare andar d'inverno col freddo senza mantello, e perseverare per l'inverno a prender bagni all'aria aperta, pure generalmente sono accettati i sentimenti piacevoli che accompagnano la debita soddisfazione dei bisogni corporei; del resto, accettarli è abbastanza perentorio. Ma dimentichi di queste contraddizioni nella pratica, gli uomini comunemente mostrano una vaga idea, che è qualche cosa di degradante, o ingiurioso, o l'uno e l'altro, far ciò che è piacevole, ed evitare ciò che è doloroso. « Piacevole ma cattivo », è una frase spesso usata in modo da esprimere

che l'uno e l'altro sono naturalmente connessi. Come sopra s'è accennato, pertanto, queste opinioni risultano da una confusa percezione della verità generale che sentimenti più composti e rappresentativi sono, nell'insieme, di maggiore autorità dei semplici e presentativi. Appresa con discernimento, questa verità implica che l'autorità dei sentimenti semplici, ordinariamente inferiore a quello dei composti, ma occasionalmente maggiore, deve essere accettata di regola, solo quando i composti non sono in opposizione.

In un terzo modo ancora questo principio di subordinazione è mal compreso. Uno dei contrasti fra i sentimenti primitivamente sviluppati e quelli sviluppati gli ultimi, consiste in ciò, che essi rispettivamente si riferiscono a effetti più immediati delle azioni ed agli effetti più lontani; e parlando generalmente, la direzione per ciò che è vicino, è inferiore a quella per ciò che è lontano. Da che risulta l'opinione che, senza alcun riguardo alla loro natura, i piaceri del presente debbano essere sacrificati ai piaceri del futuro. Vedesi ciò nella massima che spesso vale fra fanciulli, quando facendo il loro pasto, vorrebbero riservare il morso più scelto per la fine. La censura per l'imprevigente che cede all'impulso immediato, è unita all'insegnamento tacito che lo stesso piacere diviene più stimabile per quanto è più lontano. Questo modo di pensare si può arguire nella condotta giornaliera, se non in tutti certo in quelli che sono conosciuti come prudenti e ben regolati nella loro condotta. L'uomo d'affari, che fa in tutta fretta la sua colazione per paura di sospendere i suoi affari, che inghiotte una *sandwich* nel corso del giorno, e che si pone al pranzo, quando è troppo stanco

da non poter godere la ricreazione della sera, passa una vita in cui non solo sono trascurate le soddisfazioni dei bisogni corporei, ma ancora quelli dei gusti e dei sentimenti elevati per quanto egli può, e solo per conseguire fini lontani. Pertanto, se domandate che cosa sono questi fini lontani, troverete, nei casi in cui non ci sono responsabilità paterne, che essi sono inclusi nel concetto di una vita più comoda nell'avvenire. Così è profonda questa fede che, cioè, è male ricercare piaceri immediati e giusto ricercare solo i piaceri lontani, che voi potrete udire da un uomo occupato che abbia preso qualche piacere, una specie di apologia per la sua condotta. Egli scongiura i giudizi sfavorevoli dei suoi amici, mostrando che il suo stato di salute l'ha costretto a prendersi spasso per un giorno. Nondimeno, se cercate di scandagliarlo intorno al suo avvenire, troverete che la sua ambizione è quella di ritirarsi poco a poco e di darsi totalmente all'ozio ed ai piaceri, che ora in qualche modo si vergogna di prendere.

La verità generale manifestata per lo studio dell'evoluzione della condotta, subumana ed umana, che per la migliore conservazione della vita, i sentimenti primitivi, semplici e presentativi devono essere diretti da quelli rappresentativi, composti e sviluppati ultimi, è venuta nel corso dell'incivilimento, ad essere riconosciuta dagli uomini, ma necessariamente dapprima in un modo troppo confuso. Il concetto comune se, da un canto è erroneo perchè implica che l'autorità dei sentimenti più elevati sopra i più bassi è illimitata, è ancora erroneo perchè implica che non si debba mai accettare la direzione dei più bassi, anco quando non vi sia conflitto colla direzione dei più elevati; ed infine è erroneo perchè implica che un

piacere che forma uno scopo conveniente se è lontano, se è vicino non forma uno scopo conveniente.

§ 45. Senza dirlo esplicitamente, abbiamo qui delineata la genesi della coscienza morale. Perchè, senza dubbio il tratto essenziale della coscienza morale è il controllo di qualche sentimento o sentimenti per qualche altro sentimento o sentimenti.

Fra gli animali elevati possiamo vedere, abbastanza distintamente, il conflitto dei sentimenti e la sottomissione del più semplice al più composto; così, quando un cane si frena di divorare un cibo per timore della pena che avrebbe, se cedesse al suo appetito; o quando desiste di scavare un buco per timore di perdere il suo padrone, che è andato oltre. Qui, però, benchè vi sia subordinazione, non si ha coscienza di essa, non vi ha riflessione che rivela il fatto che un sentimento ha ceduto ad un altro. Lo stesso accade negli esseri umani poco sviluppati nella mentalità. L'uomo presociale, errante in famiglie e diretto da sensazioni ed emozioni prodotte dalle circostanze del momento, benchè per avventura soggetto a conflitti fra motivi, s'imbatte in casi comparativamente pochi, in cui la sua attenzione sia richiamata dal vantaggio di posporre l'immediato al remoto, nè egli ha l'intelligenza necessaria per analizzare e generalizzare i casi simili che occorrono. Solo quando l'evoluzione sociale rende la vita più complessa, le repressioni maggiori e forti, i mali di una condotta impulsiva noti, ed i benefizi che si hanno a guadagnare provvedendo per un futuro, possibilmente certo, vi possono essere esperienze numerose abbastanza per render familiare il vantaggio di subordinare i sentimenti semplici ai più complessi. Solo allora, vi può sorgere un suf-

ficiente potere intellettuale per formare un'induzione da queste esperienze, seguita da un gran numero d'induzioni individuali per una induzione pubblica e tradizionale che s'imprima in ogni generazione nel suo crescere.

E qui siamo entrati in fatti di gran valore. Questo abbandono crescente d'un bene immediato e speciale per raggiungere un bene lontano e generale, mentre è il carattere cardinale della repressione detta morale, è ancora il carattere cardinale d'un reprimersi differente da quello che chiamiamo morale, quello cioè che deriva dal timore d'un legislatore visibile, o da uno invisibile, o dalla società in generale. Ogni volta che un individuo si frena di fare ciò che un forte desiderio gli eccita, per timore che in seguito abbia a soffrire pressione legale, o vendetta divina, o disapprovazione pubblica, o tutte queste cose, egli rinuncia piuttosto al piacere vicino e definito, che correre il rischio di dolori lontani e maggiori, benchè meno determinati, che soffrirebbe, se avesse il piacere. Ma benchè tutte queste quattro specie di controllo anteriore abbiano il carattere comune che i sentimenti più semplici e meno ideali sono con coscienza diretti dai più complessi e più ideali; e benchè, sulle prime, siano praticamente della stessa estensione ed indistinti; pure nel corso dell'evoluzione sociale si differenziano; e per avventura il controllo morale coi sentimenti e concetti concomitanti, emerge come sia indipendente. Riguardiamo gli aspetti principali di questo processo.

Quando, come in un gruppo d'uomini il più rozzo, non esiste direzione politica nè religiosa, l'ostacolo principale alla soddisfazione immediata di ciascun desiderio che nasce è la coscienza dei mali che può apportare l'ira dei sel-

vaggi compagni, se la soddisfazione del desiderio è ottenuta a loro spese. Nello stato primitivo i dolori immaginati che costituiscono il motivo regolatore, sono quelli che possono essere inflitti dagli esseri della stessa natura, senza distinzione di potere. Il freno politico, religioso e sociale è rappresentato solamente da questo timore reciproco di vendetta.

Quando una forza speciale, abilità, coraggio, fanno di un di loro un capo in battaglia, egli necessariamente ispira maggior timore che qualche altro; da che ne viene che vi ha un'astensione più decisa di quelle soddisfazioni di desideri che possono offenderlo. Gradatamente per la abitudine della guerra stabilito il capo, i mali che si crederebbe sperimentare dall'ira del capo, non solo per aggressione contro di lui, ma per disobbedienza a lui, divengono distinguibili dai mali minori che sono prodotti da altri personali antagonismi, e da quelli più generali derivati dalla disapprovazione sociale. Cioè il controllo politico comincia a differenziarsi da quello più definito d'un timore reciproco.

Nel tempo stesso è stata sviluppata la teoria degli spiriti. In tutti i gruppi, meno che nei più rozzi, il ritorno di un uomo morto, che si rende propizio alla morte e dopo, si crede che sia capace di fare male ai superstiti. Per conseguenza, appena che la teoria degli spiriti diviene stabilita e definita, nasce un'altra specie di ostacolo alla soddisfazione immediata dei desideri, ostacolo che è costituito da idee dei mali che gli spiriti possono produrre, se sono offesi; e quando il comando politico si è stabilito, e gli spiriti dei capi morti, considerati di maggior potenza e più crudeli degli altri spiriti, sono temuti in modo speciale,

comincia a formarsi allora una specie di coercizione religiosa.

Per un lungo tempo queste tre serie di coercizioni, insieme alle loro correlative sanzioni, benchè comincino a separarsi nella coscienza, rimangono coestensive; e ciò avviene, perchè principalmente si riferiscono ad un solo scopo, il successo in guerra. Il dovere della vendetta di sangue è inculcato ogni volta che non esiste quel che chiamasi organismo sociale. A mano a mano che il capo acquista predominio, uccidere i nemici diventa dovere politico; e come l'ira del capo morto apporta timore, uccidere i nemici diventa dovere religioso. La fedeltà verso il capo, mentre vive e dopo morto, è dimostrata in modo crescente col mettere la vita a disposizione di lui per gli scopi di guerra. Le primitive punizioni comandate sono quelle per insubordinazione o per inosservanza di ciò che esige la subordinazione; tutto ciò in origine è d'ordine militare. Mentre le ingiunzioni divine, in origine tradizioni della volontà d'un re morto, principalmente si riferiscono alla distruzione delle genti che furono a lui nemiche; e l'ira divina e l'approvazione sono concepite come determinate dai gradi in cui è dimostrata la soggezione ad essa, direttamente per adorazione, indirettamente per obbedienza a queste ingiunzioni. Il Figiano, dicesi, si raccomanda da sé l'entrata nell'altro mondo, col racconto dei suoi successi in battaglia, e vivente, si descrive qualche volta grandemente afflitto pensando di non avere ucciso abbastanza nemici per compiacere agli dèi; così mostra quali idee e sentimenti ne risultano, e ci ricorda quali idee e sentimenti analoghi manifestarono le razze antiche. Si aggiunga a tutto ciò che il controllo dell'opinione so-

ziale, oltre di essere esercitato direttamente, come negli stadi originari, per la lode al bravo, ed il biasimo al cobar-
dardo, viene ad essere direttamente esercitato con un ef-
fetto generale analogo per l'applauso alla fedeltà verso il
capo ed il culto verso il dio. Così che queste tre forme diffe-
renziate di controllo crescono coll'organizzazione e l'a-
zione militante, e mentre rinforzano analoghe coercizioni
ed incitazioni, si rinforzano ancora l'un l'altro; e queste
discipline separate e riunite hanno il carattere comune
che involgono il sacrificio di vantaggi speciali e immediati
per ottenere vantaggi più lontani e generali.

Nel tempo stesso si sono sviluppate sotto le medesime
tre sanzioni, coercizioni ed incentivi di altro ordine, collo
stesso carattere di subordinazione del prossimo al remoto.
Le aggressioni contro uomini estranei alla società non
possono prosperare, se vi sono aggressioni fra uomini
nella società. La guerra implica cooperazione; e questa
cooperazione è impedita per antagonismo fra coloro che
devono cooperare. Vedemmo che in un gruppo primi-
tivo senza governo, il principale ostacolo alla soddisfa-
zione immediata dei desideri in ciascun uomo è il timore
della vendetta degli altri uomini, se essi sono offesi per
queste soddisfazioni; e per gli stadi primitivi dello svi-
luppo sociale, questo timore di rappresaglia continua ad
essere il motivo principale di tale astensione quando esiste.
Ma benchè lungo tempo dopo che è stata stabilita un'auto-
rità politica, persista la vendetta personale per le ingiurie,
l'aumento dell'autorità politica gradatamente l'impedisce.
Il fatto che il successo in guerra corre rischio se i com-
pagni si battono fra loro stessi, s'impone all'attenzione
d'un capo. Egli ha forte motivo per impedire querele, e

perciò impedire le aggressioni che producono querele; e come il suo potere diventa maggiore, proibisce le aggressioni ed infligge punizioni per disobbedienza. Ben presto le coercizioni politiche di questa classe, come quelle della classe precedente, sono rinforzate per le coercizioni religiose. Il capo sagace, avendo buon successo in guerra in parte perchè rinforza gli ordini fra i suoi seguaci, lascia dietro di sé una tradizione dei comandi dati abitualmente. Timore del suo spirito tende a produrre deferenza verso questi comandi; e questi per avventura divengono sacri. Con ulteriore evoluzione sociale nascono, in simil modo, ulteriori restrizioni che impediscono le aggressioni di natura meno grave, finchè per avventura si formi un corpo di leggi civili. Ed allora, nel modo mostrato, nascono opinioni riguardanti la disapprovazione divina di queste minori offese civili, come delle maggiori, e terminano per occasione in una serie di ingiunzioni divine che sono in armonia colle ingiunzioni politiche e le rinforzano. Simultaneamente si sviluppa, come innanti, una sanzione sociale per queste norme di condotta interiore, che rinforza le sanzioni politiche e religiose.

Ma si osservi che mentre queste tre sanzioni, politica, religiosa e sociale, separatamente inducono gli uomini a subordinare le soddisfazioni prossime alle remote; e mentre esse sono in questo riguardo come la sanzione morale, la quale abitualmente richiede la sommissione dei sentimenti semplici e presentativi ai complessi e rappresentativi, ed il posporre del presente al futuro, pure esse non costituiscono ancora la sanzione morale, ma solo sono preparatorie a questa, sono cioè sanzioni in cui si svolge la sanzione morale. Il comando del capo politico sulle prime

è obbedito, non perchè si concepisca la rettitudine di esso, ma semplicemente perchè è un suo comando che appor-terà una punizione per la disobbedienza. L'astensione non è una rappresentazione mentale delle cattive conseguenze che possono esser prodotte dall'atto proibito nella natura delle cose; ma è una rappresentazione mentale di cattive conseguenze fittizie. Fino al nostro tempo possiamo nelle frasi legali ritrovare la dottrina primitiva che l'aggressione d'un cittadino fatta ad un altro è ingiusta, e sarà punita, non tanto per l'ingiuria fatta a lui, quanto perchè implica una disobbedienza al volere del re. Allo stesso modo, il delitto di violare un comando divino fu universalmente un tempo, ed è ancora da molti, ritenuto consistere nella disobbedienza a dio, piuttosto che nell'apportare deliberatamente ingiuria; ed ancora oggi è comune la fede che sono giusti gli atti solo quando eseguiti nella obbedienza cosciente al volere divino, e sono ingiusti se altrimenti compiuti. Lo stesso vale ancora per la sanzione esercitata dalla opinione pubblica. Nell'ascoltare le osservazioni fatte riguardo alla conformità alle norme sociali, si può notare che la violazione di quelle è condannata non tanto per qualche essenziale sconvenienza, quanto per esser trascurata l'autorità del mondo. Quanto imperfettamente la vera sanzione morale sia ancor oggi differenziata da queste sanzioni con cui essa è andata svolgendosi, lo vediamo dal fatto che i sistemi di moralità, sopra criticati, considerano identica la sanzione morale con l'una o l'altra di queste. Pei moralisti di una classe le norme morali derivano dai comandi di un potere politico supremo. Per altri non vi ha altra origine che la divina volontà rivelata. E benchè quelli che prendono le

prescrizioni sociali per loro, guida non formolino la loro dottrina, pure l'opinione spesso manifestata che la condotta che è permessa dalla società non è biasimevole, implica che vi sieno coloro che pensano giusto ed ingiusto esser tale per la pubblica opinione.

Prima che di spingerci oltre, è necessario mettere insieme i risultati di quest'analisi. Le verità essenziali a ritenere riguardo a queste tre forme di controllo esterno a cui è sottomessa l'unità sociale, sono queste: — Primo, che esse si sono sviluppate insieme all'evoluzione della società, come mezzi della conservazione sociale, necessari sotto le proprie condizioni; e che, per conseguenza, esse sono principalmente congrue l'una l'altra. Secondo, che restrizioni interne correlative, generate nell'unità sociale, sono rappresentazioni di risultati remoti, accidentali piuttosto che necessari, una penalità legale, una punizione soprannaturale, una disapprovazione sociale. Terzo, che questi risultati, più semplici e più direttamente prodotti dall'azione personale, possono essere più vivamente concepiti che i risultati i quali, nel corso delle cose, sono naturalmente effetto delle azioni; questi concepimenti sono perciò più potenti sopra animi meno sviluppati. In quarto luogo, come colle restrizioni così originate è sempre unito il pensiero di una coercizione esterna, nasce la nozione di obbligazione; la quale così diventa abitualmente associata col cedere dei vantaggi speciali ed immediati per quelli lontani e generali. In quinto luogo, il controllo morale corrisponde in larga misura ai tre controlli così prodotti, riguardo alle loro ingiunzioni, e corrisponde ancora ad essi per la natura generale dei processi mentali producenti conformità a quelle ingiunzioni; ma differisce per la loro speciale natura.

§ 46. Or noi siamo preparati a vedere che le restrizioni distinte propriamente come morali, sono differenti da queste da cui esse si svolgono, e con cui sono state lungo tempo confuse; esse non si riferiscono agli effetti estrinseci delle azioni, ma agli effetti intrinseci. Il vero mezzo che moralmente distoglie dall'uccidere, non è costituito da una rappresentazione della forza come sua conseguenza, o da una rappresentazione delle torture dell'inferno, o dall'orrore e dall'avversione eccitata nei conviventi; ma da una rappresentazione dei risultati necessari e naturali, l'infliggere, cioè, gli spasimi della morte nella vittima, la distruzione di tutte le sue possibilità alla felicità, e le sofferenze partecipate a quelli che le appartengono. Neppure il pensiero d'un imprigionamento, non dell'ira divina, non di cadere in disgrazia dalla società, è ciò che costituisce l'impedimento morale al furto; ma il pensiero dell'ingiuria alla persona derubata, unito con una coscienza vaga del male generale prodotto per violazione dei dritti di proprietà. Coloro che riprovano l'adulterio su fondamenti morali, non hanno preoccupato il loro spirito di idee d'una azione per danni, o della punizione futura che segue alla violazione di un comando, o della perdita della reputazione; ma invece di idee di infelicità prodotta all'afflitta moglie o al marito, del danno apportato alla vita dei figli, e dei mali generali che seguono alla trascuranza dei legami maritali. Per contro, l'uomo il quale è spinto da un sentimento morale ad aiutare un altro nei bisogni, non si rappresenta qui o in altra vita alcuna ricompensa, ma solo si rappresenta la condizione migliore di colui che vuole aiutare. Chi è moralmente spinto a lottare contro un danno sociale, non ha presente al suo animo nè bene-

fizio materiale nè applauso popolare; ma solo i danni che egli cerca di allontanare e l'aumento del benessere che seguirà dal rimuovere il danno. In tal modo, adunque, il motivo morale differisce onninamente dai motivi con cui è associato, in ciò, che invece di essere costituito di rappresentazioni di conseguenze accidentali, collaterali e non necessarie degli atti, è costituito di rappresentazioni che gli atti producono naturalmente. Queste rappresentazioni non sono tutte distinte, benchè alcune sieno presenti usualmente; ma formano un insieme di rappresentazioni indistinte, accumulate per esperienza dei risultati di atti simili nella vita individuale, sovrapposti ad una coscienza ancor più indistinta ma voluminosa, dovuta agli effetti ereditari di molte esperienze dei progenitori; così formano un sentimento che è insieme consistente e vago.

Ed ora vediamo perchè i sentimenti morali e le restrizioni correlative sono nati dopo dei sentimenti e restrizioni che hanno origine dall'autorità politica, religiosa e sociale; e si sono così lentamente ed ancora incompletamente separati. Perchè solamente per questi sentimenti e restrizioni inferiori si potrebbero mantenere le condizioni sotto cui i sentimenti e le restrizioni superiori si svolgono. Ciò è ugualmente pei sentimenti che riguardano l'individuo e per quelli che riguardano gli altri. I dolori che l'imprevidenza apporterà, ed i piaceri da assicurarsi col conservare le cose al futuro uso e col lavorare per l'acquisto di tali cose, possono essere abitualmente in contrasto nel pensiero, solo appena lo stato sociale stabilito renda possibile l'accumulazione; e perchè possa stabilirsi lo stato sociale, deve operare il timore d'un capo visibile, d'uno invisibile e della pubblica opinione. Solo

dopo che restrizioni politiche, religiose e sociali hanno prodotto una comunanza stabile, può esserci sufficiente esperienza dei dolori, positivi e negativi, sensazionali ed emozionali, prodotti dai delitti d'aggressione, per generare quella morale avversione a questi, costituita dalla coscienza dei risultati intrinsecamente cattivi. Ed è ancora più manifesto che un tal sentimento morale, quale è quello dell'equità astratta, il quale è offeso non solo per ingiurie materiali fatte agli uomini, ma ancora per condizioni politiche che li colloca in una posizione svantaggiosa, può svolgersi solo dopo che lo sviluppo sociale raggiunto dia esperienza familiare dei dolori che direttamente sgorgano dalle ingiustizie, ed anco di quelli che indirettamente derivano dai privilegi di classi che facilmente commettono ingiustizie.

Che i sentimenti morali abbiano la natura e l'origine allegata, è ancor mostrato dal fatto che noi associamo il nome con essi in proporzione al grado in cui essi hanno questi caratteri, primo, cioè, di essere rappresentativi; secondo di avere relazione piuttosto cogli effetti indiretti che coi diretti, e generalmente coi remoti piuttosto che cogli immediati; in terzo luogo, di riferirsi ad effetti che sono massimamente generali piuttosto che speciali. Così, benchè condanniamo un uomo per le sue stravaganze e approviamo l'economia mostrata da un altro, non classifichiamo questi atti come viziosi e virtuosi rispettivamente; questi termini sono troppo forti; i risultati presenti e futuri qui differiscono troppo poco nel concreto e nell'idealità per applicare pienamente queste parole. Supponiamo, però, che la stravaganza apporti di necessità miseria alla moglie ed ai figli, apporti dolori generali sopra la vita

degli altri e la propria, allora è chiaro che vi ha vizio nella stravaganza. Supponiamo ancora che spinto dal desiderio di rilevare la famiglia dalla miseria in cui l'ha immersa, il dissipatore falsifichi un biglietto o commetta qualche altra frode. Benchè, stimato separatamente, il suo sentimento possiamo considerare come morale, ed essere indulgenti con lui in riguardo a ciò, pure l'azione presa nel suo insieme noi la condanniamo come immorale: riguardiamo d'una autorità superiore i sentimenti che rispondono ai dritti di proprietà, sentimenti che sono rappresentativi al più alto grado e si riferiscono alle conseguenze diffuse più remote. La differenza, abitualmente riconosciuta, fra elevazioni relative di giustizia e di generosità, rischiarà bene questa verità. Il motivo che determina ad un atto generoso, si riferisce all'effetto di una specie più concreta, più speciale e più vicina, che non il motivo a far giustizia, il quale, oltre gli effetti prossimi, usualmente meno concreti di quelli che si riferiscono alla generosità, comprende una coscienza di effetti lontani, intricati e diffusi, di conservare eque relazioni. Noi sosteniamo che la giustizia superi la generosità.

A comprendere questo lungo argomento gioverà qui citare un altro luogo della lettera a Mr. Mill nominata, che segue al luogo già citato sopra.

« A rendere la mia posizione pienamente intelligibile, sembra necessario di aggiungere che, corrispondenti alle proposizioni fondamentali d'una scienza morale sviluppata, si sono andate svolgendo, ed ancor si svolgono, nella razza certe fondamentali intuizioni morali; e che, quantunque queste intuizioni morali sieno i risultati di esperienze di utilità accumulate, organizzate gradatamente ed ereditate,

pure sono diventate totalmente indipendenti dall'esperienza cosciente. Allo stesso modo, io credo, che l'intuizione dello spazio, che ha ogni individuo vivente, sia derivata da esperienze organizzate e consolidate di tutti gli individui antecedenti, i quali hanno tramandato a lui la loro organizzazione nervosa lentamente sviluppata; come, io credo, che questa intuizione, richiedendo solo di diventare definita e completa per esperienze personali, sia divenuta praticamente una forma del pensiero, apparentemente indipendente dall'esperienza; così io credo che le esperienze di utilità organizzate e consolidate per tutte le generazioni passate della razza umana, abbiano corrispondenti modificazioni nervose, le quali, per continua trasmissione ed accumulazione, sono divenute in noi certe facoltà di morale intuizione, certe emozioni corrispondenti alla condotta giusta e ingiusta, che non hanno alcuna apparente base nelle esperienze individuali di utilità. Io dunque sostengo che come l'intuizione essenziale risponde alle esatte dimostrazioni in geometria, ed ha interpretate e verificate da quelle le sue rozze conclusioni, così le intuizioni morali corrisponderanno alle dimostrazioni della scienza morale ed avranno le loro rozze conclusioni interpretate e verificate da essa. »

A ciò, di passaggio, non aggiungerò altro che l'ipotesi dell'evoluzione ci mette in grado di conciliare le teorie morali opposte, come ci mette in grado di conciliare le teorie opposte della conoscenza. Come la dottrina delle forme innate di intuizione intellettuale si armonizza nella dottrina sperimentale, se riconosciamo la produzione delle facoltà intellettuali per eredità di effetti prodotti dall'esperienza; così la dottrina dei poteri innati della percezione

morale si concilia colla dottrina utilitaria, se si ammette che preferenze ed avversioni sieno rese organiche per eredità degli effetti di esperienze piacevoli e dolorose nei progenitori.

§ 47. Ad un'altra domanda bisogna rispondere. Come nasce il sentimento di obbligazione morale in genere? Donde deriva il sentimento del dovere, considerato distintamente dagli altri sentimenti speciali che sono impulso alla temperanza, alla prudenza, alla benevolenza, alla giustizia, alle veridicità, ecc.? La risposta è che esso è un sentimento astratto prodotto in modo analogo a quello pel quale si sono formate le idee astratte.

L'idea di ciascun colore originariamente ebbe una completa concretezza, data ad esso per un oggetto che avesse il colore, e lo mostrano i nomi non modificati, aranciato e violetto. La dissociazione di ciascun colore dall'oggetto specialmente associato da principio con esso nel pensiero, processe tanto più prontamente che il colore venne ad associarsi nel pensiero con obbietti diversi dal primo e diversi l'un l'altro. L'idea d'aranciato fu concepita in astratto più completamente in proporzione che ricordando i diversi oggetti colorati in aranciato, tralasciati i diversi attributi dell'uno e dell'altro, lasciasse sussistere il loro attributo comune. Così avviene, se montiamo un grado e notiamo come nascesse l'idea astratta di colore separatamente dai colori particolari. Se tutti gli oggetti fossero rossi, non esisterebbe idea astratta di colore. Imaginiamo che ogni oggetto sia o rosso o verde, ed è chiaro che l'abito mentale sarebbe quello di pensare o l'uno o l'altro di questi due colori in connessione con qualche cosa nominata. Ma moltiplichiamo i colori così che il pensiero scorra inde-

ciso fra le idee di questi che occorrono insieme a qualche oggetto nominato, e allora risulta l'idea di colore indeterminato, la proprietà comune che gli oggetti hanno di modificarsi per la luce che viene dalla loro superficie, come per le loro forme. Perocchè evidentemente la nozione di questa proprietà comune è quella che rimane costante, quando l'immaginazione ci rappresenta ogni possibile varietà di colore. È il tratto uniforme in tutte le cose colorate; cioè il colore in estratto.

Le parole che si riferiscono alla quantità forniscono esempi di dissociazione più notevole dell'astratto dal concreto. Unendo insieme varie cose relativamente piccole o con quelle della stessa specie, o con quelle di altra specie, e similmente unendo oggetti relativamente grandi, otteniamo le opposte nozioni astratte di piccolezza e di grandezza. Applicate come esse sono alle cose innumerevoli e diversissime, non solo oggetti, ma forze, tempi, numeri, valori, esse sono divenute così poco connesse col concreto, che le loro significazioni astratte sono molto vaghe. Inoltre dobbiamo notare che un'idea astratta così formata spesso acquista un'indipendenza illusoria, come possiamo accorgerci nel caso del movimento, che dissociato nel pensiero da tutti i corpi particolari e velocità e direzioni, vi è qualche volta riferito, come fosse concepito separatamente da ogni cosa mobile.

Or, tutto ciò si può sostenere del subbiettivo come dell'obbiettivo, e fra gli altri stati di coscienza, delle emozioni note per riflessione. Riunendo di questi sentimenti re-representativi sopra descritti, quelli che differendo fra loro per altri rispetti, hanno un componente comune; e trascurando reciprocamente i loro componenti diversi, questo

componente comune diviene relativamente apprezzabile, e diviene un sentimento astratto. Così è prodotto il sentimento di obbligazione morale o del dovere. Osserviamone la genesi.

Abbiamo veduto che durante il progresso dell'esistenza animata, i sentimenti ultimi sviluppati, più composti e più rappresentativi, giovando ad accomodare la condotta a bisogni più lontani e più generali, hanno avuto tutti sempre un'autorità, come guida superiore a quella dei sentimenti primitivi e più semplici, esclusi i casi in cui questi ultimi sono intensi. Quest'autorità superiore, non riconoscibile dai tipi inferiori di animali che non possono generalizzare, e poco riconoscibile dagli uomini primitivi, che hanno appena debole facoltà di generalizzare, è distintamente riconosciuta come la civiltà e lo sviluppo mentale concomitante sono progrediti. Le esperienze accumulate hanno prodotto la coscienza che la direzione pei sentimenti che si riferiscono a risultati lontani e generali è usualmente più appropriata ad apportare benessere, che la direzione pei sentimenti da soddisfarsi immediatamente. Perché, qual è il carattere comune dei sentimenti che incitano all'onestà, alla veridicità, alla diligenza, alla prudenza, ecc., se gli uomini abitualmente trovano che sieno migliori impulsi degli appetiti e dei semplici eccitamenti? Essi sono sentimenti tutti complessi e re-rappresentativi, che riguardano più il futuro che il presente. L'idea dell'autorità è perciò venuta ad associarsi coi sentimenti che hanno questi caratteri, essendo implicita la conseguenza che i sentimenti inferiori e semplici sono privi di autorità. E questa autorità è un elemento nella coscienza astratta del dovere.

Ma vi ha un altro elemento, quello della coercizione. Questa deriva dall'esperienza di quelle forme distinte di restrizione, che si sono stabilite, come sopra è stato descritto, nel corso dell'incivilimento, e sono la politica, la religione e la sociale. Il dott. Bain attribuisce il sentimento di obbligazione morale agli effetti delle punizioni inflitte dalla legge e dalla pubblica opinione per la condotta di certa specie. Ed io convengo con lui nel pensare che da questi effetti sia generato il senso d'impulsione inchiuso nella coscienza del dovere, e che è indicato nella parola obbligazione. L'esistenza d'un elemento primitivo e più profondo, generato come è stato descritto anteriormente, è però, come io penso, implicato dal fatto che certi sentimenti elevati che riguardano l'individuo, che incitano prudenza ed economia, hanno un'autorità morale in opposizione ai sentimenti più semplici verso l'individuo: e mostra che, separatamente da qualche pensiero di penalità fittizia sulle imprevidenze, il sentimento costituito da rappresentazioni di penalità naturali ha acquistato una superiorità riconosciuta. Ma accettando principalmente l'opinione che i timori delle penalità politiche e sociali (a cui bisogna, come stimo, aggiungere la religiosa) hanno generato questo senso di coercizione che si accompagna col pensiero di posporre il presente al futuro, e desideri personali ai diritti degli altri, qui in principal modo interessa notare che questo senso di coercizione diviene indirettamente associato coi sentimenti distinti come morali. Perocchè, essendo i motivi di restrizione politici, religiosi e sociali, principalmente formati di rappresentazioni di risultati futuri; ed i motivi di restrizione morale essendo formati di rappresentazioni di risultati futuri; segue che le rappre-

sentazioni, avendo molto in comune, ed essendo spesso eccitate nel tempo stesso, il timore unito colle tre serie di esse, diviene per associazione unito colla quarta. Il pensare agli effetti estrinseci di atti proibiti, eccita un timore che persiste, nell'atto che sono pensati gli effetti intrinseci di esso; ed essendo così legato agli effetti intrinseci, produce un senso vago di impulso morale. Emergendo, ma lentamente, il motivo morale fra mezzo ai motivi politici, religiosi e sociali, partecipa per lungo tempo di quella coscienza di subordinazione a qualche agente esterno, che è unita con quelli; e solo quando diventa distinto e predominante, perde questa coscienza associata; solo allora s'indebolisce il sentimento di obbligazione.

Questa osservazione implica la conclusione tacita, che farà molto sorprendere, che il senso del dovere o di obbligazione morale è transitorio, e diminuirà col progredire della moralità. Per quanto sia sorprendente, questa conclusione può essere difesa sufficientemente. D'ora è possibile seguire il progresso verso il supposto stato finale. Non è rara l'osservazione che la persistenza nel compiere un dovere finisca per produrre un piacere; e questo si riduce all'ammissione che mentre da principio il motivo contiene un elemento di coercizione, alla fine questo elemento vien meno, e l'atto è compiuto senza alcuna coscienza di obbligazione a compierlo. Il contrasto fra un giovane a cui la diligenza è imposta, e l'uomo d'affari così assorbito nelle occupazioni che non possa essere indotto all'ozio, ci mostra come il lavoro, originariamente colla coscienza che *debba* esser fatto, può per avventura cessare di avere la concomitanza di tal coscienza. Qualche volta, però, la relazione è invertita; e l'uomo d'affari per-

siste nel lavoro per puro amore di esso, quando si dice che non dovrebbe farlo. Nè ciò è solo pei sentimenti che riguardano l'individuo. Che il mantenere e proteggere la moglie da parte del marito spesso risulti solamente da sentimenti direttamente soddisfatti da queste azioni, senza alcun pensiero di *dovere*; e che nutrire i figli dai genitori sia, nella maggior parte dei casi, divenuta un'occupazione incessante senza alcun sentimento coercitivo di *obbligazione*; sono verità comuni che ci mostrano come da questo momento, insieme a qualche dovere fondamentale che riguarda gli altri, il sentimento di obbligazione si è ritirato in fondo dell'animo. E così avviene, in qualche gradazione, coi doveri di specie elevata che riguardano gli altri. La coscienza in molti ha superato questo stadio in cui il senso di un potere costringente è unito alla rettitudine dell'azione. Il vero onesto uomo, che trovasi qua e là, è non solo senza il pensiero di costrizione legale, religiosa e sociale, quando paga un debito, ma ancora è senza il pensiero di una costrizione interna. Egli fa il giusto col semplice sentimento di soddisfazione nel farlo; ed è già impaziente se qualche cosa lo impedisca di avere la soddisfazione di farlo.

Evidentemente dunque, col completo adattamento allo stato sociale, sparirà quell'elemento di coscienza morale che è espresso per la parola obbligazione. Le azioni più elevate richieste per lo sviluppo armonico della vita diverranno fatti comuni come quelle azioni inferiori istigate da semplici desideri. In tempi, luoghi e proporzioni opportune, i sentimenti morali guideranno gli uomini così spontaneamente ed adeguatamente come ora le sensazioni. E benchè, unite alla loro influenza regolatrice, quando è

richiesta, esisteranno idee latenti di mali per effetto di assenza di conformità, esse occuperanno lo spirito non più che le idee dei mali della fame, quando un appetito nello stato di salute è soddisfatto per una collezione.

§ 48. Questa esposizione elaborata, necessaria per la complessità del soggetto, può essere così riassunta nelle sue idee principali.

Ponendo per simboli *a* e *b* dei fenomeni che si riferiscono all'esterno, che in qualche guisa conservano il benessere dell'organismo, e ponendo per simbolo *c* e *d* delle impressioni, semplici o composte, che l'organismo riceve dal primo, e dei movimenti singoli o combinati, pei quali gli atti sono accomodati per assimilare l'altro; vedemmo che la psicologia in generale si occupa della connessione fra la relazione *a* e *b* e la relazione *c* e *d*. Inoltre, vedemmo che per conseguenza l'aspetto psicologico dell'etica, è quello sotto cui l'adattamento di *c* *d* ad *a* *b* apparisce non semplicemente come una coordinazione intellettuale, ma come una coordinazione in cui piaceri e dolori sono egualmente fattori e risultati.

È stato dimostrato che nel corso dell'evoluzione motivo ed azione divengono più complessi, come l'adattamento delle interne azioni associate alle esterne azioni associate si allarga in estensione e varietà. Donde è seguito il corollario che i sentimenti ultimi sviluppati, più rappresentativi e re-rappresentativi nella loro costituzione, e riferentisi ai bisogni più lontani e più vasti, hanno in proporzione un'autorità, come guida, più grande di quella che hanno i sentimenti primitivi e più semplici.

Dopo aver osservato che sempre un animale inferiore è regolato per una gerarchia di sentimenti così costituiti

che il benessere generale dipende da una vera subordinazione degli inferiori ai superiori, vedemmo che nell'uomo, quando entra nello stato sociale, sorge il bisogno di varie addizionali subordinazioni degli inferiori ai superiori, essendo solamente possibile per queste una cooperazione. Alle restrizioni costituite da rappresentazioni mentali degli effetti intrinseci delle azioni, che nelle loro forme più semplici sono andati svolgendosi sin dal principio, sono aggiunte le restrizioni prodotte da rappresentazioni mentali di effetti estrinseci, nella forma di penalità politiche, religiose e sociali.

Coll'evoluzione della società, resa possibile per le costituzioni che conservano l'ordine, e che associano negli animi umani il senso di obbligazione con azioni prescritte, e coll'astensione di atti proibiti, sorsero le opportunità per vedere le cattive conseguenze che naturalmente derivano dalla condotta interdotta, e le buone conseguenze che derivano dalla condotta prescritta. Da che per avventura nacquerò le avversioni e le approvazioni morali, perchè l'esperienza degli effetti intrinseci necessariamente qui venne dopo dell'esperienza degli effetti estrinseci, e perciò produsse più tardi i suoi risultati.

I pensieri ed i sentimenti che costituiscono queste avversioni ed approvazioni morali, essendo insieme strettamente comuni coi pensieri e sentimenti che costituiscono i timori delle penalità politiche, religiose e sociali, necessariamente parteciparono del sentimento di obbligazione. L'elemento coercitivo nella coscienza del dovere in generale, sviluppato per unione colle attività esterne che rinforzano i doveri, si diffuse per associazione per quella coscienza del dovere, propriamente detta morale, la quale si occupa dei risultati intrinseci invece degli estrinseci.

Ma questa costrizione interiore, la quale, in uno stadio relativamente elevato, diviene sempre più un sostituto della restrizione esteriore, deve ancor essa praticamente sparire in uno stadio più elevato. Se qualche azione a cui il motivo speciale è insufficiente, è eseguita obbedendo al sentimento di obbligazione morale, il fatto prova che la facoltà speciale che la riguarda, non è ancora eguale alla sua funzione, non ha ancora acquistato tale forza perchè l'attività richiesta sia diventata la sua attività normale, producendo la dovuta somma di piacere. Colla completa evoluzione dunque il senso di obbligazione, non ordinariamente formato nella coscienza, sarà svegliato solo in quelle straordinarie occasioni che spingono a violare le leggi, a cui in altro modo si è conformi spontaneamente.

E questo ci porta all'aspetto psicologico di quella conclusione che nell'ultimo capitolo fu trovata sotto l'aspetto biologico. I piaceri ed i dolori che derivano dai sentimenti morali, come i piaceri ed i dolori fisici, diventeranno impulsi positivi e negativi così adatti nelle loro forze ai bisogni, che la condotta morale sarà la condotta naturale.

CAPITOLO VIII.

L'ASPETTO SOCIOLOGICO DELLA CONDOTTA.

§ 49. Non solo per la specie umana, ma per ogni specie di esseri viventi vi sono leggi del retto vivere. Dato un ambiente ed una struttura, e si ha per ciascuna specie di animali una serie di azioni adatte nelle loro forme, nella loro somma e combinazioni, per assicurare la più elevata conservazione che permette la loro natura. L'animale, come l'uomo, ha bisogni pel nutrimento, calore, attività, riposo e così di seguito, i quali devono essere soddisfatti in certe gradazioni relative per menare la sua vita complessa. Conservazione della specie implicà soddisfazione di desideri speciali, sessuali e di filoprogenitura, in debite proporzioni. Per ciò vi ha a supporre una formula per le attività di ciascuna specie, la quale formula, che potrebbe svilupparsi, costituirebbe un sistema di moralità per quella specie. Ma un tal sistema di moralità avrebbe poca o nessuna relazione col benessere degli altri, tranne l'individuo e la prole. Indifferente agli individui della propria specie, com'è un animale inferiore, ed abitualmente nemico ad individui d'altre specie, la formula per la sua vita non terrebbe alcun conto della vita di quei con cui

viene in contatto; o piuttosto, una tal formula implicherebbe che la conservazione della vita fosse in opposizione colla conservazione della vita degli altri.

Ma ascendendo dagli esseri di specie inferiori alla più elevata specie di esseri, l'uomo; o più strettamente, ascendendo dall'uomo nel suo stadio presociale all'uomo nello stadio sociale, la formula deve comprendere un fatto addizionale. Benchè non sia particolare alla vita umana nella forma più sviluppata, la presenza di questo fattore è però nel grado più elevato, caratteristica di essa. Benchè vi sieno specie inferiori che mostrano gradi notevoli di sociabilità; e benchè la formula per la loro vita completa debba tener conto delle relazioni derivate dall'unione; pure la nostra propria specie è, nella sua totalità, a distinguersi, come quella che ha una formula per la vita completa, la quale in modo speciale riconosce le relazioni di ciascun individuo cogli altri, in presenza dei quali, e colla cooperazione dei quali deve vivere.

Questo fattore addizionale nel problema del completo vivere, è pertanto così importante che le modificazioni necessarie della condotta devono contribuire a formare una parte principale del codice della condotta. Poichè i desideri ereditari che si riferiscono direttamente alla conservazione della vita individuale, sono perfettamente conformi ai bisogni, non v'ha bisogno d'insistere per la conformazione a quelli che aiutano alla propria conservazione. Per contro, perchè questi desideri eccitano attività che spesso entrano in conflitto colle attività degli altri, e poichè i sentimenti corrispondenti ai dritti altrui sono relativamente deboli; i codici morali inculcano quelle restrizioni sulla condotta che deriva dalla presenza degli altri individui.

Dall'aspetto sociologico, quindi, l'etica non è altro che una esplicazione definita delle forme della condotta che sono convenienti allo stato associato, in modo tale che la vita di ciascuno e di tutti possa essere la più completa possibile in lunghezza e larghezza.

§ 50. Ma c'imbattiamo in un fatto che c'impedisce di preferire il benessere dei cittadini, considerati individualmente, e richiede di preferire il benessere della società come un tutto. La vita dell'organismo sociale deve essere, come un fine, collocata innanzi alla vita delle sue unità. Questi due scopi non sono armonici da principio; e malgrado che la tendenza sia quella di armonizzarli, sono pertanto parzialmente in lotta.

Appena che lo stato sociale si stabilisce, la conservazione della società diviene un mezzo di preservazione delle sue unità. Il vivere in comune ebbe origine, perchè, nella totalità, è provato più vantaggioso del vivere separatamente; e ciò implica che la conservazione dell'unione è la conservazione delle condizioni ad un vivere più soddisfacente di quello che le persone così combinate avrebbero in altro modo avuto. Donde la conservazione sociale diventa un fine prossimo che acquista precedenza sullo scopo finale, la conservazione dell'individuo.

Questa subordinazione del benessere personale al sociale, è però contingente; dipende dalla presenza di società antagoniste. Per quanto tempo l'esistenza di una comunità è in pericolo per le azioni di quelle circonvicine, deve rimanere come vero che gl'interessi degl'individui debbano essere sacrificati agl'interessi della comunanza, per quanto sia necessario alla salvezza di questa. Ma se ciò è chiaro, è anco chiaro per implicazione, che quando

cessa l'antagonismo sociale, cessa questo bisogno di sacrificio dei dritti privati ai pubblici, o piuttosto qualche dritto pubblico cessa di essere in opposizione coi dritti privati. Sempremai lo scopo finale è stato quello di favorire la vita individuale; e se questo scopo ultimo è stato posposto al fine prossimo di conservare la vita della comunanza, ciò è stato fatto solo perché lo scopo prossimo è strumento del finale. Se l'aggregato non sta molto tempo in pericolo, l'oggetto finale della ricerca, il benessere delle unità, non ha bisogno di esser posposto lungo tempo, diventa invece lo scopo immediato della ricerca.

Per conseguenza, risultano riguardo alla condotta umana diverse serie di conclusioni, secondo che ci occupiamo di uno stato di guerra abituale o occasionale, o di uno stato di pace permanente e generale. Consideriamo questi stati alternativi e le conseguenze corrispondenti.

§ 51. Al presente l'individuo deve compiere la sua vita con dovuto riguardo alla vita degli altri che appartengono alla stessa società; mentre qualche volta è chiamato ad esser senza riguardo per la vita di quelli che appartengono ad altre società. Le stessa costituzione mentale dovendo soddisfare questi due bisogni, è necessariamente in disaccordo con sè medesima, e la condotta correlativa, accomodata prima ad un bisogno e poi all'altro, non può essere in armonia con un sistema morale invariabile.

Odate e distruggete i vostri compagni, è ora il comando; ora l'altro, amate ed aiutate i vostri compagni. Adoperate ogni mezzo per ingannare, ordina un codice di condotta, mentre un altro ordina, di esser sinceri in parole ed in azioni. Impossessatevi di qualunque proprietà potete, e bruciate tutto quello che non potete trar via, sono le in-

giunzioni che sostiene la religione della guerra; mentre la religione della pace condanna come delitto il furto e l'incendio. Così la condotta costando di parti l'una in opposizione all'altra, la teoria che la riguarda, resta confusa.

Qui coesiste un'incompatibilità analoga fra i sentimenti corrispondenti alle forme di cooperazione richiesta rispettivamente per la condizione militante e l'industriale. Mentre sono abituali gli antagonismi sociali, e mentre per azione efficace contro altre società, vi ha bisogno di grande subordinazione agli uomini che comandano, vi è ad insistere sulla virtù della lealtà ed il dovere d'un'obbedienza implicita: violazione del volere del capo è punita di morte. Ma quando cessa la guerra di esser cronica ed il crescente industrialismo abitua gli uomini a conservare i propri diritti rispettando i diritti altrui, la lealtà diviene meno profonda, l'autorità del capo è messa in dubbio o negata riguardo alle varie azioni ed opinioni private, la legge dello stato è in molte direzioni contrastata con successo, e l'indipendenza politica dei cittadini viene riguardata come un dritto che è virtù conservare, vergogna cedere. Necessariamente durante la transizione questi sentimenti opposti sono mescolati senza accordo.

Lo stesso accade ancora delle istituzioni domestiche sotto le due condizioni di società. Dominando la prima, è onorevole il possesso d'uno schiavo, e la sottomissione di questo è lodevole; ma divenendo dominante l'altra, la proprietà dello schiavo diviene un delitto e l'obbedienza servile incita disprezzo. Nè è diversamente nelle famiglie. La soggezione della donna all'uomo, completa mentre la guerra è abituale, ma limitata come la pace si sostituisce a quella; viene per avventura ad essere considerata come

ingiusta, ed è affermata per lei l'eguaglianza davanti alla legge. Nel tempo stesso muta l'opinione che riguarda il potere paterno. Il dritto una volta incontestato del padre sulla vita dei figli è negato; ed il dovere d'un'assoluta sottomissione a lui, lungamente inculcato, è mutato nel dovere di obbedienza in limiti ragionevoli.

Se la relazione fra la vita dell'antagonismo colle altre società e la vita di cooperazione pacifica con ciascuna società, è una relazione costante, può ottenersi qualche conciliazione permanente fra le regole di condotta in conflitto appropriata alle due condizioni di vita. Ma poichè questa relazione è variabile, la conciliazione non può essere che temporanea. Vi ha però una continua tendenza verso un accordo fra le tendenze ed i bisogni. O le combinazioni sociali sono gradatamente mutate finchè vengano in armonia colle idee e sentimenti prevalenti; o se le condizioni esteriori impediscono il mutamento nelle combinazioni sociali, le abitudini necessarie della vita modificano le idee e sentimenti prevalenti fino al bisogno richiesto. Donde, per ciascuna specie e gradazione di evoluzione sociale determinata dal conflitto esterno e dalla pace interiore, vi ha un compromesso appropriato fra il codice morale dell'ostilità ed il codice morale dell'amizizia; non certamente un compromesso definito e saldo, ma un compromesso giustamente ben inteso.

Questo compromesso vago, ambiguo, illogico, com'è, nondimeno pel presente ha autorità. Perocchè, se, come sopra si è mostrato, il benessere della società deve avere la preferenza sul benessere dei suoi componenti, durante questi stadi in cui gl'individui devono conservar sè stessi per conservare la loro società; allora tale compromesso

temporaneo fra i due codici di condotta, avendo riguardo debitamente alla difesa esterna, nel mentre favorisce la cooperazione interna al modo più esteso possibile in pratica, giova alla conservazione della vita nel grado più elevato; e così ottiene la sanzione finale. Così che le moralità perplesse e fluttuanti di cui ciascuna società e ciascuna età ce ne mostra una più o meno differente, sono distintamente giustificate, come quelle che sono le migliori approssimativamente nelle varie circostanze.

Ma tali moralità, per le loro definizioni, sono appartenenti alla condotta incompleta, non alla condotta che è pienamente sviluppata. Vedemmo che gli adattamenti di azioni a fini che, mentre costituiscono le manifestazioni esterne della vita, conducono alla conservazione di essa, si sono innalzate ad una certa forma ideale a cui s'avvicina ora l'uomo civile. Però questa forma non può essere raggiunta finché continuano le aggressioni delle società l'una contro l'altra. Né importa che l'ostacolo al vivere completo risulti dalle trasgressioni dei cittadini, e dalle trasgressioni degli estranei: se queste avvengono, non esiste ancora lo stato definitivo. Il limite dell'evoluzione della condotta è raggiunto dai membri di ogni società, solo quando, essendo raggiunto dai membri delle altre società, le cause dell'antagonismo internazionale terminano simultaneamente alle cause dell'antagonismo fra individui.

Ed ora essendo per la relazione sociologica riconosciuto il bisogno e l'autorità di questi sistemi di morale, che mutano col mutare delle relazioni fra le attività guerresche e le attività pacifiche, dobbiamo per la stessa relazione considerare il sistema di morale proprio dello stato in cui le attività pacifiche non ricevono disturbo.

§ 52. Se, escludendo ogni idea di pericoli e di ostacoli dalle cause esterne ad una società, ci occupiamo a specificare queste condizioni sotto cui la vita di ogni persona, e perciò d'ogni aggregato, può rendersi la più elevata possibile, giungiamo a certe proposizioni semplici, che, come sono qui poste, prendono la forma di verità evidenti.

Perocchè, come abbiamo veduto, la definizione della vita più elevata che accompagna la condotta completamente sviluppata, esclude da per sè tutti gli atti di aggressione, non solo uccisioni, assalti, furti, e in generale le offese maggiori, ma anco le offese minori, come libelli, ingiurie alle proprietà e così di seguito. Direttamente attentando alla vita individuale, questi fatti indirettamente perturbano la vita sociale. Trasgressioni contro altri eccitano antagonismo in loro; e se sono numerose, il gruppo perde la coerenza. Donde, o l'integrità del gruppo per sè è considerata come il fine; o il fine considerato è il vantaggio ultimo assicurato alle sue unità col conservare la integrità; o il vantaggio immediato delle sue unità, prese separatamente, è considerato fine; la conseguenza è la stessa: tali atti sono in opposizione col raggiungimento dello scopo. Queste inferenze essendo evidenti per sè stesse e comuni (come sono le prime inferenze tratte dai dati di ogni scienza che raggiunge lo stadio deduttivo), non si deve far passare leggermente il fatto importantissimo che, sotto l'aspetto sociologico, le principali leggi morali si vedono scaturire come corollari dalla definizione della vita completa sviluppata sotto le condizioni sociali.

Non basta però il rispetto a queste primarie leggi morali. Gli uomini associati vivendo separatamente senza

farsi ingiurie l'un l'altro, ma senza aiutarsi, non raccoglierebbero alcun vantaggio dall'associazione fuori di quello di stare insieme. Se nell'atto che non vi è alcuna cooperazione per la difesa (il che è escluso per ipotesi), non vi ha neppure alcuna cooperazione per soddisfazione dei bisogni, lo stato sociale perde la sua ragione d'esistere se non totalmente, in gran parte. Vi ha genti, del resto, che vivono in una condizione poco lontana da questa, come gli Esquimesi. Ma benchè questi non mostrino alcuna cooperazione necessitata dalla guerra, che a loro è sconosciuta, e vivono così che ciascuna famiglia è essenzialmente indipendente dalle altre, pure occorre per avventura qualche cooperazione. Del resto è appena concepibile che le famiglie possano vivere in compagnia senza darsi aiuto reciproco.

Nondimeno, sia che realmente esista o solo sia approssimato, dobbiamo qui riconoscere come possibile ipoteticamente, uno stato in cui sieno solamente queste leggi morali primarie, per poter osservare nelle loro forme semplici quali sieno le condizioni negative ad una vita sociale armonica. Sia che i membri d'un gruppo sociale cooperino o no, certe limitazioni alle loro attività individuali sono effetti necessari dell'associazione; e dopo aver conosciuto che si producono nell'assenza di cooperazione, saremo meglio preparati a comprendere in qual modo avvenga conformità ad esse, cominciata la cooperazione.

§ 53. O gli uomini vivono insieme in modo totalmente indipendente, curando solo d'impedire le aggressioni, o pure progredendo dall'associazione passiva all'attiva, riuniscono le loro azioni ai fini; allora la condotta loro deve esser tale che il raggiungimento dei fini per ciascuno non

sia menomamente impedito. E diventa chiaro che, quando così agiscono in comune, non solo non debba esservi alcun impedimento che ne risulti, ma facilitazione, poichè nell'assenza di facilitazione non vi può essere alcun motivo a cooperare. Qual forma, dunque, devono prendere queste mutue restrizioni, quando comincia la cooperazione? o piuttosto, quali sono queste mutue restrizioni secondarie richieste a rendere possibile la cooperazione, in aggiunta alle restrizioni mutue primarie, già specificate?

Chi vivendo nell'isolamento, fa sforzi nella ricerca di un fine, riceve compenso allo sforzo assicurando lo scopo; e così riceve soddisfazione. Se col suo sforzo non raggiunge lo scopo, non ha soddisfazione. La soddisfazione e l'assenza di essa sono misure del successo e dell'insuccesso negli atti che giovano alla conservazione della vita; poichè ciò che è raggiunto dallo sforzo, è qualche cosa che direttamente o indirettamente giova alla vita, e così compensa lo sforzo; mentre se lo sforzo fallisce, non vi ha alcun compenso per esso, e la vita è in proporzione danneggiata. Che deve risultare da ciò, se gli sforzi degli uomini sono riuniti? La risposta sarà più chiara, se noi consideriamo le forme successive di cooperazione nell'ordine di complessità ascendente. Possiamo distinguere come cooperazione omogenea 1) quella in cui sforzi simili sono uniti per fini simili, che simultaneamente sono goduti. Come cooperazione che non è completamente omogenea, possiamo distinguere 2) quella in cui sforzi simili sono uniti per fini simili, che non sono goduti simultaneamente. Una cooperazione di cui l'eterogeneità è più distinta è 3) quella in cui sforzi diversi sono uniti per fini simili. Ed infine viene la cooperazione decisamente eterogenea, 4) quella cioè, in cui sforzi diversi sono uniti per fini diversi.

La più semplice e più primitiva di queste, in cui le facoltà umane, simili in natura ed in grado, sono unite al conseguimento d'un vantaggio, il quale, ottenuto, essi tutti ne partecipano, è indicato in modo molto familiare per un esempio, cioè nel ricercare la preda dagli uomini primitivi; questa forma semplicissima ed originaria di cooperazione industriale è quella ancora che è pochissimo diversa dalla cooperazione militare; perchè i cooperatori sono gli stessi, ed i processi, l'uno e l'altro distruttivi della vita, sono compiuti in modi analoghi. Le condizioni sotto cui una tale cooperazione può esser compiuta con successo, è che i cooperatori partecipino egualmente del prodotto. Così ciascuno, essendo atto a riparare col nutrimento lo sforzo fatto, ed essendo ancora atto a raggiungere altri fini desiderati, come il mantenimento della famiglia, ottiene soddisfazione: non vi ha aggressione reciproca e la cooperazione è armonica. Ordinariamente il prodotto diviso non può essere che appena proporzionato grossolanamente ai diversi sforzi uniti per ottenerlo; ma vi ha attualmente fra selvaggi, come si vede perchè sia armonica la conservazione, un riconoscimento del principio che gli sforzi combinati apportano separatamente vantaggi equivalenti, come ne apporterebbero se fossero separati. Ancora di più, oltre di avere parti eguali in cambio dei lavori che sono approssimativamente eguali, vi ha generalmente un tentativo di proporzionare il vantaggio al merito, assegnando qualche cosa di più nella forma di parte migliore o di trofeo, a chi ha ucciso la selvaggina. Evidentemente, se vi ha un allontanamento dal sistema di partecipare i vantaggi, quando vi è stata partecipazione di sforzi, cesserà la cooperazione. Ciascun cacciatore pre-

ferirà fare il meglio che può e separatamente per sé medesimo.

Passando da questo semplicissimo caso di cooperazione ad un altro non così semplice, un caso in cui l'omogeneità è incompleta, ricerchiamo come un membro del gruppo possa essere indotto, non senza soddisfazione, ad impiegare lo sforzo per acquistare un vantaggio che, acquistato, vien goduto esclusivamente da un altro. Chiaramente egli può far ciò a condizione che altri voglia in seguito spendere un simile sforzo, il cui risultato vantaggioso sia similmente dato a lui. Questo scambio di sforzi equivalenti è la forma che la cooperazione sociale prende, quando ancora vi ha poca o nessuna divisione di lavoro, fuori che fra i sessi. Per esempio, i Bodo ed i Dhimal « si assistono scambievolmente l'un l'altro all'occasione tanto per costruire le loro case che per coltivare la loro porzione di terra. » E questo principio: io aiuterò voi, se voi aiuterete me, comune nelle società incipienti, dove le occupazioni sono ancora semplici e che occasionalmente si trovano in comunità più sviluppate, è tale che sotto di esso la relazione fra sforzo e vantaggio, non molto direttamente mantenuta, è mantenuta indirettamente. Perocchè fin a tanto che lo sforzo è immediatamente compensato dal vantaggio, se le attività comuni sono impiegate separatamente, o sono unite nel modo sopra mostrato, con un esempio, il vantaggio ottenuto per lo sforzo in questa forma di cooperazione è scambiato per un beneficio simile da riceversi in seguito, se domandato. Ed in questo caso, come nel precedente, può conservarsi la cooperazione solo per compimento di convenzioni tacite. Perchè, se queste abitualmente non sono compiute, vi sarà comunemente

rifiuto a dare aiuto quando è richiesto; e ciascuno sarà lasciato a fare il meglio che possa per sé. Tutti quei vantaggi ad ottenersi per l'unione degli sforzi nel far cose che superino le forze di ogni individuo, non possono conseguirsi. All'origine, dunque, l'esecuzione dei contratti che sono impliciti se non espressi, diventa una condizione della cooperazione sociale, e perciò dello sviluppo sociale.

Da queste forme semplici di cooperazioni in cui i lavori eseguiti dall'uomo, sono di specie simili, volgiamoci alle forme più complesse in cui i lavori sono di natura diversa. Quando gli uomini s'aiutano scambievolmente nel costruire capanne o nell'abbattere alberi, il numero dei giorni di lavoro impiegato ora dall'uno per l'altro, è facilmente compensato per un numero eguale di giorni di lavoro impiegato in seguito dall'altro per lui. E non essendo richiesta un'estimazione del valore relativo dei lavori, è poco necessario un accordo definito. Ma quando comincia la divisione del lavoro, quando intervengono trattative fra colui che fabbrica armi e chi prepara pelli per vestimenta, o fra un coltivatore di radici ed un pescatore, nè la quantità relativa nè la qualità relativa di questi lavori ammettono una misura facile; e colla moltiplicazione degli affari, impiegandosi numerose forme di attitudini e di poteri, cessa di esservi qualche analoga equivalenza manifesta sia fra gli sforzi fisici ed i mentali, l'uno rispetto all'altro, sia fra i loro prodotti. Così che l'accordo non può ora esser preso per stabilito, come quando le cose scambiate sono di natura simile; bisogna che sia stabilito espressamente. Se A promette a B di appropriarsi un prodotto della sua abilità speciale, a condizione che gli sia

permesso di appropriarsi un prodotto differente dell'attività speciale di B, risulta che come l'equivalenza dei due prodotti non può essere determinata per confronto diretto delle loro quantità e qualità, deve esservi un accordo distinto di prendere una quantità di un prodotto in cambio di una quantità dell'altro.

Solamente con accordo volontario, allora, non più tacito e vago, ma aperto e definito, può esservi cooperazione armonica, se comincia a stabilirsi la divisione del lavoro. E nella più semplice cooperazione, dove sforzi simili sono uniti ad assicurare un bene comune, l'assenza di soddisfazione prodotta in quelli che, avendo impiegato i loro lavori, non ottengono la loro parte del bene, li spinge a desistere dalla cooperazione; come nella cooperazione più progredita, raggiunta per scambio di lavoro eguale di simil natura impiegato in tempi differenti, è generata un'avversione alla cooperazione, se non viene retribuito l'equivalente del lavoro aspettato; così in questa cooperazione sviluppata, il non compensare all'altro ciò che apertamente era riconosciuto di valore uguale al lavoro o al prodotto dato, tende ad impedire la cooperazione, perchè con questi risultati nasce scontento. Evidentemente, mentre antagonismi di questa natura impediscono la vita delle unità, la vita dell'aggregato è messa in pericolo per coesione diminuita.

§ 54. Oltre questi danni comparativamente diretti, speciali e generali, sono a notarsi danni indiretti. Come già si è concluso per ragionamento nell'ultimo paragrafo, non solo l'integrazione sociale ma ancora differenziazione sociale è impedita per violazione di contratto.

Nella seconda parte dei *Principi di Sociologia* si è mo-

strato che i principi fondamentali dell'organizzazione sono gli stessi per un organismo individuale e per un organismo sociale, perocchè l'uno e l'altro constano di parti dipendenti scambievolmente. Nell'uno e nell'altro caso, la supposizione di attività diverse pei membri componenti, è solo possibile a condizione che essi separatamente profittino in debite gradazioni per le attività scambievoli. Perchè possiamo meglio vedere quali sono i risultati riguardo alle strutture sociali, osserviamo prima quali sono quelli riguardo alle strutture individuali.

Il benessere d'un corpo vivente implica un'equilibrio approssimato fra consumo e riparazione. Se le attività apportano un consumo non riparato dalla nutrizione, segue deperimento. Se i tessuti sono atti ad assorbire dal sangue arricchito dagli elementi, le sostanze appropriate a sufficienza per restituir le consumate nell'esercizio fatto, il peso può essere conservato. Se il riparo supera la perdita, ne risulta l'accrescimento.

Cio che è vero del tutto nelle sue relazioni col mondo esterno, è vero altresì delle parti nelle loro reciproche relazioni. Ciascun organo, come l'organismo intero, offre perdite pel compimento della sua funzione e deve essere riparato dai materiali forniti ad esso. Se la quantità dei materiali forniti per l'azione congiunta degli altri organi è sufficiente, può conservare la sua integrità; se è in eccesso, può crescere. Dire che questo accordo costituisce il contratto fisiologico, è usare una metafora, la quale, sebbene non vera in apparenza, è vera in realtà. Perocchè le relazioni della struttura sono attualmente tali che, coll'aiuto di un sistema centrale regolatore, ogni organo riceve la supplenza di sangue in proporzione dal

lavoro che compie. Come si è già detto (*Principi di Sociologia*, § 254), gli animali bene sviluppati sono così costituiti che ciascun muscolo o viscere, messo in azione, manda ai centri vasomotori per certe fibre nervose, un impulso prodotto dalla sua azione; donde, per mezzo di altre fibre nervose, vi ha un impulso che produce dilatazione dei vasi sanguigni. Cioè, tutte le altre parti dell'organismo, quando domandano congiuntamente l'azione d'un organo, subito cominciano a pagarlo in sangue. Durante lo stato ordinario dell'equilibrio fisiologico, la perdita ed il ristauo si equilibrano, e l'organo non risente mutazione notevole. Se la quantità della sua funzione è aumentata entro tali limiti moderati, che i vasi sanguigni locali possano apportare supplenze adeguatamente aumentate, l'organo cresce: oltre la riparazione delle perdite sui profitti, vi ha un profitto oltre il convenuto; così è atto per un soprappiù di struttura di tener fronte a domande superiori. Ma se le domande su di esso sono così grandi che la supplenza dei materiali non possa bastare pel consumo, o perchè i vasi sanguigni locali non sono grandi abbastanza, o per qualche altra ragione; allora l'organo comincia a decrescere per eccesso di perdita sulla riparazione: avviene allora ciò che dicesi atrofia. Or poichè ciascun organo dev'esser così compensato in nutrimento pei suoi servigi sul rimanente, segue che il debito equilibrio dei dritti e pagamenti rispettivi è richiesto, direttamente pel benessere di ciascun organo, e indirettamente pel benessere dell'organismo. Perchè, in un intero formato di parti reciprocamente dipendenti, qualche cosa che impedisce il compimento del suo ufficio per una parte, reagisce a danno di tutte le parti.

Mutando i termini queste proposizioni e queste inferenze valgono per una società. Quella sociale divisione di lavoro che è parallela, per tanti altri riguardi alla fisiologica divisione di lavoro, è parallela a questa ancora per questo riguardo. Come si è dimostrato in generale nei *Principi di Sociologia*, Parte II, ogni ordine di funzionari ed ogni gruppo di produttori, separatamente facendo qualche azione o qualche cosa, non per soddisfazione diretta dei loro propri bisogni, ma per soddisfazione dei bisogni dei concittadini in generale, occupati in altro modo, possono continuare a far ciò solo fino a tanto che le perdite dello sforzo e la restituzione del profitto siano approssimativamente equivalenti. Gli organi sociali, come gl'individuali, rimangono stazionari, se le proporzioni delle comodità prodotte dalla società come un intero, sono normali. Se però le domande fatte sopra un'industria o professione sono grandi fuori l'ordinario, quelli che si occupano di esse, guadagnano considerevolmente, maggior numero di cittadini vi concorre e la struttura sociale costituita dai suoi membri s'accresce; mentre diminuzione di domande e quindi di profitti, o fa scegliere altre carriere o arresta l'aumento necessario a sostituirsi a quelli che muoiono, e la struttura deperisce. Così è mantenuta la proporzione fra i poteri delle parti componenti che contribuisce principalmente al benessere del totale.

Ed ora notiamo che la condizione primitiva al raggiungimento di questo risultato è l'esecuzione del contratto. Se dai membri d'una parte il pagamento spesso vien meno, o non si paga la somma convenuta, allora per la rovina di qualcuno e l'abbandono dell'occupazione da altri la parte diminuisce, e se per l'innanzi non poteva che

solo soddisfare i suoi doveri, ora diviene incapace, e la società soffre. O se i bisogni sociali apportano a qualche parte un grande accrescimento di funzione, ed i membri sono atti di elevare pei loro servigi eccessivamente i prezzi, il compimento degli accordi di pagar loro questi prezzi elevati è il solo mezzo di trarre alla parte tale numero addizionale di membri quanto sia necessario per soddisfare all'aumento delle domande. Perocchè i cittadini non accorreranno ad essa, se trovano che i prezzi convenuti non sieno pagati.

In breve, dunque, la base universale della cooperazione è la proporzionalità dei vantaggi ricevuti ai servizi resi. Senza ciò non vi può esser divisione fisiologica di lavoro; senza ciò non vi può esser divisione sociologica di lavoro. E poichè colla divisione di lavoro, fisiologico o sociologico, ne avvantaggia il tutto e la parte, ne segue che dal conservare gli accordi necessari a ciò dipende il benessere speciale e generale. In una società tali accordi sono conservati solo se le convenzioni espresse o tacite sono eseguite. Così che oltre la prima condizione all'esistenza armonica di una società, che le sue unità non si aggrediscano direttamente l'una l'altra, vi ha questa condizione secondaria, che non si aggrediscano indirettamente col violare gli accordi.

§ 55. Ora però avremo a riconoscere il fatto che il completo soddisfacimento di queste condizioni, originarie e derivate, non basta. La cooperazione sociale può esser tale che nessuno sia impedito ad avere ristauero normale dello sforzo, e che, per contrario, sia aiutato per equo scambio di servigi; ma pertanto rimane molto ancora ad ottenere. Vi ha una forma di società teoricamente possi-

bile, puramente industriale nelle sue attività, la quale benchè si approssimi molto all'ideale morale nel suo codice di condotta, più che altra società non puramente industriale, pure non lo raggiunge.

Perocchè, mentre l'industrialismo richiede che la vita di ciascun cittadino sia tale che si possa compiere senza aggressioni dirette o indirette sopra altri cittadini, non richiede però che la vita sia tale che aiuti direttamente quella degli altri cittadini. Non è implicito necessariamente nell'industrialismo, come esso è definito, che ciascuno oltre i vantaggi dati e ricevuti per scambio di servizi, riceva e dia altri vantaggi. Si può concepire una società formata di uomini di vita perfettamente inoffensiva, che eseguono scrupolosamente i loro contratti, che nutrono efficacemente i loro figli, che però non producendo l'uno per l'altro nessun vantaggio fuori di quelli convenuti, non raggiungano quel grado elevato di vita, resa possibile per servizi gratuiti. Esperienze quotidiane provano che ognuno soffrirebbe molti mali e perderebbe molti beni, se non vi fosse servizio gratuito. La vita di ciascuno sarebbe più o meno danneggiata, se dovesse da sè solo andare incontro a tutte le contingenze; inoltre, se nessuno facesse pei suoi compagni qualche cosa di più di ciò che è richiesto dalla stretta esecuzione del contratto, gl'interessi privati soffrirebbero per mancanza di amore ai pubblici interessi. Il limite dell'evoluzione della condotta non è per conseguenza raggiunto, finchè, oltre l'evitare le ingiurie dirette ed indirette verso gli altri, non ci sieno sforzi spontanei a favorire il benessere altrui.

Può essere mostrato che la forma naturale che così aggiunge alla giustizia la beneficenza, è quella prodotta

per adattamento allo stato sociale. L'uomo sociale non avrà raggiunto quella armonia di costituzione colle condizioni che formano i limiti dell'evoluzione, fino a che vi rimanga spazio per l'accrescimento delle facoltà, le quali pel loro esercizio apportano vantaggio positivo agli altri e soddisfazione a sè stesso. Se la presenza dei compagni, mentre mette certi limiti alla sfera di attività di ciascun uomo, apre certe altre sfere di attività, in cui i sentimenti ottenendo le loro soddisfazioni, non diminuiscono ma si aggiungono alle soddisfazioni degli altri, tali sfere saranno inevitabilmente occupate. Il riconoscimento di questa verità, del resto, non c'impone di limitare grandemente il concetto dello stato industriale sopra manifestato; perchè la simpatia è la radice della giustizia e della beneficenza.

§ 56. Così l'aspetto sociologico dell'Etica completa l'aspetto fisico, biologico e psicologico, scoprendo quelle condizioni sotto le quali solamente le attività associate possano esercitarsi in tal modo che il vivere completo di ciascuno è composto del vivere completo di tutti, e contribuisce ad esso.

Sulle prime il benessere dei gruppi sociali, abitualmente in antagonismo con altri gruppi, precede al benessere individuale; e le regole di condotta che hanno autorità pel presente, implicano incompiutezza della vita individuale, purchè la vita generale possa essere conservata. Nel tempo stesso queste regole devono rinforzare i dritti della vita individuale per quanto possano; poichè dal benessere delle unità dipende in modo esteso il benessere dell'aggregato.

In proporzione che le società abbiano minori pericoli

l'una rispetto all'altra, diminuisce il bisogno di subordinare la vita individuale alla generale; e coll'approssimazione allo stato pacifico, la vita generale, che dall'origine ha avuto per scopo finale lo sviluppo della vita individuale, ora lo ha come fine prossimo.

Durante gli stati di transizione vi è necessità di successivi compromessi fra il codice morale che afferma i dritti della società in opposizione agli individuali, ed il codice morale che afferma i dritti dell'individuo in opposizione a quelli della società. Ed evidentemente simile compromesso, benchè per quel tempo abbia autorità, non ammette espressione durevole e definitiva.

Come gradatamente la guerra diminuisce, come gradatamente la cooperazione obbligata, necessaria nell'occuparsi dei nemici esterni, diventa meno necessaria, e cede alla cooperazione volontaria che efficacemente contribuisce alla conservazione interna; aumenta in modo sempre più manifesto il codice della condotta che implica cooperazione volontaria. E solo questo codice finale e permanente ammette di esser formulato definitivamente, costituendo dell'etica una scienza in opposizione all'etica empirica.

I tratti principali d'un codice pel quale è assicurata la vita completa per la cooperazione volontaria, possono essere stabiliti. L'esigenza fondamentale è che le azioni di ciascuno conservatrici della vita apportino a lui separatamente la somma e la specie di vantaggi da lui naturalmente ottenuti; e ciò implica, in primo luogo, che egli non soffra aggressioni dirette sulla persona e sulla proprietà, ed, in secondo luogo, che non soffra aggressioni indirette per violazione di contratto. L'osservanza di queste

condizioni negative per la cooperazione volontaria, avendo reso facile la vita, nella massima estensione, per scambio di servizi compiuti per accordo, la vita viene in seguito ad essere resa più facile per lo scambio di servizi fuori accordo: il più elevato grado di vita essendo raggiunto solamente quando, oltre l'aiuto scambievole della vita per mutui favori specifici, gli uomini in altra guisa s'aiutano a completare la loro vita.

CAPITOLO IX.

CRITICA ED ESPLICAZIONI.

§ 57. Comparando i capitoli antecedenti l'un l'altro, molte domande sorgono che devono avere una risposta parziale, se non completa, prima che sia fatto qualche passo per ridurre i principi etici dalla forma astratta alla concreta.

Noi abbiamo veduto che ammettere il desiderio d'una esistenza cosciente, è ammettere che la condotta dovrebbe esser tale da produrre una coscienza che è desiderabile, una coscienza che sia per quanto è possibile più piacevole e poco dolorosa. Abbiamo ancora veduto che questa conclusione necessaria corrisponde colla deduzione a priori, che l'evoluzione della vita è solo possibile per lo stabilimento delle connessioni fra piaceri ed azioni vantaggiose e fra dolori ed azioni dannose. Ma la conclusione generale avuta in tutti e due questi modi, benchè sia così estesa da abbracciare ancora le conclusioni speciali, non aiuta pertanto ad ottenere queste conclusioni speciali.

Se i piaceri fossero d'una sola specie, differirebbero solo di gradi, se i dolori fossero d'una sola specie, differirebbero anco di gradi; e sarebbero i primi misurali di contro

ai dolori con risultati definiti; i problemi della condotta sarebbero grandemente semplificati. Se i piaceri ed i dolori servissero come incentivi e mezzi di distogliere, simultaneamente presenti alla coscienza con eguale vivezza, o se fossero immediatamente imminenti, o tutti equidistanti nel tempo; i problemi sarebbero ancora semplificati. Lo sarebbero ancor di più, se i piaceri ed i dolori fossero esclusivamente quelli dell'agente. Ma tanto i sentimenti desiderabili che i non desiderabili sono di varie specie, facendo difficile la comparazione quantitativa; alcuni sono presenti, altri futuri, ed accrescono la difficoltà del confronto quantitativo; alcuni sono prodotti nell'agente, altri in altri, ed accrescono ancora la difficoltà. Così che la direzione offerta dal principio primario ottenuto, è di poco utile se non venga aiutata dall'altra dei principi secondari.

Di già, nel riconoscere la necessaria subordinazione dei sentimenti presentativi ai rappresentativi, e l'implicito differimento del presente al futuro per una vasta serie di casi, è stata fatta qualche approssimazione verso un principio secondario di direzione. Di già, ancora, col riconoscere le limitazioni che lo stato associato degli uomini mette alle loro azioni, coll'implicito bisogno di restrizioni di sentimenti di alcune specie per altri di altre specie, ce ne accorgiamo di un altro principio secondario di direzione. Ancora rimane molto a desiderare riguardo ai dritti relativi di questi principi direttivi, generali e speciali.

Si può ottenere qualche rischiaramento delle questioni intricate, discutendo qui certe opinioni ed argomenti dei moralisti passati e presenti.

§ 58. Adoperando il nome di edonismo, per quella dottrina etica che pone la felicità come fine dell'operare; e

distinguendo l'edonismo in due specie, egoistico ed universalistico, secondo che la felicità è dello stesso agente o di tutti, M. Sidgwick allega esservi inchiusa l'opinione che piaceri e dolori sieno commensurabili. Nella sua critica all'edonismo egoistico (empirico) egli dice :

« La supposizione fondamentale dell'edonismo, chiaramente stabilita, è che tutti i sentimenti considerati puramente come sentimenti, possono essere collocati in una gradazione secondo un certo valore di desiderio, così che il grado di desiderio o di piacere di ciascuno è in una proporzione definita riguardo a quello di tutti gli altri. » *Metodi di morale*, 2^a ed. p. 115.

Ed affermando che questa è la loro supposizione, comincia a mostrare le difficoltà secondo il calcolo dell'edonismo, apparentemente col proposito di dimostrare che queste difficoltà combattono la teoria dell'edonismo.

Or, benchè possa esser mostrato che per ciò che riguarda l'intensità, la durata, la certezza e la prossimità d'un piacere o d'un dolore, come mezzi d'estimazione del loro valore relativo, Bentham stesso ha fatta questa supposizione; e benchè ciò forse possa ragionevolmente esser preso per ammesso che l'edonismo rappresentato da lui, sia l'edonismo in generale; pure mi sembra che l'edonista empirico o altro, non debba necessariamente ammettere questa supposizione. Che la più gran somma di piaceri sopra i dolori debba essere il fine dell'azione, è un'opinione che egli può sostenere fermamente anco dopo di ammettere che le valutazioni dei piaceri e dei dolori sieno comunemente vaghe e spesso erronee. Egli può dire che, quantunque le cose indefinite non ammettano misure definite, pure possono farsi estimazioni del loro relativo va-

lore approssimativamente vere, quando esse differiscono considerevolmente; può esso dire che anco quando questo valore relativo non sia determinabile, rimane vero che il più valevole dovrebbe esser scelto. Udiamolo.

« Un debitore che può pagarmi, offre di convenire pel suo debito sopra uno dei molti oggetti che egli ha, un ornamento di diamante, un vaso d'argento, un quadro, una carrozza. Messe da parte tutte le altre questioni, io affermo che sia mio interesse pecuniario di scegliere la più valevole di queste cose; ma io non posso sapere quale sia quella di maggior valore. Forse la proposizione che è mio interesse pecuniario di scegliere la cosa più valevole, diviene dubbiosa per questo? Non devo scegliere come io posso; e se scelgo male, devo rinunciare alla scelta? Devo inferire che trattandosi di affari io non possa agire col principio che, ammesse le altre cose eguali, il negozio più profittevole sia da preferirsi; perchè in molti casi io non posso dire ciò che è più vantaggioso ed ho spesso scelto il meno vantaggioso? Perchè io credo che di molte imprese pericolose io debba scegliere la meno pericolosa, io faccio « l'ipotesi fondamentale » che le imprese possano essere disposte secondo una scala di pericoli; e devo rinunciare alla mia opinione se non posso così disporle? Se io non sono senza contraddizione legato a ciò, allora non lo sono neppure senza contraddizione per rinunciare al principio che la più gran somma di piaceri sopra i dolori sia il fine dell'azione, perchè la « commensurabilità dei piaceri e dei dolori non possa essere affermata. »

Nel chiudere i suoi capitoli sull'edonismo empirico, Mr. Sidgwick stesso dice che « non pensa che l'esperienza

comune dell'umanità, esaminata imparzialmente, sostenga in realtà l'opinione che l'edonismo egoistico necessariamente si distrugga da sé stesso; » aggiunge però che « l'incertezza del calcolo edonistico non può negarsi di avere un gran peso. » Ma l'ipotesi fondamentale dell'edonismo, che la felicità è il fine dell'azione, si suppone che ancora involga la supposizione che « i sentimenti possano essere disposti in una certa scala secondo il valore del desiderio. » Abbiamo veduto che ciò non è: la sua ipotesi fondamentale non è in nessun grado invalidata, perchè questa disposizione dei sentimenti è impraticabile.

All'argomento di Mr. Sidgwick si può fare un'altra obiezione non meno seria, che qualunque cosa si oppone all'edonismo egoistico, vale in maggior grado contro l'edonismo universalistico, o utilitarismo. Egli ammette che l'obiezione valga per questo ancora, dicendo « qualunque peso si voglia attribuire alle obiezioni fatte contro questa ipotesi (la commensurabilità dei piaceri e dei dolori), dovrà ordinariamente valere contro il metodo presente. » Nè solo ciò, ma l'obiezione ha un doppio valore. Io non credo affatto che, come egli sostiene, l'ipotesi divenga grandemente complicata, se teniamo conto di tutti gli esseri senzienti, e se inchiudiamo la posterità insieme agli individui esistenti. Io credo che prendendo come fine da raggiungersi la più gran felicità degli individui esistenti che formano una singola comunanza, la serie delle difficoltà verso l'edonismo egoistico, si complica con un'altra serie di difficoltà non meno grande, quando passiamo da esso all'edonismo universalistico. Perocchè se le ingiunzioni dell'edonismo universalistico devono avere effetto, ciò deve esser sotto la direzione dei giudizi individuali,

o dei giudizi sociali, o di ambidue. Or qualunque di tali giudizi derivati da un solo animo o da qualche aggregato di animi, inchiude di necessità conclusioni relative alla felicità delle altre persone; poche di esse conosciute, e la gran massa non mai veduta. Tutte queste persone hanno indoli differenti in modi e gradi innumerevoli dalle indoli di quella che fanno i giudizi; e la felicità di cui esse sono capaci differisce da persona a persona, e differisce dalla felicità di quelle che formano i giudizi. Per conseguenza, se contro il metodo dell'edonismo altruistico si ha l'obbiezione che i propri piaceri e dolori d'un uomo, diversi nelle loro specie, intensità, tempi e circostanze, sono incommensurabili; allora contro il metodo dell'edonismo universalistico si può arguire che all'incommensurabilità dei propri piaceri e dolori di ciascun giudice (i quali egli usa come criterio) debba ora aggiungersi la incommensurabilità ancor più decisa dei piaceri e dei dolori che egli concepisce di essere sperimentati dalle altre innumerevoli persone, tutte differentemente costituite da lui e l'una dall'altra.

Ancor di più, vi ha una triplice serie di difficoltà nel metodo dell'edonismo universalistico. Alla doppia indeterminatezza del fine, bisogna aggiungere la indeterminatezza dei mezzi. Se l'edonismo, egoistico o universalistico, debba passare dalla teoria morta alla pratica vivente, gli atti di una o di un'altra specie debbono essere decisi a raggiungere oggetti proposti; nel valutare i due metodi dobbiamo considerare come la convenienza degli atti rispettivamente richiesti possa esser giudicata. Se, nel ricercare i suoi propri scopi, l'individuo è esposto ad essere indotto da opinioni erronee ad accomodare male i suoi

atti, ancora più è esposto ad essere indotto da opinioni erronee ad accomodare male atti più complessi a fini più complessi costituiti dal benessere degli altri uomini. E così, se egli opera singolarmente al vantaggio di pochi altri; ed è così ancora più, se egli coopera con molti a vantaggio di tutti. Facendo la felicità generale l'oggetto immediato della ricerca, sono implicati mezzi regolati da migliaia di persone invisibili e diverse, ed operanti sopra milioni di altre persone invisibili e diverse. Anco i pochi fattori di questo immenso aggregato di applicazioni di processi che sono noti, sono conosciuti molto imperfettamente; e la gran massa di quelle è sconosciuta. Così che anco supponendo che la valutazione dei piaceri e dei dolori per la comunanza in generale sia più praticabile, o pure così praticabile, che la valutazione dei propri piaceri e dolori nell'individuo; pure il regolamento della condotta riguardo all'un fine è molto più difficile che il regolamento di essa riguardo all'altro. Dunque, se il metodo dell'edonismo egoistico è insoddisfacente, è più insoddisfacente, per le ragioni stesse ed analoghe, il metodo dell'edonismo universalistico, o utilitarismo.

E qui ci avviciniamo alla conclusione che è stato il fine a raggiungere della critica antecedente. L'obbiezione fatta al metodo edonistico contiene una verità, ma inchiude con essa un errore. Perocché, mentre la proposizione che la felicità, individuale o generale, è lo scopo dell'azione, non è invalidata dalla prova che possa sotto l'una e l'altra forma essere stimata per la misura dei suoi componenti; pure può essere ammesso che la guida alla ricerca della felicità per una semplice estimazione di piaceri e di dolori, se parzialmente è praticabile per un certo grado

di condotta, è futile per un grado molto più ampio. Non vi è affatto contraddizione di affermare che la felicità è lo scopo finale dell'azione, e nel tempo stesso di negare che essa può essere raggiunta facendone lo scopo immediato. Io son d'accordo con Mr. Sidgwick in questa conclusione che « noi dobbiamo almeno desiderare di confermare o correggere i risultati di tali comparazioni (dei piaceri o dei dolori) per un altro metodo a cui possiamo trovar ragione di fidarci; » ed io vo oltre, e dico che per una gran parte di condotta la guida per simili comparazioni si debba mettere da parte, ed un'altra debba essere sostituita.

§ 59. L'antitesi qui mostrata fra lo scopo dell'edonismo considerato in astratto, ed il metodo che l'edonismo comune, o egoistico o universalistico, associa con questo scopo; e fra l'accettazione del primo ed il rifiuto dell'altro; ci mette in una discussione aperta fra due elementi principali della dottrina etica. Io posso convenientemente cominciare la discussione criticando un'altra opposizione di Mr. Sidgwick sul metodo dell'edonismo.

Benchè non possiamo renderci alcun conto di quei semplici piaceri che i sensi producono, perchè sono indecomponibili, pure distintamente conosciamo i loro caratteri come stati di coscienza. Per contrario, i piaceri complessi formati della composizione e ricomposizione d'idee di semplici piaceri, benchè teoricamente solubili nei loro componenti, non sono facili a risolvere; ed in proporzione che essi sono eterogenei nella loro ricomposizione, la difficoltà di formarsene un concetto intelligibile aumenta. Questo propriamente è il caso di quei piaceri che accompagnano le nostre ricreazioni. Trattando di questi insieme ai pia-

ceri della ricerca in generale, per mostrare che « per procurarli bisogna dimenticarli, » Mr. Sidgwick nota :

« Un uomo che vive a modo epicureo, fissando il suo scopo sul suo proprio piacere, non ha lo spirito disposto a questa ricerca; il suo desiderio ardente non raggiunge mai quell'acutezza del margine che partecipa al piacere il gusto più elevato. Qui si presenta quello che noi possiamo chiamare il paradosso fondamentale dell'edonismo, che l'impulso verso il piacere, se è troppo predominante, vien meno al proprio scopo. Questo effetto non è visibile, o è in parte appena visibile, nel caso di piaceri sensuali passivi. Ma dei nostri godimenti attivi in generale, sia che le attività a cui si riferiscono sono classificate fra le « corporee, » o fra le « intellettuali » (com'è di un gran numero di piaceri emozionali), si può certamente dire che non possiamo ottenerli, almeno nella loro miglior forma, fino a che concentriamo la nostra attenzione su di essi » *Metodi di morale* 2.^a ediz. p. 41.

Or io credo che non rigarderemo questa verità come paradossale, dopo che avremo convenientemente esaminato il piacere della ricerca. I componenti principali di questo piacere sono: primo, una coscienza rinnovata della efficienza personale (divenuta vivace pel successo attuale o parzialmente eccitata pel successo pendente), la quale connessa per esperienza coi fini raggiunti di ogni specie, eccita una coscienza vaga ma voluminosa di gratificazioni risultanti; e, secondo, una rappresentazione dell'approvazione che il riconoscimento di questa efficacia da parte degli altri ha dianzi riportato, e di nuovo riporterà. I giochi di destrezza ce lo mostrano chiaramente. Considerato in sè stesso come fine, la buona carambola che fa un giuo-

cattore di bigliardo, non dà piacere. Dove allora deriva il piacere di far ciò? In parte della prova recente di capacità che il giuocatore dà a sé medesimo, ed in parte per l'immaginata ammirazione di coloro che son testimoni della prova della sua capacità: il principale motivo è l'ultimo, perchè egli subito si stanca di far carambole nell'assenza di testimoni. Se dai giuochi che, producendo i piaceri del successo, non producono alcun piacere derivato dallo scopo considerato intrinsecamente, passiamo alle ricreazioni in cui lo scopo ha un valore intrinseco come sorgente di piacere, vediamo realmente la stessa cosa. Benchè l'uccello che un cacciatore porta, sia utile a mangiare, pure la sua soddisfazione deriva principalmente dall'aver fatto un buon colpo, e dall'averlo aggiunto alla borsa che subito farà apportar lodi alla sua abilità. Egli sperimenta subito il piacere dell'amor proprio, ed il piacer di ricevere applausi, se non immediatamente in pieno grado, certo per rappresentazione; perchè il piacere ideale non è altro che un piacere debolmente rinnovato di uno reale. Queste due specie di eccitamenti piacevoli nel cacciatore durante la caccia, costituiscono il totale dei suoi desideri che lo stimolano a continuarla; perchè tutti i desideri sono forme nascenti dei sentimenti a sperimentare per gli sforzi che suscitano. E benchè, ricercando più uccelli, questi sentimenti rappresentativi non siano così vivamente eccitati come al momento del successo ottenuto, pure sono eccitati dalle immagini di successi ulteriori; e così diventa piacevole l'attività che costituisce la ricerca. Riconoscendo, dunque, la verità che nei piaceri della ricerca sono molto più i piaceri derivati dall'uso efficace dei mezzi che quelli derivati dal fine stesso, ve-

diamo che sparisce « il paradosso fondamentale dell'edonismo. »

Queste osservazioni che riguardano fine e mezzi, ed il piacere che accompagna l'uso dei mezzi come aggiunto ai piaceri derivati dal fine, ho fatto allo scopo di richiamare l'attenzione ad un fatto di gran valore. Durante l'evoluzione ci è stata una sovrapposizione di nuove e più complesse serie di mezzi a serie più antiche e più semplici; ed una sovrapposizione dei piaceri che accompagnano l'uso di queste serie successive di mezzi, col risultato che ciascuno di questi piaceri è divenuto esso stesso un fine. Noi cominciamo con un animale semplice, il quale, senza azioni sussidiarie, inghiotte per nutrimento ciò che il caso gli porta innanzi; e così, come possiamo supporre, fa tacere un certo genere di fame. Qui abbiamo lo scopo primario della nutrizione colla soddisfazione concomitante in forme semplici. Passiamo a tipi più elevati che hanno mascelle per prendere e per rompere, le quali così per le loro azioni facilitano il conseguimento dello scopo primario. Osservando animali forniti di questi organi, ce ne accorgiamo evidentemente che l'uso loro diventa in sé stesso piacevole senza riguardo allo scopo: esempio ne è lo scoiattolo, che separatamente dal nutrimento che ne ottiene, si diletta di rodere qualunque cosa può prendere. Se dalle mascelle passiamo alle membra, vediamo che queste, giovando ad alcuni animali per inseguire, ed altri per fuggire, offrono similmente gratificazioni pel loro esercizio; così agli agnelli che saltano, ed ai cavalli che s'impennano. Come l'uso combinato delle membra e delle mascelle, che originariamente servono alla soddisfazione dall'appetito, diventi in sé stesso pia-

cevole, è giornalmente mostrato nei giuochi dei cani. Percchè quel gettare in terra e sbranare la preda quando è presa, prima di divorarla, nel loro combattimento mimico, è fatto in modo come essi sfidassero. Venendo ai mezzi molto più remoti dal fine, cioè, a quelli pei quali gli animali sono presi alla caccia, vediamo ancora pei cani che quando non prendono alcun animale, hanno un certo piacere dall'atto di prendere qualche cosa. Il fervore col quale un cane corre dietro una pietra, e salta e abbaia prima di saltare nell'acqua dietro un bastone, prova che oltre la soddisfazione dell'appetito e oltre ancora la soddisfazione di uccidere la preda, ha una soddisfazione nell'inseguire con successo un oggetto che muovesi. Vediamo infine che il piacere che riguarda l'uso dei mezzi per conseguire un fine, diventa esso stesso un fine.

Or se noi consideriamo questi come fenomeni di condotta in generale, possiamo distinguere alcuni fatti degni di nota, fatti i quali, se apprezziamo il loro valore, ci aiuteranno nello sviluppo dei nostri concetti etici. Uno di questi è che fra le serie successive di mezzi, le ultime sono le più lontane dallo scopo primario, e sono come coordinatori dei mezzi primitivi e più semplici e più complessi, e sono accompagnati da sentimenti che sono più rappresentativi. Un altro fatto è che ciascuna serie di mezzi, colle proprie soddisfazioni concomitanti, per avventura diviene alla sua volta dipendente da una serie che si produce dopo di essa. Prima che la gola inghiotta, le mascelle devono prendere; prima che le mascelle rompano e portino un morso alla gola per esser inghiottito, è necessaria quella cooperazione delle membra e dei sensi

per uccidere la preda; prima che vi sia questa cooperazione, è bisogno che una maggiore e più lunga cooperazione costituisca la caccia; ed anco prima di questa, ci vogliono le attività persistenti delle membra, occhi e naso, nel cercare la preda. Il piacere che si riferisce a ciascuna serie di atti, facendo possibile il piacere che si riferisce alla serie di atti che segue, è unita ad una rappresentazione di questa serie seguente di atti e dei suoi piaceri e delle altre che succedono in ordine; così che insieme ai sentimenti che accompagnano la ricerca della preda, sono parzialmente suscitati i sentimenti che accompagnano la caccia attuale, la distruzione attuale, il divorare attuale, e l'eventuale soddisfazione dell'appetito. Un terzo fatto è che l'uso di ciascuna serie di mezzi nell'ordine dovuto, costituisce un'obbligazione. La conservazione della vita essendo riguardata come il fine della condotta, l'animale è obbligato di usare successivamente i mezzi di trovar la preda, quelli di prenderla, quelli di ucciderla, e quelli di divorarla. In fine segue che, quantunque il saziar la fame, direttamente associato alla conservazione, rimanga alla fine l'ultimo scopo, pure l'uso efficace di ciascuna serie di mezzi alla sua volta è il fine immediato, il fine che precede temporaneamente in autorità.

§ 60. Le relazioni fra mezzi e fini così seguite attraverso gli stadi primitivi dell'evoluzione della condotta, si possono seguire ancora attraverso gli stadi posteriori; e valgono ancora per la condotta umana fino alle forme più elevate. Come pel migliore mantenimento della vita, le serie più semplici dei mezzi ed i piaceri che accompagnano il loro uso, vengono accresciute dalle serie dei mezzi più complessi e dei loro piaceri, queste cominciano

a prendere precedenza nel tempo e nella forza imperatoria. Adoperare efficacemente ciascuna serie più complessa di mezzi diventa il fine immediato, ed i piaceri che l'accompagnano diventano la gratificazione immediata; benchè vi possa essere, ed abitualmente vi è, una coscienza associata di fini più remoti e di gratificazioni più remote a raggiungere. Un esempio renderà chiaro questo parallelismo.

Il commerciante assorbito nei suoi affari, se venisse interrogato qual è il suo fine principale, direbbe quello di far danaro. Egli facilmente conviene che il conseguimento di questo fine è desiderato da lui per favorire quello di altri fini oltre di questo. Egli sa che nel ricercare direttamente danaro, ricerca indirettamente nutrimento, vestimenta, una casa e tutti i conforti della vita per sè e la famiglia. Ma, ammettendo che il danaro è solo un mezzo a questi fini, sostiene che le azioni che apportano danaro, precedano, in ordine al tempo ed all'obbligazione, le varie azioni ed i piaceri concomitanti a cui giovano le prime; ed egli prova il fatto che far danaro è diventato esso stesso un fine, ed il successo in ciò è una sorgente di soddisfazione, oltre dei fini più remoti. Ed ancora, osservando più da vicino le operazioni del negoziante, troviamo che, quantunque egli procuri danaro al fine di vivere comodamente, e sebbene pel fine di procurar danaro compri e venda per un profitto, che così diventa un mezzo più immediatamente ricercato, pure egli principalmente è occupato di mezzi più lontani ancora dai fini ultimi, ed in relazione ai quali ancora il vendere con profitto diventa un fine. Perocchè, lasciando ai suoi dipendenti la cura di vendere e ricevere i prodotti, egli si occupa

principalmente degli affari generali, ricerche riguardo ai mercati, giudizi dei prezzi futuri, calcoli, trattative, corrispondenza: la sua ansietà di momento in momento è quella di far bene ciascuna di queste cose che conducono indirettamente al profitto. E questi fini precedono in tempo ed obbligazione l'esecuzione di vendite vantaggiose, come queste precedono lo scopo di far moneta, e come lo scopo di far moneta precede lo scopo di vivere con soddisfazione. La sua tenuta dei libri è l'esempio migliore del principio in generale. Le registrazioni al dare ed all'avere sono fatte giornalmente; le partite sono classificate e disposte in tal modo che in un istante se ne possa avere conoscenza, volendo verificarle; e di tempo in tempo si fa il bilancio, ed è necessario che il risultato sia esatto sino al soldo: la correttezza provata produce soddisfazione, mentre un errore cagiona scontento. Se voi domandate perchè tutti questi processi elaborati, così lontani dal procurare attualmente denaro, ed ancora di più dai godimenti della vita, la risposta è che il tener conto esattamente è compire una condizione al fine di guadagnar danari, e diviene in sè stesso un fine prossimo, un dovere da compiere, perchè così possa esser compiuto il dovere di guadagnare una rendita, e così possa essere compiuto il dovere della conservazione propria, della moglie e dei figli.

Approssimandoci, come qui facciamo, all'obbligazione morale, non si rendono manifeste a noi le sue relazioni alla condotta in generale? Non è chiaro che l'osservanza dei principi morali è compimento di certe condizioni generali per l'esercizio efficace delle attività speciali? Perchè il negoziante possa prosperare, non solo è necessario che egli tenga i suoi libri correttamente, ma che egli paghi

coloro che impiega secondo un accordo, o che tenga le condizioni coi creditori. Non possiamo noi dire, dunque, che conformazione alla seconda e terza di queste condizioni, sia, come conformità alla prima, un mezzo indiretto d'un uso efficace di mezzi più diretti a raggiungere il benessere? Non possiamo dire ancora che come l'uso di ciascun mezzo più indiretto nel debito ordine diventa esso stesso un fine, ed una sorgente di piaceri, così, per avventura, diventa l'uso di questo mezzo il più indiretto? E non possiamo inferire che, sebbene la conformità alle condizioni morali preceda nella forza imperativa la conformità ad altre condizioni, pure questa forza imperativa deriva dal fatto che il compimento delle altre condizioni, per sé, o per altri, o per tutti e due, è così favorito?

§ 61. Questa questione ci porta intorno ad un'altro aspetto della questione avanti suscitata. Affermando che l'utilitarismo empirico è solo introduzione all'utilitarismo razionale, io indicava che l'ultimo non prende il benessere come suo scopo immediato di ricerca, ma prende per suo oggetto immediato la conformità a certi principi che nella natura delle cose determinano a modo di causa il benessere. Ed ora vediamo che ciò equivale al riconoscimento di quella legge, che si può seguire attraverso l'evoluzione della condotta in generale, che ciascun ordine di mezzi posteriore e più elevato precede nel tempo e nell'autorità ciascun ordine di mezzi anteriore e più basso. Il contrasto fra i metodi etici così distinti, divenuto possibilmente chiaro per le spiegazioni anteriori, diverrà più chiaro considerando come questi due metodi sono messi in opposizione per il principale rappresentante dell'utilitarismo empirico. Trattando del fine della legislazione, Bentham scrive :

« Che dobbiamo intendere per giustizia, e perchè non felicità ma giustizia? Ciò che è felicità, ognuno conosce, perchè ognuno sa che cosa è piacere e che cosa è dolore. Ma che cosa è giustizia, è ciò che in ogni occasione è oggetto di disputa. Significhi la parola giustizia quel che voglia, ad altro riguardo non ha dritto che come mezzo di felicità. » (1)

Consideriamo prima l'asserzione che riguarda la relativa intelligibilità di questi due fini; e consideriamo in seguito che ne risulta per la scelta della felicità invece della giustizia.

L'affermazione positiva di Bentham che « ciò che è la felicità ognuno sa, perchè ognuno sa che cosa è il piacere », è contraddetta da affermazioni egualmente positive. « Chi può dire », domanda Platone, « che cosa sia realmente il piacere, o conoscerlo nella sua essenza, fuori del filosofo, che solamente è in relazione colla realtà? » (2) Aristotele ancora dopo avere dato spiegazioni sulle diverse opinioni sostenute dal volgo, dall'uomo politico e dal contemplativo, dice della felicità che « ad alcuni sembra di essere virtù, ad altri prudenza, e ad altri una specie di sapienza: ad alcuni ancora sembra di essere queste, o alcune di queste col piacere, o per lo meno, non senza piacere; altri ancora vi inchiudono la prosperità esterna » (3). Ed Aristotele, come Platone, viene alla conclusione rilevante che i piaceri dell'intelletto, avuti per la vita contemplativa, costituiscono la più alta felicità! (4).

(1) *Constitutional Code*, chap, XVI; Supreme Legislative Sect. VI, Omniconpetence.

(2) *Respublica*, Lib. IX.

(3) *Eth. Nicom.* Lib. I. cap. 8.

(4) Lib. X. cap. 7.

Come le divergenze circa la natura della felicità ed il valore relativo dei piaceri, così manifestate nell'antichità, continuano fin'oggi, risulta dalla discussione di Mr. Sidgwick sull'edonismo egoistico, sopra commentata. Inoltre, come fu innanzi indicato, la indeterminatezza riguardante le estimazioni dei piaceri e dei dolori, che trovasi nel metodo dell'edonismo egoistico, come è concepito comunemente, è immensamente aumentata passando all'edonismo universalistico ordinariamente concepito; poichè la sua dottrina implica che i piaceri ed i dolori immaginati degli altri debbano essere giudicati col soccorso dei propri già così difficili ad estimare. E dopo avere osservato le varie ricerche in cui alcuni entrano con fervore, che altri invece evitano, e dopo avere udito le differenti opinioni riguardanti il valore di questa o di quella occupazione o distrazione, espresse in ogni tavola, è sorprendente che si possa affermare che sulla natura della felicità si può essere pienamente d'accordo così da renderla un fine appropriato per la diretta azione legislativa.

Non è meno sorprendente l'altra proposizione di Bentham che la giustizia non è intelligibile come un fine. Benchè gli uomini primitivi non abbiano parole per la felicità e la giustizia, pure anco fra loro si può seguire un'approssimazione al concetto di giustizia. La legge del taglione, richiedendo che una morte inflitta da una tribù ad un membro d'un'altra, sia compensata per la morte o dell'uccisore e di qualche membro della sua tribù, ci mostra in una forma vaga la nozione di eguaglianza di trattamento che costituisce un elemento essenziale in essa. Se veniamo alle razze primitive che hanno manifestato i loro pensieri e sentimenti in forma letteraria, troviamo

questo concetto della giustizia, che involge eguaglianza di azioni, divenuto distinto. Fra gli Ebrei, David esprimeva in parole quest'associazione d'idee, quando pregando Dio « d'ascoltar la giustizia » diceva : « Fa che la mia sentenza venga dalla tua presenza : fa che i tuoi occhi riguardino le cose che sono eguali ; » come ancora fra i Cristiani primitivi fece Paolo quando scrisse ai Colossesi : « Padroni, date ai vostri servi ciò che è giusto ed eguale. » Reassegnando i differenti significati della parola giustizia, Aristotele conchiude che « il giusto adunque sarà il legittimo e l'uguale, e l'ingiusto l'illegittimo e l'inequale. Ma poichè un uomo ingiusto è anco colui che prende più della sua parte, » ecc. E che la giustizia fosse similmente concepita dai Romani, lo prova il fatto che essi includevano sotto il nome di giustizia il significato di esatto, proporzionato, imparziale, che separatamente implicano esattezza di divisione, e meglio ancora per farlo identico con equità che è un derivato di *aequus* : la parola *aequus* avendo fra i suoi significati quello di giusto o imparziale.

Questa coincidenza di opinioni fra i popoli antichi riguardo alla natura della giustizia, è stata estesa fino ai moderni, i quali per un generale accordo in certi principi cardinali che sono contenuti nei loro sistemi di legge, proibendo le aggressioni dirette che sono forme di azioni ineguali, e proibendo aggressioni indirette per violazione di contratti, come altre forme di azioni ineguali, tutti insieme ci mostrano che la giustizia è stimata identica all'eguaglianza. Bentham dunque ha torto quando dice : « Che cosa è la giustizia ? essa è un oggetto di disputa in ogni occasione. » Egli ha maggior torto che già non appare. Perchè, in primo luogo, egli s'inganna assolu-



tamente non riconoscendo il fatto che in novantanove fra cento convenzioni giornaliera fra gli uomini, nessuna disputa sorge sopra la giustizia; ma l'affare fatto è riconosciuto da ambedue le parti come giustamente fatto. In secondo luogo, se rispetto alla centesima convenzione vi sia anco disputa, la materia di essa non è « che cosa sia la giustizia » perchè è ammesso che essa sia equità o eguaglianza; ma la materia della disputa sempre è: che cosa, sotto particolari circostanze, costituisce l'eguaglianza? una questione, cioè, immensamente diversa.

Non è adunque evidente per sè stessa la proposizione di Bentham, che la felicità è un fine intelligibile, mentre non lo è la giustizia; ma, per contro, l'esame rende evidente la maggior intelligibilità della giustizia come fine. E l'analisi dimostra perchè essa è più intelligibile. Perchè la giustizia, o l'equità, o l'eguaglianza, si occupa esclusivamente di *quantità* sotto *condizioni stabilite*; laddove la felicità si occupa della *quantità e qualità* sotto *condizioni non stabilite*. Se, come nel caso di un furto, un vantaggio è preso senza che nessun vantaggio equivalente sia ceduto; se, come nel caso di adulterazione di ciò che si compra, o di moneta falsa pagata, o ciò che si è convenuto di dare in cambio di egual valore non è dato, ma invece qualche cosa di minor valore; se, come nel caso di un contratto violato, l'obbligazione da una parte è stata compiuta, e dall'altra parte no, o incompletamente compiuta; vediamo che, *le circostanze essendo determinate*, l'ingiustizia di cui si fa lamento, si riferisce alla somma relativa di azioni, o prodotti, o vantaggi la cui natura è riconosciuta sola in quanto è necessario per dire se è stato dato, fatto, concesso da ciascuno che è

interessato, *tanto*, quanto era convenuto apertamente o tacitamente di essere *un equivalente*. Ma se lo scopo proposto è la felicità, *le circostanze restando indeterminate*, il problema è di stimare le quantità e le qualità, senza l'aiuto di alcuna di tali misure definite come atti di scambio o contratti, o di differenze fra fatti d'un aggressore e d'un aggredito. Il solo fatto che Bentham comprende come elementi dell'estimazione di ciascun piacere o dolore, l'intensità, la durata, la certezza, e la prossimità, basta a mostrare quanta difficoltà vi sia in questo problema. E quando vien ricordato che tutti i piaceri ed i dolori, non sentiti solo in casi particolari, ma nell'aggregato di casi, e separatamente considerati sotto questi quattro aspetti, debbono compararsi l'un l'altro ed i loro relativi valori determinati, solo per analisi interiore; diverrà chiaro che il problema è complicato per l'addizione di giudizi indefiniti di qualità a misure indefinite di quantità, e che è di più complicato per la moltitudine di queste estimazioni vaghe da farsi e da aggiungersi.

Ma ora tralasciando questa asserzione di Bentham che la felicità è un fine più intelligibile che la giustizia, che noi troviamo esser l'inverso del vero, notiamo le varie conclusioni della dottrina che il corpo supremo legislativo deve fare come suo fine immediato la più grande felicità del più gran numero.

Ciò implica, in primo luogo, che la felicità possa esser raggiunta per metodi fatti direttamente a questo scopo, senza qualche ricerca anticipata relativa alle condizioni che devono essere soddisfatte; e ciò presuppone un'opinione che non vi sieno tali condizioni. Perchè, se vi fossero alcune condizioni, senza la soddisfazione delle quali

non si potesse raggiungere la felicità, il primo passo sarebbe quello di ricercare queste condizioni collo scopo di soddisfarle; ed ammettere ciò è ammettere che non dev'essere la felicità lo scopo immediato, ma il compimento delle condizioni ad ottenerla. Le alternative sono semplici: o il raggiungimento della felicità non è condizionato, nel qual caso qualunque maniera di operare è buona, o è condizionato, nel quale caso il modo dell'azione dev'essere lo scopo diretto e non la felicità che deve ottenersi per quello.

Preso per concesso, come dev'essere, che vi esistano condizioni che debbano esser compiute prima che la felicità possa esser raggiunta, ricerchiamo da vicino che ne segue dal proporre modi di direzione della condotta per arrivare alla felicità, senza ricercare preventivamente se simili modi sieno di già noti. La conseguenza è che l'intelligenza umana nel passato, operando sopra esperienza, ha fallito nello scoprire tali modi; mentre al presente può aspettarsi che l'umana intelligenza presto li scopra. A meno che ciò sia affermato, deve ammettersi che certe condizioni a raggiungere la felicità sieno state già parzialmente ricercate, se non interamente; e se è così, il nostro compito dovrebb'essere di cercarle. Quando le avremo trovate, il nostro metodo razionale è di applicare l'attuale intelligenza ai prodotti dell'intelligenza passata, coll'aspettazione che essa verificherà la loro natura, mentre possibilmente ne corregge la forma. Ma supporre che nessun principio regolatore per la condotta degli esseri umani associati sia stato mai stabilito, e che esso debba stabilirsi *de novo*, è supporre che l'uomo come è, differisce dall'uomo come era, in un grado incredibile.

Oltre di non ammettere la probabilità, o piuttosto la certezza, che l'esperienza passata generalizzata dalla passata intelligenza, debba aver scoperto per questo tempo parzialmente, se non interamente, qualcuna delle condizioni essenziali a raggiungere la felicità, la proposizione di Bentham trascura ancora la cognizione formulata di quelle che esistono attualmente. Perché, donde viene il concetto di giustizia ed il sentimento corrispondente? Egli appena dirà che non hanno significazione, benchè la proposizione sua implichi ciò; e se egli ammette che hanno significazione, deve scegliere fra due alternative, l'una e l'altra delle quali è fatale alla sua ipotesi. Sono essi modi di pensare e di sentire d'origine soprannaturale, tendenti a far compiere dagli uomini le condizioni della felicità? Se è così, la loro autorità è definitiva. Sono invece essi modi di pensare e di sentire prodotti negli uomini dall'esperienza di queste condizioni? Se è così, la loro autorità non è meno definitiva. Non solo allora è un errore di non inferire che certi principi di guida devono per questo tempo essere stati ricercati, ma rifiuta di ammettere questi principi come raggiunti realmente e presenti a lui.

Ed allora dopo tutto, egli tacitamente ammette quel che apertamente nega, dicendo che: « significhi quel che voglia la parola giustizia, non è a riguardarsi altro che un mezzo per la felicità? » Se la giustizia è un mezzo che ha la felicità per suo fine, allora la giustizia deve essere in precedenza della felicità, come ogni mezzo precede il fine. La politica si elaborata di Bentham è un mezzo che ha la felicità per fine, come la giustizia, per sua propria ammissione, è un mezzo che ha per fine la felicità. Se, dunque, possiamo propriamente lasciar la giu-

stizia, e correre direttamente al fine, la felicità, possiamo propriamente lasciar la politica di Bentham e correre direttamente al fine che è la felicità. In breve, siamo indotti alla conclusione importante che in tutti i casi dobbiamo considerare esclusivamente il fine e trascurare i mezzi.

§ 62. La relazione dei fini ai mezzi, a cui è sottoposta tutta la speculazione morale, sarà meglio rischiarata se uniamo a qualcuna delle conclusioni precedenti, certe conclusioni dell'ultimo capitolo. Vedremo che mentre la più gran felicità può largamente variare nelle società, le quali, benchè idealmente costituite, sono sottoposte a diverse circostanze fisiche, certe condizioni fondamentali al conseguimento di questa massima felicità sono comuni a tutte queste società.

Dato un popolo che abita una plaga terrestre che renda necessaria la vita nomade, la felicità di ogni individuo sarà la più grande, quando la sua natura è così adatta ai bisogni della sua vita, che tutte le sue facoltà trovino le loro debite attività nel condurre e guardare giornalmente il bestiame, nel trarre il latte, nell'emigrare, e così di seguito. I membri d'una comunanza in altro modo simile, che è stabilita a vita sedentanea, raggiungeranno separatamente la loro più gran felicità, se la loro natura sia diventata tale che un'abitazione fissa e le occupazioni necessarie ad essa, forniscano il modo in cui ciascun istinto ed emozione sieno esercitati ed apportino il piacere concomitante. I cittadini di una gran nazione organizzata industrialmente, hanno raggiunto il loro possibile ideale di felicità, quando le altre attività produttrici distributrici, sono tali nella loro specie e somma, che ogni

cittadino trovi in esse luogo per tutte le sue energie ed attitudini, mentre ottiene i mezzi di soddisfare a tutti i suoi desideri. Ancora una volta possiamo riconoscere come non solo possibile ma probabile, l'esistenza eventuale d'una società anco industriale, in cui i membri, avendo natura corrispondente a queste condizioni, hanno anco per carattere facoltà estetiche dominanti, e raggiungono la completa felicità solo quando una gran parte della vita è occupata dalle attività estetiche. Evidentemente questi differenti tipi di uomini, coi loro differenti criteri di felicità, ciascun trovando la possibilità di quella felicità nella propria società, non la troverebbero se fossero trasferiti in alcuna delle altre società. Evidentemente benchè essi possano avere in comune analoghe forme di felicità che accompagnino la soddisfazione dei bisogni vitali, non avrebbero in comuni molte altre forme di felicità.

Ma si noti che mentre, a raggiungere la più grande felicità in ciascuna di queste società, le condizioni speciali a compiere debbono differire da quelle compiute in altre società, in tutte devono essere compiute certe condizioni generali. La cooperazione armonica, per la quale solo in alcuna di esse la più gran felicità può esser raggiunta, è, come vedemmo, resa possibile solamente pel rispetto ai diritti reciproci: non vi devono essere quelle dirette aggressioni che classifichiamo come delitti contro la persona e la proprietà, nè quelle indirette costituite da violazioni di contratti. Così che conservazione delle relazioni eque fra gli uomini, è la condizione ad ottenere la più gran felicità in tutte le società; sia pure la più gran felicità ottenibile differente in natura, in totalità, o nell'una e nell'altra.

E qui può essere adoperata convenientemente un' analogia fisica per dare la maggior determinazione a questa verità cardinale. Una massa di materia di qualunque specie conserva il suo stato di equilibrio interno, fin tanto le particelle componenti stanno separatamente rispetto alle altre vicine in posizioni equidistanti. Accettando le conclusioni dei fisici moderni, che ammettono il movimento ritmico di ogni molecola, uno stato d'equilibrio implica che ciascuna molecola compia i suoi movimenti dentro uno spazio limitato da spazi simili richiesti per movimenti di quelle che sono d'intorno. Se le molecole sono state così aggregate che le oscillazioni di alcune sieno più ristrette dalle oscillazioni di altre, si ha una instabilità proporzionale. Se il numero di quelle così ristrette è considerevole, l'instabilità è tale che la coesione in qualche parte è debole e disposta a venir meno; e ne risulta una rottura. Se gli eccessi di restrizione sono grandi e numerosi, un piccolo disturbo produce la rottura della massa in piccoli frammenti. A ciò si aggiunga che il rimedio conosciuto per questo stato instabile è un'esposizione a quella condizione fisica (ordinariamente all'alta temperatura), la quale rende atte le molecole a mutare così la loro posizione relativa, che i loro mutui restringimenti diventino eguali in tutte le parti. Ed ora osservisi che questo si può sostenere nelle molecole di ogni natura. Esse possono essere semplici; possono essere composte; possono essere composte di questa o quella materia in questa o quella guisa. In altre parole, le attività speciali di ciascuna molecola, costituite dai movimenti relativi delle sue unità, possono esser varie nelle loro forme e gradi; e pure, sieno esse di qualunque specie,

rimane vero che a conservare l'equilibrio interno per la massa delle molecole, le limitazioni reciproche della loro attività devono essere in ogni parte eguali.

E questo è il requisito necessario sopra descritto, all'equilibrio sociale, qualunque sieno le nature speciali degli associati. Ammettendo che in ciascuna società questi sieno dello stesso tipo, che abbiano bisogno pel compimento della loro diversa vita attività analoghe, e benchè queste attività possano essere di una specie in una società e di un'altra specie in un'altra, ammettendo così indefinite variazioni, questa condizione all'equilibrio sociale non ammette variazione. Bisogna che sia compiuta prima che la vita completa, cioè la maggior possibile felicità, possa raggiungersi in qualche società; qualunque sia la qualità particolare di questa vita, o di questa felicità (1).

§ 63. Dopo avere osservato come mezzi e fini nella condotta stanno gli uni rispetto agli altri, e come emergono certe conclusioni riguardo al loro valore relativo, possiamo scorgere un modo di riconciliare le varie teorie morali fra loro divergenti. Queste separatamente racchiudono porzioni della verità, e solamente richiedono una combinazione per comprendere tutta la verità.

La dottrina teologica ne contiene una parte. Se alla volontà divina, supposta di essere rilevata in modo soprannaturale, noi sostituiamo il fine rivelato naturalmente verso il quale opera il potere manifestato attraverso dell'Evolutione; allora, poichè l'Evolutione è stata, ed è ancora, operatrice verso la vita più elevata, segue che conformazione a quei principî, pei quali è raggiunta la vita

(1) Questa condizione universale io pensava, quando scelsi per una mia prima opera, pubblicata nel 1850, il titolo di *Social Statics*.

più elevata, è spingere a quel fine. La dottrina che la perfezione o l'eccellenza della natura dovrebbe esser l'oggetto della ricerca, è vera in un senso; perchè è riconosciuta tacitamente quella forma ideale dell'essere che richiede la vita più elevata, ed a cui tende l'Evoluzione. Vi ha una verità, ancora, nella dottrina che la virtù debba essere il fine; perchè questa è un'altra forma della dottrina che lo scopo dev'essere il compimento delle condizioni a raggiungere la vita più elevata. Che le intuizioni d'una facoltà morale debbano guidare la nostra condotta, è una proposizione in cui è contenuta una verità; perchè queste intuizioni sono i risultati lentamente organizzati dalle esperienze ricavate dalla specie vivendo in presenza di queste condizioni. Ed è fuori questione la verità che la felicità sia lo scopo supremo; perchè essa è il concomitante di quella vita elevata che ogni dottrina di direzione morale ammette distintamente o vagamente.

Così intendendo le loro posizioni relative, questi sistemi morali che fanno per scopo cardinale la virtù, il dritto, l'obbligazione, si vede che sono complementari a quei sistemi morali che fanno per loro scopo cardinale il benessere, il piacere, la felicità. Benchè i sentimenti morali generati negli uomini civili pel quotidiano contatto colle condizioni sociali e il graduale adattamento ad esse, sieno indispensabili come incentivi e distoglienti; e benchè le intuizioni corrispondenti a questi sentimenti abbiano, per la loro origine, un'autorità generale ad essere riconosciuta con riverenza; pure le simpatie e le antipatie di là originate, insieme alle espressioni intellettuali di esse, sono necessariamente vaghe nelle loro forme primitive. Per rendere la guida per loro mezzo adeguata a tutte le con-

dizioni, le loro ingiunzioni devono essere interpretate e definite per la scienza; a questo scopo è necessaria l'analisi di quelle condizioni al vivere completo alle quali esse corrispondono e dalle quali per contrario nascono. E tale analisi apporta il riconoscimento della felicità per ciascuno e per tutti, come il fine a raggiungere pel compimento di queste condizioni.

Così riconoscendo nelle gradazioni dovute tutte le varie dottrine morali, la condotta nella forma più elevata terrà come guide le innate percezioni del giusto convenientemente esplicate e determinate per un'intelligenza analitica, perchè cosciente che queste guide sono in modo prossimo supreme solo perchè conducono allo scopo supremo e finale, la felicità speciale e generale.



CAPITOLO X.

LA RELATIVITÀ DEI DOLORI E DEI PIACERI.

§ 64. Una verità d'importanza capitale, come un dato dell'Etica, ed a cui si fece allusione incidentalmente nell'ultimo capitolo, deve qui esporsi in tutta la sua estensione. Intendo cioè quella verità che non solo uomini di razze differenti, ma anco uomini differenti della stessa razza, e di più gli stessi uomini in diversi periodi della vita, hanno diversi criteri di felicità. Benchè ciò sia riconosciuto in qualche modo dai moralisti, questo riconoscimento è inadeguato; ed appena hanno sospettato le conclusioni da trarre, se la relatività della felicità è riconosciuta pienamente.

Vi è una credenza universale nella vita primitiva, una credenza la quale in moltissimi sensi è però parzialmente corretta nella vita posteriore, ed in pochissimi totalmente dissipata, che vi sia qualche cosa d'intrinseco nel piacevole di certe cose, come intrinseco sia il disgradevole in altre cose. L'errore è analogo ed è strettamente affine all'errore del realismo grossolano. Appunto come allo spirito incolto apparisce evidente per sè che la dolcezza dello zucchero sia inerente allo zucchero, che il suono che percepiamo

sia suono che esiste nel mondo esterno, e che il calore del fuoco sia in sè stesso quel che appare; così apparisce evidente per sè che la dolcezza dello zucchero è necessariamente piacevole, che vi ha in un bel suono qualche cosa che debba essere piacevole a tutti gli esseri, e che la sensazione piacevole prodotta dal calore è una sensazione che in ogni altra coscienza deve esser piacevole.

Ma come la critica prova che l'una serie di conclusioni è falsa, prova ancora che è falsa l'altra serie. Non solo le qualità delle cose esteriori, come sono da noi apprese intellettivamente, sono relative al nostro proprio organismo, ma il piacevole ed il doloroso delle sensazioni che noi associamo con tali qualità, sono anco relative al nostro proprio organismo. Sono così in doppio senso, sono relativi alla loro struttura, e sono relativi agli stati della loro struttura.

Noi non possiamo fermarci ad una semplice accettazione nominale di queste verità generali, ma per apprezzarle e vedere i loro primi effetti sulla dottrina morale, dobbiamo qui illustrarle con esempi degli esseri animati in generale. Perchè, dopo aver considerato le grandi divergenze della sensibilità che accompagna le grandi divergenze degli organismi che l'evoluzione in generale ha prodotto, saremo in grado di veder meglio le divergenze della sensibilità da attendersi dall'ulteriore evoluzione dell'umanità.

§ 65. Occupiamoci dei dolori, perchè molto più prestamente possiamo sbrigarci: un'altra ragione per occuparci prima dei dolori è che possiamo subito riconoscere, e perciò lasciar fuori, quelli stati senzienti, le cui qualità possono essere considerate piuttosto assolute che relative.

Il doloroso delle sensazioni prodotto da forze che ten-

dono a distruggere la struttura organica, in tutto o in parte, è ordinariamente comune a tutti gli esseri forniti di sensibilità. Vedemmo essere inevitabile che durante l'evoluzione devonsi in ogni parte stabilire tali connessioni fra le azioni esterne ed i modi della coscienza da quelli prodotti, che le dannose sieno accompagnate da sensazioni dolorose, e le vantaggiose da piacevoli. Per conseguenza, pressioni o violenze che fanno contusioni o strappano, e calore che brucia o scalda, che sono parzialmente o totalmente distruttivi, sono in tutti i casi dolorosi. Ma anco qui può in un senso essere affermata la relatività dei sentimenti. Perocchè l'effetto di una forza di una data quantità o intensità varia in parte colla grandezza in parte colla struttura del vivente che ne è esposto. Il peso che è appena sentito da un grande animale, schiaccia un piccolo; il colpo che rompe il membro di un sorcio, produce un piccolo effetto in un cavallo; l'arma che ferisce un cavallo, non offende un rinoceronte. E con queste differenze relative al nocumento vi sono senza dubbio differenze di sentimento. Avendo osservato semplicemente gli esempi forniti dagli esseri senzienti in generale, consideriamo per questa verità quelli forniti dall'uomo.

Confrontando i robusti lavoratori con donne e fanciulli, vedesi che i gradi di sforzo meccanico sopportati dai primi con impunità, sugli altri producono danni e dolori concomitanti. Una quantità di frizioni sopra una pelle delicata farà sorgere bolle, mentre neppure farà arrossire quella rustica, ed un colpo che romperà i vasi sanguigni superficiali, collo scoloramento che ne segue, sopra una persona di tessuti rilasciati, non produrrà alcun effetto su tessuti compatti: questi esempi mostrano bene il con-

trasto. Non solo, pertanto, i dolori dovuti alla violenza delle forze incidenti sono relativi ai caratteri o alle qualità costituzionali delle parti direttamente affette, ma sono relativi in modo egualmente notevole o ancora più notevole, ai caratteri della struttura nervosa. La supposizione ordinaria è che eguali danni corporei eccitino eguali dolori. Ma ciò è un errore. Cavare un dente od amputare un membro produce nelle diverse persone quantità di sofferenze diverse immensamente: non solo il sopportare, ma anco il sentimento relativo al sopportare, varia grandemente, e la variazione dipende molto dal grado dello sviluppo nervoso. Ciò è ben noto per la grande insensibilità degli idioti: colpi, tagli, ed estremi di caldo e di freddo, sono sopportati da loro con indifferenza (1). La relazione così mostrata in modo spiccato dove lo sviluppo del sistema nervoso centrale è piccolo per anormalità, è mostrata in una maniera meno spiccata dove lo sviluppo di esso è normalmente basso, cioè fra le razze inferiori umane. Molti viaggiatori hanno ricordato la strana insensibilità dei selvaggi mutilati in battaglia o per accidente: ed i chirurghi in India dicono che le ferite e le operazioni sono meglio sopportate dai nativi che dagli Europei. Inoltre, avviene il fatto opposto che fra i tipi elevati degli uomini, di sviluppo grande nel cervello e più sensibili ai dolori che gl'inferiori, i più sensibili sono quelli il cui sviluppo nervoso, dimostrato dal loro potere mentale, è il più elevato: una parte dell'evidenza è offerta dalla relativa intolleranza delle sensazioni disgustose comune fra gli uomini di genio (2), e dall'irritabilità generale caratteristica di loro.

(1) *On Idiocy and Imbecility*, by William W. Ireland, M. D. p. 255-6.

(2) Per gli esempi vedi *Fortnightly Review*, Vol XXIV (*New Series*) p. 712.

Che il dolore sia relativo non solo alla struttura, ma al suo stato, è manifesto ancora, forse più manifesto. La sensibilità di una parte esterna dipende dalla sua temperatura. Si raffreddi fino ad un certo grado, ed essa diviene, come si dice, insensibile; e se per la evaporazione dell'etere diventa freddissima, può esser tagliata senza alcuna sensazione che sia prodotta. Per contrario, si scaldi la parte in modo da dilatare i vasi sanguigni, ed il dolore prodotto da qualche offesa o irritazione, è maggior dell'ordinario. Quanto grandemente la produzione del dolore dipenda dalla condizione della parte affetta, si vede dall'estrema sensibilità d'una superficie che sia sotto un processo d'infiammazione, una tal sensibilità che un piccolo contatto produce contrazione, e tale che l'irradiazione calorifera, che ordinariamente sarebbe indifferente, diventa intollerabile.

Similmente coi sensi speciali. Una luce che gli occhi in buono stato sopportano senza sensazione dispiacevole, non può essere sopportata dagli occhi infiammati. Ed oltre lo stato locale, vi sono due fattori, lo stato del sistema come un tutto, e lo stato dei centri nervosi. Coloro che sono indeboliti per malattia, sono disturbati da rumori che quelli in stato sano sopportano con indifferenza; ed uomini il cui cervello ha sopportata grande fatica, sono irritati in grado straordinario per noie fisiche e morali. Inoltre, la condizione temporanea nota come esaurimento entra in questa relazione. Le membra stanche per esercizio prolungato, non possono senza soffrire compiere atti che in altre circostanze non produrrebbero alcuna sensazione apprezzabile. Dopo aver letto per molte ore, anco gli occhi più resistenti cominciano a soffrire. I rumori si possono sentire

per breve tempo con indifferenza, ma diventano causa di sofferenza, se non cessano.

Così che, benchè vi sia assolutezza nella relazione fra dolori positivi ed azioni che sono positivamente dannose, in quanto che essa trovasi dove trovasi sensibilità; pure qui può affermarsi una relatività parziale. Perocchè non vi è una relazione fissa fra la forza attiva ed il sentimento prodotto. La totalità del sentimento varia colla grandezza dell'organismo, col carattere delle sue strutture esterne, col carattere del suo sistema nervoso, ed anco cogli stati temporanei della parte affetta, del corpo in generale o dei centri nervosi.

§ 66. La relatività dei piaceri è ancora molto più spiccata, e gli esempi forniti dal mondo senziente in generale sono innumerabili.

Basta solo di osservare le varie cose che i differenti animali sono eccitati dai loro desideri a mangiare, e sono soddisfatti di mangiare; come la carne per gli animali predatori, l'erba per gli erbivori, i vermi per la talpa, le mosche per le rondini, i semi pei fringuelli, il miele per le api, i corpi in decomposizione pei vermini, per accorgersi che i gusti per gli alimenti sono relativi alla struttura degli esseri viventi. E questa verità, manifesta abbastanza per una rassegna degli animali in generale, diventa più chiara per una rassegna delle diverse razze umane. In un luogo è abborrita la carne umana, in altro è riguardata come la cosa più delicata; in un paese le radici sono date alla putrefazione per esser mangiate, in un altro il cattivo odore della putrefazione disgusta; il grasso di balena che una razza divora con avidità, in altra produce nausea pel suo odore. Ma, senza riguardare troppo lon-

tano, nel proverbio « il mangiare d'un uomo è veleno per un altro », possiamo vedere l'ammissione generale che i membri d'una stessa società così differiscono, che un gusto che ad alcuni è piacevole, ad altri è sgradevole. Così è per gli altri sensi. L'assafetida che è così disgustosa per l'odore, è posta fra i profumi favoriti dagli Estoni; e fra quelli che ci circondano vi ha tanta varietà di gusti per gli odori dei fiori, che riescono ripugnanti ad alcuni quelli che ad altri sono grati. Differenze analoghe si trovano nelle preferenze dei colori, come giornalmente sono espresse. Ed in una gradazione maggiore o minore lo stesso vale per tutte le sensazioni, anco per quelle di tatto; la sensazione prodotta dal contatto del velluto che è piacevole per molti, fa serrare i denti ad alcuni.

Basta solo nominare l'appetito e la sazietà perchè sia suggerita una moltitudine di fatti a mostrare che i piaceri sono relativi non solo alla struttura organica ma anco agli stati di essa. L'alimento che produce una gran soddisfazione, se vi è molta fame, cessa di essere gradevole se la fame è soddisfatta; e se si è costretti a mangiarne, è rigettato con avversione. Così ancora, una specie particolare di alimento, sembrando, se gustato una prima volta, così delizioso che possa diventare per ripetizione giornaliera una sorgente di piacere immenso, in pochi giorni, non solo non riesce piacevole, ma anco ripugnante. Colori brillanti che per occhi non accostumati danno diletto, stancano il senso, se guardati per lungo tempo; e vi ha un sollievo allontanandoli da far l'impressione. Suoni dolci in sé stessi, e dolci nelle loro combinazioni, che offrono al senso non stanco intenso piacere, divengono, dopo un lungo concerto, non solo noiosi, ma irritanti, se non ci al-

lontaniamo da essi. Lo stesso si può sostenere delle semplici sensazioni di caldo e di freddo. Il fuoco così piacevole nei giorni d'inverno, nell'estate è oppressivo; ed il piacere che si ha dell'acqua fredda, in inverno fa venire i brividi. Già, esperienze brevi bastano a mostrare come sono relative agli stati della struttura le sensazioni piacevoli di queste specie; basta osservare che immergendo la mano fredda in acqua calda, la sensazione piacevole va diminuendo grado grado che la mano si riscalda.

Questi pochi esempi bastano per confermare la verità, manifesta a tutti coloro che osservano, che provare sensazioni piacevoli dipende primo dall'esistenza d'una struttura che entri in esercizio; e secondo dalla condizione di quella struttura che sia appropriata o no all'attività.

§. 67. È egualmente innegabile la verità che i piaceri emozionali son resi possibili in parte per l'esistenza di strutture correlative ed in parte per gli stati di queste strutture.

Si osservino gli animali i quali, menando una vita che richieda abitudini solitarie, hanno un organismo adatto e non danno alcun segno di bisogno per la presenza degli altri della loro specie. Si osservi, per contro, animali che vivono associati, separati dagli altri, e si vedranno i segni d'infelicità nella continuazione della separazione, ed egualmente segni distinti di gioia nell'unirsi ai compagni. Nel primo caso non vi ha alcuna struttura nervosa che trova la sua sfera d'attività nello stato d'aggregazione; nell'altro caso questa struttura esiste. Come è stato conchiuso per gli esempi citati nell'ultimo capitolo per altro scopo, gli animali che vivono in modo da comprendere forme particolari di attività, sono divenuti così costituiti che lo spia-

gamento di queste attività, esercitando le strutture correlative, procura i piaceri che vi sono uniti. Animali predatori rinchiusi ci mostrano, pel loro muoversi d'una parte all'altra, il modo di vivere ad ottenere, come possono, i piaceri che accompagnano l'andar girando nel loro abitato naturale; e questo piacere nel consumo della loro energia locomotrice mostrano i delfini giuocando intorno ad un bastimento, ed è anco dimostrato da un delfino prigioniero per le sue incessanti escursioni da un capo all'altro del bacino ov'è inchiuso. I continui saltellamenti di un canarino in una gabbia, e l'uso incessante dei piedi e del becco coll'arrampicarsi alla sua pertica, di un pappagallo, sono altre forme di attività che, separatamente relative ai bisogni delle specie, divengono separatamente sorgente di sensazioni piacevoli. Ancor più chiaramente ci vien dimostrato per gli sforzi di un castoro rinchiuso a costruire con stecchi e pezzi di legno che può prendere, come sia divenuto dominante nella sua natura l'istinto di costruire, e come, separatamente da qualche vantaggio, esso senta soddisfazione ripetendo, come può, i processi di costruzione a cui è atto per la sua organizzazione. Il gatto in mancanza di qualche cosa a lacerare colle sue zampe, giuoca con una pallottola, e la giraffa rinchiusa in difetto di rami a prendere, colla sua lingua prensile guasta gli angoli superiori della porta della sua casa, il rinoceronte, che non avendo nemico a combattere scava la terra col suo corno; tutto ciò ci offre un'evidenza analoga. Chiaramente, queste varie azioni eseguite da questi diversi animali non sono intrinsecamente piacevoli; perchè esse differiscono più o meno in ciascuna specie e sono spesso totalmente dissimili. Il piacevole è semplicemente nell'e-

esercizio della struttura nervo - muscolare adatta all'esecuzione delle azioni.

Benché le razze umane mostrino un contrasto l'una coll'altra molto meno che i generi e gli ordini degli animali fra loro, pure, come vedemmo nell'ultimo capo, insieme alle differenze visibili ci sono differenze invisibili, con modi di sentire concomitanti per modi di vivere. In alcuni, come i Mantras, l'amore di operare senza restrizioni e la trascuranza al vivere sociale sono tali che essi si separano se vi sono querele, e vivono dispersi; mentre in altri, come i Damaras, vi ha poca tendenza a lottare, ed invece, ammirazione verso alcuno che assuma potere sopra di loro. Di già avendo recato esempi dell'indeterminatezza della felicità come uno scopo dell'azione, mi sono riferito ai diversi ideali di vita ricercati dai nomadi e dai sedentanei, dai bellicosi e dai pacifici, diversità d'ideale che implica diversità di struttura nervosa prodotta da effetti ereditari di abitudini differenti accumulate nel corso delle generazioni. A questi contrasti, veri nelle loro forme e gradazioni fra i veri tipi dell'umanità, si possono da ognuno aggiungere quei contrasti analoghi osservabili intorno a lui. Le occupazioni che diletano alcuni, sono intollerabili ad altri costituiti diversamente; ed i capricci degli uomini, apparendo a loro stessi interamente notevoli, spesso appaiono ai loro amici ridicoli e per lo più pazzi; i quali fatti solamente possono mostrarci che il piacevole delle azioni di questa o quella specie è dovuto non a qualche cosa nella natura di esse, ma all'esistenza di facoltà che si esercitano in esse.

Dev'essere aggiunto che ciascuna emozione piacevole, come ciascuna sensazione piacevole, è relativa non solo

a certa struttura ma ancora allo stato di questa struttura. Le parti messe in azioni devono avere avuto il riposo conveniente, devono essere in una condizione conveniente per l'azione, non in quella prodotta da azione prolungata. Qualunque sia l'ordine delle emozioni, non interrotta continuità nell'esperimentarle per avventura apporta sazietà. La coscienza piacevole diviene sempre meno vivida, e sorge il bisogno di un riposo temporaneo, durante il quale le parti che sono state attive si rifanno convenientemente per l'attività; e durante ciò ancora le attività delle altre parti e produzioni di emozioni possono aver luogo.

§ 68. Io ho insistito su queste verità generali, forse più spesso che non fosse necessario, per preparare il lettore al pieno riconoscimento di un corollario che è praticamente mal noto. Per quanto sia abbondante e chiara l'evidenza, e giornalmente è costretta l'attenzione di ognuno su ciò, non sono ricavate le conclusioni riguardo alla vita ed alla condotta che dovrebbero esser ricavate; e queste sono così in opposizione col modo di pensare comune, che l'enunciazione di esse produce sorpresa ed incredulità. Così sono imbevuti tutti i pensatori passati e la maggior parte dei presenti, della opinione che la natura di ogni vivente è stata specialmente creata per lui, e che la natura umana, come le altre, è specialmente creata immutabile; così imbevuti ancora dell'opinione analoga che il piacevole di certe azioni dipende dalle loro qualità essenziali, mentre altre azioni sono per le loro qualità essenziali sgradevoli; che è difficile ottenere ascolto per la dottrina che le specie di azioni ora piacevoli, sotto condizioni che richiedono mutamento, cessano di essere piacevoli, mentre altre azioni diverranno tali. Anco quelli che accettano la dottrina del-

l'evoluzione in massima parte ascoltano con scetticismo, o al più con fede nominale, le inferenze a trarne da essa riguardo all'umanità del futuro.

Ed ancora per quei pochi esempi riferiti, miriadi di esempi provano che quei processi naturali i quali hanno prodotto forme numerose di struttura adatta alle forme numerose di attività, hanno simultaneamente prodotto queste forme di attività piacevole. E la conclusione inevitabile è che nei limiti imposti dalle leggi fisiche, per adattamento ad alcune nuove serie di condizioni che possono stabilirsi, saranno sviluppate strutture appropriate di cui le funzioni produrranno le loro rispettive soddisfazioni.

Quando ci saremo liberati dalla tendenza a pensare che certi modi di attività sono necessariamente piacevoli perchè danno piaceri, ed altri che non ci danno piacere sono necessariamente dolorosi; vedremo che la trasformazione della natura umana per ciò che sia conveniente alle esigenze della vita sociale, deve per avventura render piacevoli tutte le attività necessarie, mentre rende dolorose tutte quelle in opposizione a queste esigenze. Se siamo venuti al primo riconoscimento della verità che niente è intrinsecamente più piacevole negli sforzi per prendere un animale selvaggio, che negli sforzi fatti per coltivare le piante, e che le azioni combinate dei muscoli e dei sensi nel trarre un battello non sono per loro natura essenziale più produttive di sentimento piacevole, che quelle per raccogliere il frumento, ma che ogni cosa dipende dalle emozioni cooperanti, che al presente sono più in armonia con l'uno piuttosto che con l'altro fatto; inferiremo che insieme al decrescere di queste emozioni per le

quali lo stato normale produce poco o nessuno scopo, e col crescere di quelle che questo stato esercita persistentemente, le cose che ora si fanno con dispiacere per un senso di obbligazione, saranno fatte con immediato piacere, e le cose da cui si desiste, come costretti per dovere, saranno abbandonate perchè ripugnanti.

Questa conclusione, aliena dalle opinioni popolari e nella speculazione morale di regola tralasciata, o al più ammessa parzialmente ed occasionalmente, è stimata dalla maggioranza così improbabile che io son costretto di dare un'ulteriore giustificazione, rinforzando l'argomento a priori per uno a posteriori. Per quanto piccola sia l'attenzione data al fatto, pure è spiccato il fatto che il corollario tratto sopra dalla dottrina dell'evoluzione in generale, coincide col corollario che i mutamenti passati e presenti nella natura umana c'impongono. I contrasti importanti del carattere fra selvaggio e civile, sono appunto quelli da aspettarsi dal processo di adattamento.

La vita dell'uomo primitivo passa principalmente nella caccia di bestie, uccelli e pesci, la quale offre a lui eccitamenti piacevoli; ma benchè nell'uomo civile la caccia dia soddisfazione, ciò non è nè così persistente nè così generale. Fra noi vi sono ardenti cacciatori, ma vi sono molti cui la caccia e la pesca ben presto divengono noiose; e ve ne è non pochi a cui queste insieme riescono indifferenti od anche dispiacevoli. Per contro, il potere di continua applicazione che negli uomini primitivi è molto debole, fra noi è divenuto considerevole. È vero che molti sono spinti all'industria dal bisogno; ma vi sono sparsi qua e là nella società uomini a cui l'occupazione attiva è un bisogno, uomini che sono inquieti senza affari, ed in-

felici se per avventura dovranno rinunziarvi; uomini a cui questo o quel soggetto di ricerca ha un'attrattiva, che si consacrano giorno per giorno, anno per anno; uomini che sono così profondamente interessati negli affari pubblici che passano la vita nella fatica per raggiungere fini politici che stimano vantaggiosi, appena dandosi riposo necessario alla salute.

Ed ancora in modo più spiccato, il mutamento diventa chiaro, se confrontiamo quella parte dell'umanità non sviluppata colla sviluppata riguardo alla condotta suscitata dai sentimenti sociali. La crudeltà piuttosto che la tenerezza è la caratteristica del selvaggio, ed è spesso per lui causa di piacere; ma benchè fra gli uomini civili ci sieno quelli in cui sopravvive questo carattere selvaggio, pure non è generale la tendenza a far soffrire, ed oltre il numero di coloro che manifestano benevolenza, ci sono quelli che consacrano tutto il loro tempo e molta parte del loro avere a fini filantropici, senza pensiero di ricompensa in questa vita o dopo. Chiaramente questi mutamenti maggiori, insieme a quelli minori, sono conformi alla legge annunciata. Attività appropriate ai loro bisogni che danno piaceri ai selvaggi, hanno cessato di essere piacevoli a molti fra i civili, mentre i civili hanno acquistato capacità per altre attività appropriate a piaceri corrispondenti, delle quali i selvaggi mancano affatto.

Or, non solo è razionale d'inferire che mutazioni simili a quelle che sono avvenute durante la civilizzazione, continuano ad avvenire, ma è irrazionale di fare altrimenti. Non colui che crede che l'adattamento aumenterà, è nell'assurdo, ma colui che dubita che non aumenterà, è nell'assurdo. Mancanza di fede in tal ulteriore evoluzione

dell'umanità, che metterà in armonia la natura di questa colle sue condizioni, è aggiungere un'altra prova alle altre numerose d'una coscienza inadeguata della causalità. Colui il quale, lasciando fuori i doveri primitivi e le maniere primitive di considerare le cose, accettando le conclusioni scientifiche, ha acquistato quegli abiti di pensare che la scienza genera, riguarnerà inevitabile la conclusione sopra ricavata. Egli troverà impossibile di credere che i processi i quali finora hanno così formato tutti gli esseri secondo le esigenze della loro vita, che essi trovano soddisfazione a compirla, non continueranno dopo a formarli allo stesso modo. Egli concluderà che il tipo di natura, a cui la più elevata vita sociale apporta una sfera d'azione così fatta che ogni facoltà abbia tutto il dovuto esercizio totale, e non più che il dovuto esercizio, della funzione ed il piacere concomitante, è il tipo di natura verso cui il progresso non potrà cessare finché non sia raggiunto. Il piacere potendo prodursi per l'esercizio di qualche struttura adatta al suo scopo speciale, egli troverà come implicazione necessaria che, supponendo ciò conforme alla conservazione della vita, non vi ha nessuna specie di attività che non diventerà, continuando, una sorgente di piacere; e che perciò il piacere per avventura accompagnerà ogni modo di operare richiesto dalle condizioni sociali.

Io fo spiccare questo corollario, perchè esso è una parte essenziale della dimostrazione.

CAPITOLO XI.

EGOISMO CONTRO ALTRUISMO.

§ 60. Se l'insistenza sopra le verità evidenti per sè stesse tende a rovesciare i sistemi di fede stabiliti, queste verità sono per la maggior parte passate sotto silenzio, o pure vi ha un rifiuto tacito a trarre da esse le inferenze più chiare.

Delle verità evidenti trattate, una che qui ci riguarda è che un vivente deve vivere prima che operi. Da questa viene un corollario che gli atti pei quali ciascuno conserva la vita, devono, parlando generalmente, precedere in forza imperativa tutti gli altri atti di cui è capace. Perocchè, se fosse affermato che questi altri atti dovessero precedere gli atti che conservano la vita; e se a ciò, accettato come una legge generale di condotta, tutti si conformassero; allora per posporre gli atti che conservano la vita agli altri che sono possibili per la vita, tutti gli esseri devono perire. Cioè a dire, l'Etica deve riconoscere la verità, riconosciuta separatamente da ogni relazione morale, che l'egoismo precede l'altruismo. Gli atti richiesti per continuare la propria conservazione, racchiudendo il godimento dei vantaggi raggiunti per tali atti, sono i primi

requisiti pel benessere universale. Se ciascuno non prende debite cure di sè, la cura per gli altri termina per la morte; e se ciascuno così muore, non rimane persona a prenderne cura.

Questa supremazia permanente dell'egoismo sull'altruismo, resa chiara coll'osservazione della vita com'è, è fatta ancor più chiara osservando la vita nel corso dell'evoluzione.

§ 70. Quelli che hanno seguito accettando il corso recente del pensiero, sanno che attraverso le epoche passate la vita ampia nella totalità e varia nelle forme, che è sparsa sulla terra, ha progredito sotto la legge che ogni individuo acquisti per l'attitudine che ha, il mezzo di compiere le condizioni della sua esistenza. Il principio uniforme è stato che il migliore adattamento apporti il maggior vantaggio, il quale maggior vantaggio, mentre accresce la prosperità di chi è meglio adatto, accresce ancora la sua abilità a lasciar discendenza che erediti più o meno questo migliore adattamento. E per implicazione, il principio uniforme è stato che chi è male adatto, mal fornito nella lotta per l'esistenza, deve soffrire i danni che seguono: o scomparendo se le sue imperfezioni sono grandissime, o invece allevando poca discendenza, che ereditando queste imperfezioni, tende a diminuire nella posterità.

Egli è così stato per le superiorità innate; egli è stato così ancora per quelle acquisite. Per ogni tempo la legge è stata, che una funzione accresciuta apporti un potere accresciuto; e che perciò tali attività aggiunte nell'atto che aiutano il benessere in qualche membro della specie, producono nella sua struttura una maggiore attitudine a compiere queste attività aggiunte: i vantaggi derivati es-

sendo da essa goduti per elevare e prolungare la vita. Per contrario, la funzione diminuita riuscendo ad una struttura diminuita, il decrescere di facoltà non esercitate ha sempre prodotto perdita di potere a raggiungere gli scopi correlativi: il risultato di un compimento inadeguato dei fini è l'attitudine diminuita a conservare la vita. E per eredità queste modificazioni prodotte per la funzione hanno rispettivamente eccitato o impedito la sopravvivenza nella posterità.

Come già si è detto, la legge che ciascun vivente avrà a raccogliere i vantaggi o i danni della sua propria natura, sieno questi o quelli derivati dai progenitori o quelli dovuti alle modificazioni prodotte in lui stesso, è stata la legge sotto la quale la vita si è sviluppata così lontanamente; e deve continuare ad esistere la legge, fino a quanto la vita si svolge. A qualunque limitazione questo corso naturale di azione possa essere ora o in avvenire sottoposto, queste limitazioni non possono, senza riuscir fatali, mutarlo essenzialmente. Quelle combinazioni che in grado considerevole impediscono la superiorità dal vantaggiarsi di questa superiorità, o proteggono l'inferiorità dai mali di cui partecipa, quelle combinazioni che tendono a togliere la differenza fra inferiore e superiore; sono combinazioni diametralmente opposte al progresso dell'organizzazione ed al raggiungimento di una vita più elevata.

Ma dire che ciascuno individuo deve raccogliere i vantaggi prodotti in lui pei suoi propri poteri, ereditati o acquisiti, è enunciare l'egoismo come un principio finale di condotta; è dire che i dritti egoistici devono aver la precedenza sugli altruistici.

§ 71. Sotto il suo aspetto biologico questa proposizione non può essere contestata da coloro che accettano la dottrina dell'evoluzione; ma eglino probabilmente subito non ammetteranno che sotto l'aspetto etico sia egualmente sostenibile. Mentre, riguardo allo sviluppo della vita, l'efficacia del principio universale descritto è manifestamente sufficiente, la sua efficacia rispetto all'aumento della felicità non può essere subito scorta. Ma l'una e l'altra non possono andar disgiunte.

Inettitudine d'ogni specie e di qualunque grado produce miseria direttamente ed indirettamente, direttamente pel dolore che segue all'eccesso di esercizio di una facoltà inadeguata, ed indirettamente per non soddisfare, o soddisfare imperfettamente, certe condizioni pel benessere. Per contro, attitudine di ogni specie sufficiente per l'esigenza, conduce alla felicità immediatamente ed in seguito; immediatamente pel piacere che accompagna l'esercizio normale di ciascun potere che compie l'opera sua, ed in seguito pei piaceri che sono favoriti dai fini raggiunti. Un animale che sia debole o lento a muoversi e che procura l'alimento solo con sforzi che l'esauriscono, e sfugge i nemici con difficoltà, soffre i dolori di poteri troppo gravi, di appetiti insoddisfatti, di emozioni penose; mentre un animale della stessa specie, forte e celere al movimento, gode delle sue attività efficaci, sente più pienamente le soddisfazioni prodotte dal nutrimento e quelle che gli apporta la forza rinnovata, ed ha a sopportare pochi e piccoli dolori nella difesa contro i nemici o nello sfuggire ad essi. Similmente pei sensi più ottusi e più acuti, e pei gradi di sagacità più elevati e più bassi. L'individuo inferiore mentalmente soffre mali positivi e negativi, mentre l'indi-

viduo superiore mentalmente riceve soddisfazioni negative e positive. Inevitabilmente, dunque, questa legge, in conformità a ciò che ciascun membro di una specie ottiene le conseguenze della sua propria natura, ed in virtù di che la progenie di ciascun membro, partecipando alla natura di questo, ottiene ancora tali conseguenze; è quella che tende sempre ad accrescere la felicità complessiva delle specie, aiutando la moltiplicazione dei più felici ed impedendo quella dei meno felici.

Tutto ciò è vero degli esseri umani come degli altri esseri. La conclusione imposta a noi è che la ricerca della felicità individuale in quei limiti prescritti dalle condizioni sociali, è il primo requisito ad ottenere la più grande felicità generale. Per veder ciò, basta solo comparare un uomo che conserva il suo benessere fisico per sue cure personali, ed un altro che senza alcun riguardo a sè sopporta tutte le conseguenze naturali; e domanda poi qual debba essere il contrasto fra due società formate di queste due specie d'individui.

Saltando fuori dal letto dopo un sonno non interrotto, cantando o fischiando mentre si veste, scendendo di casa con viso allegro, pronto a ridere ad ogni più piccola provocazione, l'uomo di buona salute, e di potenze elevate, conscio dei passati successi, e per la sua energia, vivacità, risorsa, confidente del futuro, entra nelle occupazioni giornalieri non con ripugnanza, ma con piacere; e d'ora in ora sperimentando soddisfazioni dal lavoro efficacemente compiuto, torna in casa con avanzo abbondante di energia, che gli resta per le ore di ozio. Tutt'altro avviene di colui che è indebolito per grande negligenza di sè. Già inette, le sue energie divengono più inette per costanti sforzi

ad eseguire compiti che superano le sue forze, e perscoraggiamento che ne risulta. Oltre l'abbattimento cosciente del futuro immediato, vi ha quello pel futuro remoto, con le sue probabilità di accrescere le difficoltà e di diminuire l'abilità ad incontrarle. Le ore d'ozio che, passate convenientemente, apportano piaceri che accrescono il corso della vita e rinnovano i poteri dell'attività, non possono riescire utili: non vi è abbastanza vigore per godimenti che si riferiscono all'azione, e la mancanza di spirito impedisce di sentire i godimenti passivi con gusto. In breve la vita diventa un peso. Ora, se, come dev'essere ammesso, in una società composta di individui simili al primo, la felicità dev'essere relativamente grande, mentre in una composta d'individui simili all'ultimo, vi sarà relativamente poca felicità, o piuttosto molta miseria; dev'essere ammesso che la condotta che produce il primo risultato, è buona, cattiva è quella che produce l'altro.

Ma per egoismo inadeguato in molte altre guise sono prodotte diminuzioni della felicità generale. Rassegnamole successivamente.

§ 72. Se non ci fosse alcuna prova dell'eredità; se ci fosse la regola che il forte sia ordinariamente generato dal debole, ed il debole dal forte, che i fanciulli vivaci formino le famiglie dei genitori melanconici; e che genitori dotati di spirito esuberante abbiano discendenti stupidi, che da contadini stolidi vengano figli d'intelligenza elevata, mentre i figli di uomini colti siano comunemente buoni a null'altro che per l'aratro; se non vi fosse alcuna trasmissione della gotta, della scrofola, della pazzia, ed il malato desse di regola origine al sano, ed il sano all'ammalato; gli scrittori dell'etica potrebbero essere

giustificati nel trascurare quegli effetti della condotta che sono risentiti dalla posterità per la natura ereditata.

Infatti, le idee comuni che riguardano i dritti relativi dell'egoismo e dell'altruismo, sono viziate per l'omissione di questo fattore importante. Perchè, se salute, robustezza e capacità, sono d'ordinario trasmesse; e se malattia, debolezza, stupidità, riappariscono generalmente nei discendenti; allora un altruismo razionale esige insistenza su quell'egoismo che si è mostrato, cioè quello che procura le soddisfazioni che accompagnano la conservazione del corpo e dello spirito nel migliore stato. La conseguenza necessaria è che la felicità dei discendenti sarà provveduta nei doveri riguardanti personali, mentre la trascuranza di se stessi apporta una serie di mali. Se, pertanto, ricordiamo come comunemente è notato, che la salute eccellente ed il vigore sovrabbondante rendano qualche stato nella vita tollerabile, mentre indisposizioni croniche fanno grave una vita in circostanze molto favorevoli, è sorprendente che tutti in generale e gli scrittori che si occupano della condotta, debbano sconoscere i mali terribili, che la trascuranza del benessere personale apporta ai non nati, e l'incalcolabile bene che deriva nei non nati dall'attenzione al benessere personale. Di tutti i beni legati dai genitori ai figli, il più valevole è una sana costituzione. Benchè il corpo d'un uomo non sia una proprietà che possa essere ereditata, pure la sua costituzione può convenientemente essere comparata ad un bene lasciato in eredità; e se egli intende giustamente i suoi doveri verso la posterità, vedrà che egli è obbligato di trasmettere questo bene non deteriorato, se non migliorato. Dir ciò è dire che egli deve essere egoista fino alla soddisfazione di tutti quei desideri

associati coll'esercizio delle funzioni. Ma certo è dir di più ancora. È dire che egli deve ricercare nella debita quantità i vari piaceri che la vita offre. Chè oltre l'effetto che questi hanno nell'accrescere il corso della vita e conservare il vigore costituzionale, vi ha l'effetto di preservare ed accrescere la capacità ad avere godimenti. Dotati di energie abbondanti e vari gusti, alcuni possono provare piaceri di molte specie secondo le opportunità; mentre altri sono così inetti e così poco curanti delle cose che li circondano, che non possono prendersi la pena di godere. A meno che l'eredità sia negata, la conclusione dev'essere che il debito godimento dei molteplici piaceri che la vita offre, conduce alla capacità del godimento nella discendenza; e che la persistenza in una vita stupidamente monotona per parte dei genitori, diminuisce l'attitudine dei loro discendenti a profittare il meglio di quei piaceri che a loro si presentano.

§ 73. Oltre la diminuzione della felicità generale, che risulta in questo modo indiretto, se l'egoismo è indebitamente subordinato, vi ha una diminuzione della felicità generale che deriva in un modo diretto. Colui che adopera sufficienti cure per tenersi in buona salute ed in buon umore, in primo luogo per ciò diviene un'immediata sorgente di felicità a quelli che lo circondano, ed in secondo luogo conserva l'attitudine ad accrescere la loro felicità per azioni altruistiche. Ma colui che ha diminuito il vigore fisico e la salute mentale per un proprio sacrificio troppo prolungato, in primo luogo diventa a quei che lo circondano una causa di depressione d'animo, ed in secondo luogo si rende incapace, o meno capace, di produrre il loro benessere.

Nell'apprezzare la condotta dobbiamo ricordare che vi sono quelli che per la loro gioia producono gioia in altri, e che vi sono altri che per la loro malinconia apportano tristezza dovunque si trovano. E dobbiamo ricordare che per la manifestazioni di una felicità esuberante un uomo di un certo genere può aggiungere qualche cosa alla felicità degli altri più che per mezzo di sforzi positivi a vantaggiarli; e che un uomo di un altro genere può diminuire la loro felicità più per la sua presenza che se egli l'accrescesse colle sue azioni. Pieno di vivacità, il primo, è sempre il benvenuto. Per sua moglie egli ha sempre il sorriso e parlare faceto; pei suoi bambini ha cose piacevoli e giuochi; pei suoi amici discorsi piacevoli sparsi qua e là di tratti di spirito, che vengono dal trasporto. Per contro, l'altro è evitato. L'irritabilità che risulta or dalle indisposizioni, or dall'insuccesso per debolezza, fa soffrire ogni giorno la sua famiglia. Privo di energia necessaria per godere coi suoi figli, egli ha al più un interessamento tiepido nel divertirli, ed è chiamato dai suoi amici una coperta umida. Noi teniamo poco conto di ciò nei nostri ragionamenti morali, pure è un fatto chiaro che, felicità e miseria essendo contagiose, tale cura di sè conducendo alla salute ed al buon umore è un beneficio per gli altri, e tale trascuranze di sè, apportando sofferenze, fisiche e mentali, è un maleficio per gli altri. Il dovere di rendersi piacevole mostrando di godere, è già spesso raccomandato; e questo gratificare gli amici è lodato in quanto vi sia supposta un'abnegazione. Ma benchè dimostrazione di felicità reale gratifichi gli amici più che un'apparente felicità, ed ha così ad evitarsi qualunque forma di ipocrisia o di sforzo, pure non è considerato un dovere di compiere le condi-

zioni che favoriscono la dimostrazione della felicità reale. Nondimeno, se la quantità di felicità prodotta dev'essere la misura, l'ultima, cioè la felicità reale, è più obbligatoria della prima.

Ed allora, come sopra si è indicato, oltre questa serie primaria di effetti prodotti negli altri ve ne ha una secondaria. L'individuo adeguatamente egoista ha questi poteri che rendono possibili le attività altruistiche, mentre l'individuo inadeguatamente egoista, è privo più o meno di questa attitudine ad essere altruista. La verità della prima proposizione è evidente per se stessa; quella dell'altra ci si impone giornalmente per esempi. Osserviamone alcuni. Evvi una madre la quale, cresciuta nella stolta moda usuale fra le genti colte, ha un fisico non abbastanza forte per allattare il suo bambino, ma che, conoscendo che il nutrimento suo naturale è il migliore, e desiderosa del benessere del suo bambino, continua a dargli il latte per un tempo più lungo che non lo permette la sua costituzione. Per avventura avviene una reazione. Vi sopravviene un esaurimento che va, se accade, fino alla malattia prodotta da deplezione; per avventura termina colla morte e spesso produce debolezza cronica. Essa, per qualche tempo forse, forse permanentemente, diventa incapace di sostenere le cure domestiche; gli altri figli soffrono per mancanza di cura materna; e se le entrate sono limitate, i pagamenti per la nutrice e pel medico riescono dannosi a tutta la famiglia.

Ancora un esempio ci viene offerto da un padre. Eccitato in simil modo da un alto senso di obbligazione, ed indotto dalle dottrine morali comuni nella nozione che il sacrificio di sé possa giustamente esser fatto in qualche

estensione, egli giornalmente continua il suo lavoro d'ufficio per lunghe ore senza riguardo al calore eccessivo nel capo ed al freddo ai piedi; e si priva dei piaceri sociali, per cui crede di non aver tempo nè denaro. Che accade di questa vita così interamente antiegoistica? Naturalmente un rilasciamento subitaneo, insonnia ed incapacità al lavoro. Quel riposo che egli non avrebbe voluto darsi, quando le sensazioni l'avvisavano, ora è obbligato a prenderlo per lungo tempo. L'avanzo dei guadagni messo da parte per vantaggio della sua famiglia, ora è prestamente speso per viaggi costosi a recuperare la salute, e per le molte spese che sono bisognevoli per la malattia. Invece di accrescere l'abilità a fare il suo dovere per la sua prole, ora vi ha inabilità. Per tutta la lunghezza della vita i mali prendono il posto dei beni sperati.

È lo stesso ancora per gli effetti sociali di un egoismo trascurato. Ad ogni passo vi sono esempi di questi danni positivi e negativi, inflitti alla società per eccesso di negligenza di sé. Ora è un operaio che coscenziosamente continuando il suo lavoro sotto un sole ardente, in dispregio delle violente proteste delle sue sensazioni, muore di insolazione; e lascia la sua famiglia a peso della parrocchia. Ora è il caso d'un commesso di cui gli occhi permanentemente vengono meno per eccesso di servizio, o che, scrivendo per lunghe ore, dopochè le sue dita sono dolorosamente contratte, è assalito dalla « paralisi degli scrittori », ed incapace affatto di scrivere, cade con genitori vecchi in povertà che gli amici sono costretti a mitigare. Ed ora è il caso di un uomo devoto ai pubblici interessi, il quale cagionando la sua salute per applicazioni incessanti, vien meno al conseguimento di ciò che egli

avrebbe potuto raggiungere per una divisione più ragionevole del suo tempo fra fatica ad aiutare gli altri e soddisfazione dei suoi bisogni.

§ 74. In altro modo ancora l'indebita subordinazione dell'egoismo all'altruismo produce danno. Direttamente ed indirettamente il disinteresse spinto all'eccesso produce amore al proprio interesse.

Consideriamo prima gli effetti immediati. Perché un uomo possa cedere un vantaggio ad un altro, è necessario che l'altro lo accetti; e se il vantaggio è di quelli pel quale i loro dritti rispettivi sono eguali, o che non sono necessari all'uno più che all'altro, l'accettarlo implica una facilità di aver gratificazione a spese di un altro. Essendo eguali le circostanze ed i bisogni di tutti e due, l'affare implica coltura di egoismo nell'ultimo, e coltura di altruismo nel primo. Egli è vero che non raramente la differenza fra i loro mezzi e la differenza fra i loro appetiti per un piacere che l'uno ha avuto spesso e l'altro raramente, spoglia l'accettazione di questo carattere; ed è vero che in altri casi il benefattore manifestamente sente tanto piacere nel dar piacere, che il sacrificio è parziale, e l'accettazione non interamente interessata. Ma a vedere gli effetti sopra indicati dobbiamo escludere tali ineguaglianze e considerare che avviene dove i bisogni sono approssimativamente eguali, e dove i sacrifici, non reciproci ad intervalli, sono continuamente da una parte. Ognuno può ricordare riunioni in cui il giornaliero cedere dei vantaggi dal generoso all'avidò, ha prodotto aumento di avidità, finchè si sia prodotto un egoismo senza scrupoli, intollerabile a tutti. Vi sono effetti sociali manifesti di simil natura. Le persone che riflettono, riconoscono ora

la demoralizzazione prodotta da carità senza discernimento. Esse vedono come nel mendicante, oltre la distruzione della relazione normale fra lavoro compiuto e vantaggio ottenuto, si è generata l'aspettazione che altri soccorrano ai loro bisogni, mostrando ciò qualche volta coll'imprecare contro quelli che si rifiutano.

Consideriamo ora gli effetti lontani. Quando i dritti egoistici sono tanto subordinati agli altruistici da produrre danni fisici, la tendenza è verso una diminuzione relativa nel numero degli altruistici e perciò un predominio accresciuto degli egoistici. Spinto all'estremo, il proprio sacrificio a vantaggio degli altri, produce per avventura la morte prima del periodo ordinario del matrimonio, spinge qualche volta all'astensione del matrimonio, come nelle sorelle di carità; produce qualche volta la perdita della salute, ed una perdita di attrattive che impedisce il matrimonio; produce qualche volta il non acquisto di mezzi pecuniari necessari pel matrimonio; ed in tutti i casi, adunque, un altruismo eccessivo non lascia discendenti. Dove il posporre il benessere personale al benessere altrui non abbia per effetto l'impedimento al matrimonio, non è infrequente il caso che la degradazione fisica risultando dagli anni di negligenza personale, produca sterilità; così che ancora da uomo troppo altruistico per natura non discende posterità dotata della stessa natura. Ed allora in casi meno notevoli e più numerosi, l'indebolimento che ne risulta, si manifesta per la produzione di prole relativamente debole; di cui alcuni muoiono presto, mentre il resto è meno proprio a trasmettere il tipo paterno alle generazioni future. Inevitabilmente, adunque, per venir meno di persona antiegoistica, riesce impedito un addolcimento

desiderabile dell'egoismo che avrebbe luogo nel totale dell'umana. Questa trascuranza di sè, mentre apporta abbassamento di livello nel vigore normale, produce naturalmente nella società un eccesso di egoismo come contrapeso.

§ 75. Che l'egoismo preceda l'altruismo in ordine alla forza obbligatoria, è stato chiaramente dimostrato. Gli atti che fanno possibile la continuazione della vita, devono, nell'insieme, esser più definitivi di quelli che la vita rende possibili, inclusi gli atti che sono vantaggiosi agli altri. Volgendoci dalla vita così esistente, alla vita che si svolge, ci viene egualmente mostrato questo. Gli esseri senzienti sono progrediti dai tipi più bassi ai più elevati, sotto la legge che il superiore profitti della sua superiorità. È stata necessaria la conformità a questa legge, e lo è ancora, non solo per la continuazione della vita ma per l'accrescimento della felicità; poichè i superiori sono quelli che hanno facoltà meglio adatte alle loro esigenze, facoltà adunque che appartano nel loro esercizio maggior piacere e minor dolore.

Considerazioni più speciali si uniscono a quelle più generali per dimostrarci questa verità. Un egoismo che conserva uno spirito vivace in un corpo vigoroso, aiuta la felicità dei discendenti, di cui la costituzione ereditata fa le fatiche della vita facili, ed i piaceri vivi; mentre, per contrario, è legata infelicità ai posterì da coloro che legano loro una costituzione danneggiata per negligenza personale. Di più, l'individuo, la cui vita ben conservata si manifesta nell'esuberanza dello spirito, diventa per la semplice esistenza una sorgente di piacere a tutti quelli che lo circondano, mentre l'abbattimento che comunemente accompagna la salute cagionata, si diffonde nella famiglia

e negli amici. Un altro contrasto è che mentre chi ha avuto riguardo alla sua persona, conserva il potere di aiutare gli altri, risulta dall'abnegazione eccessiva non solo l'inettitudine ad aiutare gli altri, ma anco la pena di essere un peso a loro. Infine, veniamo alla verità che altruismo indiretto accresce l'egoismo, direttamente nei contemporanei, indirettamente nella posterità.

E ora osservisi che sebbene la conclusione generale rinforzata da queste conclusioni speciali, sia in opposizione colle opinioni accettate nominalmente, non l'è con quelle accettate realmente. Mentre è opposta alla dottrina secondo la quale gli uomini pensano che si dovrebbe agire, è in armonia colla dottrina secondo la quale operano e secondo la quale vedono imperfettamente che si dovrebbe operare. Perchè tralasciando tutte le anomalie della condotta, come sopra si son mostrate per esempi, ognuno in fatti ed in parole suppone che negli affari della vita meriti la prima considerazione il benessere personale. L'operaio che aspetta il salario dopo il lavoro fatto, non meno che il mercante che vende le sue mercanzie per profitto, il medico che aspetta l'onorario per le consultazioni, il prete che chiama « un beneficio » la cura del suo ministero, ammette fuori di questione la verità che l'interesse personale fino a rinforzare i suoi dritti ed a far godere le ricompense dei suoi sforzi, è non solo legittimo ma essenziale. Anco le persone che professano una convinzione contraria, provano pei loro atti che è inefficace. Quelli che ripetono con enfasi la massima: « amate il vostro prossimo come voi stessi », non dànno ciò che possiedono per soddisfare i desideri di tutti, come soddisfano i loro propri. Nè quelli, la cui massima esagerata è: « vivete per gli altri », dif-

feriscono gran che dalle persone che li circondano, nei riguardi al benessere personale, nè mancano di assicurarsi la lor parte dei piaceri della vita. In breve, quello che sopra è stato detto, come convinzione a cui ci conduce la morale scientifica, è che ciò che gli uomini credono realmente, si distingue da ciò che eglino stimano di credere.

Finalmente si può notare che un egoismo razionale, per quanto sia lontano da una natura umana più egoistica, è in armonia con una natura umana che è meno egoistica. Perchè gli eccessi in una direzione non impediscono gli eccessi in una direzione opposta; ma piuttosto estrema deviazione da un lato conduce ad estrema deviazione dall'altro. Una società in cui sieno enunciati i più esaltati principi di sacrificio personale pel vantaggio dei simili, può essere una società in cui il sacrificio senza scrupolo degli altri uomini stranieri, non solo sia tollerato ma applaudito. Insieme all'ansietà manifesta di propagare questi principii esaltati fra gl'infedeli vi può nascere una deliberata ragione di far querela sopra loro coll'intenzione di annettersi il territorio. Uomini che ogni domenica hanno ascoltato con approvazione le ingiunzioni relative al riguardo per altri uomini fino ad un limite impraticabile, possono prendere l'impegno di uccidere, al solo comando, qualche gente in qualche parte del mondo, totalmente indifferenti al dritto od al torto del soggetto della guerra. E come in questi casi un altruismo esagerato in teoria coesiste con un egoismo brutale in pratica, così, per contro, un altruismo limitato può esser concomitante con un egoismo grandemente moderato. Perocchè affermare i doveri dritti personali, è, per implicazione, porre un limite oltre il quale i dritti sono illegittimi, ed è, per conseguenza, portar la maggior luce nei dritti altrui.

CAPITOLO XII.

ALTRUISMO CONTRO EGOISMO.

§ 76. Se definiamo l'altruismo come costituito da ogni azione la quale, nel corso normale delle cose, è vantaggiosa agli altri invece di esser vantaggiosa all'agente, allora, fin dai primordi della vita, l'altruismo non è stato meno essenziale dell'egoismo. Se primitivamente esso è dipendente dall'egoismo, secondariamente l'egoismo dipende da esso.

Sotto il nome d'altruismo in questo senso comprensivo, intendo gli atti pei quale la prole è mantenuta e la specie conservata. Ancor di più, fra questi atti devono esservi inclusi non solo quelli accompagnati da coscienza, ma ancora quelli che conducono al benessere della prole senza una rappresentazione mentale del benessere, atti di altruismo automatico, come possiamo denominarli. Nè debbono essere esclusi quegli atti altruistici infimi, che giovano alla conservazione della specie senza neppure ammettere processi nervosi, atti, cioè, non psichici nel senso più lontano, ma fisici in un senso letterale: Qualunque azione, incosciente o cosciente, involge consumo della vita individuale allo scopo di accrescere la vita in

altri individui è senza questione altruistica in un senso, se non nel senso ordinario; e qui è necessario d'intenderlo in questo senso per poter vedere come l'altruismo cosciente germogli dall'altruismo incosciente.

Gli esseri più semplici d'ordinario si moltiplicano per divisione spontanea. L'altruismo fisico della più bassa specie, distinto dall'egoismo fisico, può in questo caso esser considerato come non ancora indipendente da esso. Difatti, poichè le due metà che prima della divisione costituiscono l'individuo, nella divisione non spariscono, dobbiamo ammettere che sebbene l'individualità dell'infusorio o altro protozoo genitore sia perduta cessando di essere un solo, pure l'antico individuo continua ad esistere in ciascuno dei nuovi individui. Se, però, come generalmente accade coi più piccoli animali, un intervallo di riposo termina nella rottura del corpo intero in parte minute, ciascuna delle quali è il germe di un individuo giovane, si vede che il genitore si è sacrificato interamente nel formare la progenie.

Qui può descriversi come fra esseri di grado più elevato, per scissione o gemmazione, i genitori legano le parti del loro corpo, più o meno organizzate, a formare discendenti a spese della lor propria individualità. Esempi numerosi possono ancora darsi dei modi in cui lo sviluppo delle uova è tale da far diventare il corpo generatore poco più che ricettacolo di quelle: la conseguenza è che le accumulazioni di nutrimento che sono assorbite dall'attività genitrice, giovano a vantaggio della posterità. Ci potremmo anco occupare della moltitudine di casi, dove, come accade generalmente nel mondo degli insetti, la maturità essendo raggiunta e provveduta una nuova ge-

nerazione, la vita termina, e la morte segue ai sacrifici fatti per la progenie.

Ma lasciando questi tipi inferiori in cui l'altruismo è solo fisico, o in cui l'altruismo è fisico e solo automaticamente psichico, ascendiamo a quelli nei quali è ancora, in grado considerevole, cosciente. Benchè negli uccelli e nei mammiferi tali attività genitrici, guidate essendo dall'istinto, sieno accompagnate da rappresentazioni vaghe dei vantaggi che i nati ricevono; pure in esse azioni trovasi quel che possiamo considerare altruistico nel senso più elevato. L'agitazione manifestata da questi esseri quando i loro nati sono in pericolo, eccita spesso agli sforzi per aiutarli, come il dolore mostrato per la perdita loro, rende manifesto che in essi l'altruismo parentale ha un'emozione concomitante.

Coloro che intendono per altruismo solo il sacrificio cosciente di sè per altri fra gli esseri umani, troveranno strano, od anco assurdo, di estendere la sua significazione tanto largamente. Ma la giustificazione a far ciò è maggior di quella che appare. Io non intendo semplicemente che nel corso dell'evoluzione vi sia stato un progresso per le infinite gradazioni fra i sacrifici puramente fisici ed incoscienti dell'individuo pel benessere della specie, ed i sacrifici fatti con piena coscienza; io intendo che dal primo all'ultimo i sacrifici, ridotti ai loro termini più bassi, sieno della stessa natura essenziali: nell'ultimo come nel primo vi è involta una perdita di sostanza del corpo. Se una parte del corpo genitore è staccata in forma di gemmula, od uovo, o feto, il sacrificio materno è spiccato; e se la madre cede il latte, il cui assorbimento fa crescere il neonato, non può esservi dub'io

che vi sia ancora un sacrificio materiale. Ma benchè non sia chiaro un sacrificio materiale se un neonato riceva vantaggi per mezzo di azioni a suo aiuto; pure, come nessuno sforzo può esser fatto senza un consumo equivalente di tessuti, e la perdita fisica è proporzionata allo sciupo, che ha luogo senza compenso dell'alimento consumato, segue che gli sforzi fatti nel nutrire la prole rappresentano realmente una parte della sostanza parentale, che è ora ceduta indirettamente invece di esser ceduta direttamente.

Il sacrificio di sè, adunque, non è meno primordiale che la propria conservazione. Essendo nella sua semplice forma fisica assolutamente necessario per la continuazione della vita fin dall'origine; ed essendo esteso sotto la sua forma automatica, come indispensabile alla conservazione della specie in tipi considerevolmente sviluppati, ed essendo sviluppato fino alle forme quasi coscienti e coscienti, insieme alle cure continue e complicate per le quali la prole degli esseri superiori sia giunta a maturità; l'altruismo è svolto simultaneamente all'egoismo. Come fu detto in un capo antecedente, la stessa superiorità che ha reso atti gl'individui a preservarsi meglio, gli ha reso meglio atti a preservare gl'individui derivati da loro; e ciascuna specie elevata, adoperando le sue facoltà perfezionate prima per vantaggio egoistico, si è estesa in proporzione dell'uso che ne ha fatto in secondo luogo a vantaggio altruistico.

La forza imperativa dell'altruismo così inteso, è, già, non inferiore alla forza imperativa dell'egoismo come fu dimostrato nell'ultimo capo. Imperciocchè, mentre da un lato, il venir meno di atti egoistici normali apporta indebolimento o perdita di vita, e perciò perdita di abilità a

compiere atti altruistici; da altro lato, mancanza di atti altruistici produce la morte della prole o imperfetto sviluppo loro, involge la scomparsa delle generazioni future della natura che non è abbastanza altruistica, diminuendo la totalità dell'egoismo. In breve, ogni specie si libera continuamente degli individui non convenientemente egoistici, mentre vi ha perdita per essa di individui non completamente altruistici.

§ 77. Come vi è stato un progresso dai gradi di un altruismo parentale incosciente all'altruismo parentale cosciente, nella forma più elevata, così vi è stato un progresso dai gradi dell'altruismo della famiglia all'altruismo sociale.

Un fatto prima a notare è, che solo quando le relazioni altruistiche nel gruppo domestico avranno raggiunto le forme altamente svolte, sorgono condizioni che rendano possibile un primo sviluppo di relazioni altruistiche nel gruppo politico. Le tribù in cui prevale la promiscuità o le relazioni maritali sono transitorie, e le tribù in cui la polian-dria apporta in altro modo relazioni indefinite, sono incapaci di maggiore organizzazione. Né dove v'ha poligamia le genti si mostrano atte all'alte forme di sociale cooperazione, che richiede debita subordinazione di sé agli altri. Solamente dove la monogamia è divenuta generale e per avventura universale, dove solo per conseguenza si sono stabiliti più strettamente i legami di sangue, dove solo l'altruismo per la famiglia è stato molto coltivato, l'altruismo sociale è divenuto spiccato. Basti solo ricordare le forme composte della famiglia ariana descritte da Sir Henry Maine ed altri, per veder che il sentimento della famiglia, prima estendendosi alla gens ed alla tribù,

e dopo alla società formata di tribù fra loro apparentate, ha preparato la via al sentimento sociale fra cittadini di diverse famiglie.

Riconoscendo questa transizione naturale, qui avremo principalmente ad occuparci e considerare che per gli ultimi stadi del progresso, come pei primi, l'aumento di soddisfazioni egoistiche ha avuto dipendenza dall'aumento di riguardo per le soddisfazioni altrui. Considerando una linea di successione di genitori e figli, vedesi che ciascuno atto a vivere, mentre è giovane, pei sacrifici dei predecessori fatti per lui, quando è adulto, egli stesso compie sacrifici equivalenti pei successori; e che in difetto di questo equilibrio generale di vantaggi ricevuti per vantaggi prodotti, la linea perisce. Similmente è chiaro che in una società ogni generazione di membri, debitrice per quei vantaggi che l'organizzazione sociale produce nelle passate generazioni, le quali hanno coi loro sacrifici formato quest'organizzazione, è chiamata a fare per le generazioni successive gli stessi sacrifici per mantenere almeno questa organizzazione, se non a migliorarla; l'alternativo essendo la decadenza o l'eventuale dissoluzione della società, che implica diminuzione graduale nelle soddisfazioni egoistiche dei suoi membri.

Ed ora siamo in grado di considerare i diversi modi in cui, sotto le condizioni sociali, il benessere personale dipende dal debito riguardo del benessere degli altri. Diggià sono state adombrate le conclusioni a trarre. Come nel capo sopra l'aspetto biologico della condotta erano implicite le inferenze definitivamente espresse nell'ultimo capo; così nel capo sopra l'aspetto sociologico erano implicite le inferenze da essere espresse qui. Molte di queste sono

abbastanza ovvie; non pertanto devono essere specificate, poichè senza di esse la dimostrazione sarebbe incompleta.

§ 78. Primo viene quell'altruismo negativo implicito in quella restrizione degli impulsi egoistici ad impedire aggressioni dirette.

Come è stato dimostrato innanzi, se gli uomini invece di vivere separatamente fossero uniti per difesa o per altre intenzioni, essi dovrebbero separatamente raccogliere più vantaggi che danni dall'unione. Nella totalità, ciascuno deve perdere meno per l'antagonismo di quelli coi quali è associato, che non guadagni per l'associazione. In origine adunque, l'aumento per le soddisfazioni egoistiche che sono frutto dello stato sociale, può essere acquistato solo per un altruismo sufficiente a produrre qualche riconoscimento dei dritti altrui, senon un riconoscimento volontario, almeno uno costretto.

Mentre il riconoscimento è solo di quella infima specie dovuta al timore della rappresaglia, o di una punizione prescritta, il vantaggio egoistico dell'associazione è piccolo; e diviene considerevole quando il riconoscimento diventa volontario, cioè più altruistico. Dove, come fra alcuni selvaggi Australiani, non vi ha limite al dritto del più forte, e gli uomini combattono per la possessione delle donne, e le mogli di un uomo lottano fra loro per lui, è grandemente impedito il conseguimento di soddisfazioni egoistiche. Oltre il dolore fisico avuto occasionalmente per ciascuno nel conflitto, e la maggiore o minore inettitudine susseguente ad ottenere i fini personali, vi ha un eccesso di energia impiegata a mantenere la prontezza della propria difesa, e vi ha la coscienza concomitante delle emozioni che sono nell'insieme dolorose. Ancor di più,

lo scopo primario della sicurezza in presenza dei nemici esterni è incompiutamente ottenuto in proporzione che ci sono interne discordie; e non vi può essere quell' esito alle soddisfazioni che è proprio della cooperazione industriale; e vi ha motivo debole a lavorare per vantaggi esuberanti, quando il prodotto della fatica non è sicuro. E da questo stadio primitivo agli stadi comparativamente ultimi, possiamo seguire nell' uso delle armi, nel fatto delle querele di famiglia, nel prender giornalmente precauzioni per la sicurezza, i modi in cui le soddisfazioni egoistiche di ciascuno sono diminuite per deficienza di quell' altruismo che impedisce aperte offese agli altri.

Gl'interessi privati degli individui sono nell' insieme meglio difesi, non solo in proporzione che ogni individuo si frena dalle dirette aggressioni, ma ancora, nell' insieme, in proporzione che egli riesca a diminuire le aggressioni dei suoi compagni reciprocamente. La prevalenza degli antagonismi fra quelli intorno, impedisce l' esercizio delle attività di ciascuno nella ricerca della soddisfazione; e cagionando disordine rende i risultati benefici delle attività più incerti. Donde, ciascuno profitta in modo egoistico dal crescere di un altruismo che permette di aiutare impedendo o diminuendo la violenza altrui.

Lo stesso vale, se passiamo a quell' altruismo che frena l' egoismo esagerato manifestato nella violazione dei contratti. La generale accettazione della massima che l' onestà è la miglior politica, implica l' esperienza generale che la soddisfazione dei sentimenti egoistici è per avventura aiutata per la repressione loro, in modo da mantenere l' equità nelle contrattazioni. E qui, come prima, ciascuno è interessato personalmente nell' assicurare il buon trat-

tamento dei suoi compagni l'uno verso l'altro. Perocchè, in modi innumerevoli, i mali sono prodotti contro ciascuno per la prevalenza di contrattazioni dolose. Come ognuno sa, più grande è il debito lasciato da alcuni avventori d'una bottega, più caro è il prezzo che fa pagare il mercante agli altri avventori. Più i manifatturieri perdono per difetto della materia greggia, o pel caso degli operai, più caro è il prezzo che egli fa pagare ai compratori. Meno degna di fede è la gente, più elevato è l'interesse, più grande diviene la somma del capitale accumulato, più grande è l'impedimento all'industria. Se i commercianti e la gente in generale sorpassano i loro mezzi, ed ipotecano le proprietà altrui nella speculazione, molto più seri sono quei panici commerciali, i quali apportano disastri ad una moltitudine ed ingiustamente rovinano tutto.

Ciò c'introduce ad un terzo modo in cui il benessere personale come risulta dalla proporzione dei vantaggi ottenuti per le fatiche fatte, dipende dal fare certi sacrifici pel benessere sociale. L'uomo il quale, spendendo la sua energia totalmente per gli affari privati, rifiuta di prendersi pena per gli affari pubblici, ponendo tutta la sua saggezza nel pensare ai suoi propri affari, è cieco al fatto che il suo proprio interesse è solo possibile per la conservazione della salute pubblica, e che perde tutto pei difetti degli assesti governativi. Dove vi sono uomini che pensano come lui, dove, come una conseguenza, gli uffici vengono compiuti da avventurieri politici e l'opinione è dominata da demagoghi, dove la corruzione vizia l'amministrazione della legge e rende abituale la frode nelle negoziazioni politiche; gravi punizioni cadono sulla comunanza in generale e, fra gli altri, su quelli i quali hanno

fatto tutto per sè nulla per la società. L'impiego dei loro capitali è incerto, il riacquisto dei debiti è difficile, ed anco la loro vita è meno sicura che non sarebbe stata in altre condizioni.

Così che le egoistiche soddisfazioni di ciascuno dipendono grandemente da quelle azioni altruistiche che vi sono implicite, primo nell'esser giusto, secondo nel pensare che la giustizia sia fatta fra gli altri, terzo nel sostenere e migliorare le attività per le quali è amministrata la giustizia.

§ 79. Ma l'assimilazione del vantaggio personale col vantaggio dei concittadini è molto più estesa di questa. In vari altri modi il benessere di ciascuno nasce e muore col benessere di tutti.

Un uomo debole lasciato a sè stesso per provvedere ai suoi propri bisogni, soffre per procurarsi una più scarsa quantità di alimento ed altre cose necessarie che non farebbe se fosse forte. In una comunanza formata di uomini deboli, che dividono le loro fatiche e scambiano i prodotti, tutti soffrono danni dalla debolezza dei loro compagni. La quantità di ogni specie di prodotti è fatta deficiente per la deficienza di potere alla fatica; e la parte che ciascuno ottiene per quella parte del suo prodotto che egli può dare, è relativamente piccola. Appunto come il mantenimento dei poveri, degli ammalati negli ospedali, i detenuti negli asili, ed altri che consumano senza produrre, fa sì che si divida fra i produttori una più piccola parte di comodità che vi dovrebbe essere, se non vi fossero gli incapaci; così devesi trovare più piccola parte di comodità a dividere, se maggiore è il numero degli improduttori, o la somma deficiente dei poteri produttori. Da che

segue, che qualunque cosa diminuisce la forza degli uomini in generale, restringe le soddisfazioni di ciascuno, rendendo il prezzo loro più caro.

Più direttamente e più chiaramente deve interessare il benessere fisico dei suoi concittadini; perchè il loro stato di malattia se prende una certa forma, può cagionare simile male a lui. Se non è egli stesso preso dal colera, o dal piccolo vaiuolo, o dal tifo, se questi mali invadono il suo vicinato, egli spesso soffre una pena in quei che gli appartengono. Propagandosi il male, sua moglie prende una difteria, e la sua serva è affetta da febbre scarlatina e i suoi figli or questo or quello hanno un'infezione. Si aggiunga a tutto ciò i mali immediati e lontani apportati a lui d'anno in anno per le epidemie, e divien chiaro che le sue soddisfazioni egoistiche sono grandemente favorite dalle attività altruistiche atte a rendere le malattie meno prevalenti.

I suoi godimenti sono in modi infiniti legati cogli stati mentali come cogli stati fisici dei suoi concittadini. Stupidaggine, come debolezza, fa aumentare il costo delle comodità. Se l'agricoltura non è migliorata, i prezzi dell'alimento sono più alti di quel che dovrebbero essere; dove nel commercio si conservano gli antichi processi, le spese inutili gravano su tutti; dove non vi ha invenzioni, ognuno perde i benefizi che diffonde un'applicazione migliorata. Oltre i danni economici ne derivano altri dalla mancanza d'intelligenza, periodicamente per le manie ed i panici che nascono, perchè i commercianti si precipitano a truppe a vender tutto ed a comprar tutto; ed abitualmente per la cattiva amministrazione della giustizia, che le persone ed i legislatori ugualmente trascurano per seguire questo o

quel capriccio legislativo. Più stretta e più chiara è la dipendenza delle sue personali soddisfazioni dagli stati mentali dagli altri, che ciascuno può sperimentare da sé in casa. La mancanza d'esattezza e la deficienza di metodo sono sorgenti perpetue di fastidio. L'inabilità del cuocinere cagiona frequenti indisposizioni o per avventura indigestione. Mancanza di previggenza nella donna di servizio fa prendere una caduta sopra una secchia in un passaggio oscuro. E la mancanza di attenzione ad un'ambasciata o dimenticanza a riferirla, apporta danno in un affare importante. Ciascuno, adunque, s'avvantaggia egoisticamente per quell'altruismo che aiuta ad innalzare il livello dell'intelligenza. Io non parlo di quell'altruismo che consiste nel riempire la mente dei fanciulli di date, di nomi, di chiacchiere sui re, di narrazioni di battaglie, ed altre inutili informazioni, la somma delle quali cose non farà di loro né abili operai, né buoni cittadini; ma io parlo di quell'altruismo che giova a propagare una cognizione della natura delle cose ed a coltivare il potere di applicare questa cognizione.

Inoltre ciascuno ha un interesse privato nella pubblica moralità ed avvantaggiasi nel suo miglioramento. Non solo nei modi più estesi, per aggressioni e violazioni di contratti, per adulterazioni e per pesi falsi, ciascuno soffre dall'assenza generale di moralità; ma in modi più piccoli e più numerosi. Or è per mancanza di veracità di uno che rilascia un certificato di buona condotta ad un cattivo servitore; ora è per la negligenza d'una lavandaia, la quale, adoperando agenti per imbiancare, a risparmiarsi la fatica, distrugge la biancheria; ora è per la menzogna di un viaggiatore in ferrovia, il quale per disperdere i

suoi bagagli fa credere che tutti i posti di un compartimento son pieni, quando non lo sono. Ivi l'indisposizione di un fanciullo dovuta a gassi malsani, fa scoprire che un tubo d'un condotto si è aperto, perchè fu mal fatto da un operaio disonesto sotto la sorveglianza d'un assistente negligente o corrotto. Oggi gli operai adoperati ad accomodarlo apportano spese e fastidio per la lentezza; ed il loro basso tipo dell'opera, determinato dal principio dell'unione, che gli operai migliori non debbono discreditare i peggiori superandoli in efficacia, mostra il principio immorale che l'immeritevole vale quanto il meritevole. Domani l'impiombatore, pei danni cagionati dagli operai, torna all'opera

Così il miglioramento degli altri, e fisico e intellettuale e morale, ci riguarda personalmente; perchè le loro imperfezioni fanno innalzare il prezzo a tutte le cose utili a comprare, accrescendo le tasse e le imposte del paese, e per la perdita di tempo, per disturbo, per danaro, quotidianamente apportati dalla negligenza, stupidaggine ed immoralità degli altri.

§ 80. Molto evidenti sono certe connessioni più immediate fra il benessere personale e la cura al benessere di quelli che ci circondano. I mali sofferti da quelli la cui condotta non ispira simpatia, e i vantaggi personali apportati da una condotta disinteressata, le mostrano.

Che alcuno possa aver formulato la sua esperienza dicendo che le condizioni a riuscire sono un cuor duro ed uno stomaco forte, è sorprendente, quando si consideri le diverse prove che il successo, anco nelle cose materiali, dipendendo molto dai buoni uffici degli altri, è favorito da qualunque cosa crea il buon volere in altri. Il con-

trasto fra la prosperità di quelli che ad abilità mediocri uniscono indole che guadagna l'amicizia per la sua dolcezza, e l'avversità di quelli che, sebbene abbiano facoltà elevate a maggiori conoscenze, divengono odiosi per la loro asprezza o indifferenza, c'impongono sopra tutto la verità che i godimenti egoistici sono aiutati da azioni altruistiche.

L'aumento del vantaggio personale raggiunto nel beneficiare gli altri, è però parziale se un motivo egoistico suscita un'azione in apparenza disinteressata; è pienamente raggiunto soltanto quando l'azione è realmente disinteressata. Benchè i servigi resi coll'intenzione di aver vantaggio qualche volta per reciproci servigi, rispondano ad una certa estensione; pure, ordinariamente, corrispondono solo all'estensione di produrre equivalenti di servizi restituiti. Quelli che producono più che gli equivalenti, sono coloro non spinti da alcun pensiero di avere restituzione. Perocchè, è chiaro che ciò sgorga spontaneamente dalla buona natura, non solo negli atti più importanti della vita, ma in tutti i particolari, che produce in coloro che stanno intorno, quella simpatia che eccita una benevolenza illimitata.

Oltre di aiutare la prosperità, le azioni che riguardano gli altri, conducono a gratificazioni personali generando un ambiente di godimento. Cogli esseri simpatici ognuno sente più simpatia che con altri. Tutti si conducono con amabilità più che ordinaria con una persona che manifesta ognora una natura amabile. Tale essendo, è realmente circondato da un mondo di gente migliore che non colui che ha meno attrattive. Se compariamo lo stato di un uomo che possiede tutti i mezzi materiali per la felicità, ma è

isolato pel suo egoismo, collo stato di un uomo disinteressato, relativamente povero in mezzi, ma ricco di amici, possiamo vedere che varie soddisfazioni non si hanno pel denaro, ma vengono in abbondanza all'ultimo e sono inaccessibili al primo.

Mentre, adunque, vi ha una specie di azioni riguardo agli altri, che aiuta la prosperità dei concittadini in generale, che ammette di essere deliberatamente seguita per motivi che sono lontanamente personali (essendovi la convinzione che il benessere personale dipende in larga misura dal benessere della società), vi ha una specie addizionale di azioni altruistiche che non contengono in sé alcun elemento di riguardo personale cosciente, e che nondimeno contribuiscono grandemente alle soddisfazioni egoistiche.

§ 81. Vi sono ancora altri modi in cui l'egoismo non limitato dall'altruismo di regola vien meno. Ciò diminuisce la totalità del piacere egoistico per la diminuzione, in diverse direzioni, della capacità pel piacere.

Le gratificazioni personali, considerate separatamente o nell'insieme, perdono la loro intensità per quella troppo grande persistenza in esse, che ne risulta, se sono fatte oggetto esclusivo di ricerca. La legge che la funzione produce consumo, e che le facoltà apportando piacere per la loro azione non possono agire incessantemente senza esaurimento e sazietà concomitante, ha per conseguenza, che gli intervalli durante i quali le attività altruistiche assorbono le energie, sono intervalli durante i quali la capacità pel piacere egoistico riprende il suo primo grado. La sensibilità ai puri godimenti personali è mantenuta ad un grado molto elevato da coloro che cu-

rano i godimenti degli altri, più che da quelli che si consacrano interamente ai piaceri personali.

Ciò che è manifesto mentre il corso della vita si eleva, diventa ancor più manifesto come la vita discende. È nella maturità e nella vecchiezza che specialmente si vede come, indebolendosi i piaceri egoistici, le azioni altruistiche la fanno rivivere in forme nuove. Il contrasto fra il diletto d'un fanciullo nelle novità giornalmente scoperte, e l'indifferenza che sopravviene quando il mondo circostante diventa familiare, fino a che nella vita dell'adulto rimangono comparativamente poche cose che siano grandemente causa di gioia, mostra a tutti che coll'andar cogli anni diminuiscono i piaceri. Ed a coloro che considerano, diviene chiaro che solo per la simpatia possono aversi indirettamente piaceri da cose che hanno cessato di apprestare direttamente piaceri. Ciò è mostrato in modo spiccato nelle soddisfazioni derivate pei genitori dalle soddisfazioni dei loro figli. Per quanto ovvia sia la considerazione che gli uomini rivivono nei loro figli, è necessario ricordarlo qui per mostrare che come le soddisfazioni egoistiche deperiscono nella vita, l'altruismo le rinnova trasfigurandole.

Noi così entriamo in una considerazione più generale, l'aspetto egoistico del piacere altruistico. Non già che questo sia il luogo per discutere la questione se l'elemento egoistico possa essere escluso dall'altruismo; nè è il luogo questo di distinguere fra l'altruismo che è ricercato coll'intenzione del sentimento piacevole ad aversi per esso, e l'altruismo il quale, henchè raggiunga questo sentimento piacevole, non fa suo motivo la ricerca di ciò. Qui dobbiamo occuparci del fatto che, sia o no scientemente, lo

stato dello spirito che accompagna l'azione altruistica, essendo uno stato piacevole, deve esser posto nella somma dei piaceri che l'individuo può ricevere; ed in questo senso non può essere altro che egoistico. Che così debba riguardarsi, è provato osservando che questo piacere, come il piacere in generale, conduce alla prosperità fisica dell'ego. Come ogni altra emozione piacevole fa montare il flusso della vita, così fa un'emozione piacevole che accompagna un fatto di benevolenza. Come non si può negare che il dolore prodotto dalla vista del soffrire, deprime le funzioni vitali, qualche volta ancora fino ad arrestare l'azione del cuore, come in chi vien meno vedendo un'operazione chirurgica; così non può negarsi che la gioia sentita per la presenza della gioia altrui esalta le funzioni vitali. Da che segue, che sebbene possiamo esitare a classificare il piacere altruistico come una specie più elevata di piacere egoistico, siamo obbligati di ammettere il fatto che i suoi effetti immediati nell'aumentare la vita e nell'aiutare così il benessere personale, sono eguali a quelli dei piaceri direttamente egoistici. Ed il corollario che dobbiamo trarne è che il puro egoismo, anco nei suoi risultati immediati, ha minore successo egoistico dell'egoismo debitamente ristretto dall'altruismo, il quale, oltre di produrre piaceri addizionali, produce ancora, per la vitalità innalzata, una maggiore capacità per i piaceri in generale.

Non bisogna trascurare la verità che la serie dei piaceri estetici è più ampia per una natura altruistica che per una natura egoistica. Le gioie ed i dolori degli esseri umani formano un elemento principale nella materia soggetto dell'arte: ed evidentemente i piaceri che l'arte appresta, aumentano come i sentimenti sociali con queste

gioie e dolori si rinforzano. Se confrontiamo la poesia primitiva occupata principalmente della guerra e solleticante gli istinti selvaggi colle descrizioni di vittorie sanguinose, colla poesia dei tempi moderni, in cui le descrizioni sanguinarie hanno solo una piccola parte, mentre una gran parte, occupandosi di più gentili affetti, suscita i sentimenti dei lettori all'aiuto del debole; si vede chiaro che collo sviluppo di una natura più altruistica, si è aperta una sfera di godimenti inaccessibili al duro egoismo dei tempi barbari. Così ancora fra la finzione poetica del passato e quella del presente si ha la differenza che mentre l'una era principalmente occupata dai fatti delle classi dominanti, e trovava la sua materia nei loro antagonismi e negli atti di violenza, l'altra prendendo principalmente a soggetto la storia della vita pacifica e fino ad una estensione considerevole la vita delle classi più umili, apre un mondo nuovo d'interesse nei piaceri e dolori giornalieri del popolo. Un simile contrasto esiste fra le forme primitive e le ultime dell'arte plastica. Se non rappresentavano atti di adorazione, i bassorilievi e gli affreschi degli Assiri e degli Egizi, o le decorazioni dei tempi fra i Greci, rappresentavano le azioni della conquista; mentre nei tempi moderni diventati meno numerose le opere che illustrano l'attività distruttiva, è accresciuto invece il numero delle opere che soddisfano i sentimenti più gentili degli spettatori. Per vedere che coloro i quali non hanno alcuna cura dei sentimenti degli altri esseri, sono privi, per conseguenza, di una larga serie di piaceri estetici; basti solo di considerare se gli uomini che si dilettono della lotta dei cani possano apprezzare l'*Adelaide* di Beethoven, o se il poema di Tennyson *In Memoriam* possa grandemente commuovere una schiera di galeotti.

§ 82. Dall'origine della vita, adunque, l'egoismo è stato dipendente dall'altruismo, come l'altruismo dall'egoismo; e nel corso dell'evoluzione i servizi reciproci dell'uno e dell'altro sono andati crescendo.

Il sacrificio personale fisico ed inconsciente dei genitori a formare la prole, manifestato dai più umili viventi continuamente, ci mostra nella sua forma primitiva che l'altruismo rende possibile l'egoismo della vita e dell'accrescimento individuale. Come vediamo nei gradi più elevati degli animali, questo altruismo parentale diventa un cedere diretto di una sola parte del corpo, unito ad una contribuzione crescente della parte rimanente nella forma dei tessuti, per il consumo nello sforzo fatto a soccorrere la discendenza. Questo sacrificio indiretto della sostanza, prendendo sempre più il posto del sacrificio diretto, come l'altruismo parentale diventa più elevato, continua alla fine a rappresentare ancora l'altruismo che è diverso dal parentale; perocchè questo, ancora, implica perdita di sostanza nel fare gli sforzi che non ritornano all'aumento personale.

Dopo aver notato come nell'umanità l'altruismo parentale e l'altruismo della famiglia passano ad altruismo sociale, abbiamo osservato che una società, come una specie, sopravvive solo a condizione che ogni generazione dei suoi membri lascerà alla prossima vantaggi equivalenti a quelli che ha ricevuto dalla precedente. E questo implica che la cura verso la famiglia deve diventare completa per la cura verso la società.

La pienezza delle soddisfazioni egoistiche nello stato di associazione, dipendendo primieramente dal mantenimento della relazione normale fra sforzi fatti e vantaggi ottenuti,

a cui tutta la vita è sottoposta, implica un altruismo che suscita una condotta equa ed un rinforzo di equità. Il benessere di ognuno è compreso nel benessere di tutti in varie altre maniere. Qualunque cosa conduce al loro vigore, riguarda l'individuo, perchè diminuisce il prezzo di qualunque cosa comperi. Qualunque cosa conduce alla liberazione delle infermità, lo riguarda, perchè diminuisce la sua propria tendenza alla malattia. Ciò che eleva la loro intelligenza, lo riguarda, perchè giornalmente sono evitati gli inconvenienti prodotti su lui per l'ignoranza degli altri o la loro follia. Ciò che eleva il loro carattere morale, lo riguarda, perchè in ogni occasione soffre dall'insieme dell'immoralità.

Molto più direttamente le sue egoistiche soddisfazioni dipendono da quelle attività altruistiche che richiamano le simpatie degli altri. Alienandosi quelli che lo circondano, l'egoista perde gli aiuti gratuiti che può avere; gli manca una larga serie di godimenti sociali; e non riceve quelle esaltazioni di piaceri e quegli addolcimenti di dolori, che derivano da quei sentimenti sociali degli uomini che li partecipano.

Infine, indebito egoismo nuoce a sè stessa per l'incapacità che produce alla felicità. Soddiefazioni puramente egoistiche son rese meno forti per sazieta, anco nella primitiva parte della vita, e massimamente spariscono nell'ultima; le soddisfazioni dell'altruismo, che saziano meno, sono perdute per la vita, e specialmente in quell'ultima parte, quando esse si sostituiscono largamente alle soddisfazioni egoistiche; e si ha un'assenza di suscettibilità ai piaceri estetici dell'ordine più elevato.

Devesi indicare una verità appena riconosciuta, che

questa dipendenza dell'egoismo dall'altruismo è posta al di là dei limiti di ogni società, e tende sempre verso l'universalità. Che in ciascuna società diventi più grande come l'evoluzione sociale, implicando accrescimento di mutua dipendenza, progredisce, non vi ha bisogno di mostrarlo; ed è un corollario, che appena la dipendenza delle società l'una dall'altra è accresciuta per relazioni commerciali, il benessere interno di ciascuna diventa una materia che interessa alle altre. Ed è un luogo comune di economia politica, che l'impoverimento di un paese, diminuendo il prodotto e consumando le facoltà, è dannoso al popolo dei paesi che fanno commercio con esso. Inoltre, abbiamo avuto in questi ultimi anni abbondanti esperienze di crisi industriali, per le quali è apportato danno alle nazioni che non avevano diretta relazione, per le guerre fra altre nazioni. E se ogni comunanza ha le soddisfazioni egoistiche dei suoi membri diminuite per le aggressioni delle comunanze circonvicine, l'una contro l'altra, tanto più le ha diminuite per le proprie aggressioni. Si può osservare come, nelle varie parti del mondo, la brama di conquista senza scrupolo, simulata colle pretensioni di spargere i benefizi della legislazione e della religione inglese, reagisce a danno immenso delle classi industriali del paese; e si può vedere che queste classi industriali, assorbite in questioni sul capitale ed il lavoro, e stimandosi di non avere interesse nei nostri fatti esterni, soffrono per la deficienza di questo altruismo da raggiungersi largamente, il quale dovrebbe insistere sulle giuste relazioni cogli altri popoli, civili o selvaggi. E si può ancor vedere che oltre questi mali immediati, essi soffriranno per una generazione i mali che derivano dal resuscitare

il tipo dell'organizzazione sociale, prodotto dalle attività aggressive, e dall'abbassamento del livello morale che n'è sua conseguenza.

NOTA. — Io indico qui una considerazione che m'è occorsa fin dall'uscita della prima edizione, per evitare una grande mutazione delle piastre stereotipe.

Essendo ammessa l'eredità dei caratteri morali come dei fisici, segue che di regola genitori egoisti abbiano figli egoisti. Che avviene? Primo, le ire domestiche devono essere relativamente grandi, perchè le azioni di figli egoisti fra loro, e verso i loro genitori, producono giornalmente aggressioni e dispute. Secondo, che divenuti adulti tali figli sono più inclinati che altri a non soddisfare le persone impiegate, ad alienare gli amici, e compromettere la famiglia per la cattiva condotta, od ancora coi delitti. Terzo, oltre il cordoglio per queste cose i genitori di tali figli devono per avventura soffrire il cordoglio della vecchiezza negletta. La crudeltà dimostrata in estremo grado dai selvaggi, i quali lasciano morir di fame i decrepiti, è manifestata in certa misura da tutti i figli e figlie privi di simpatia verso i loro genitori così privi di simpatia; e questi negli ultimi loro giorni, soffrono per la insensibilità trasmessa in proporzione che essi sono stati insensibili nel trattamento col prossimo. La storia di « Halbert and Hob » messa in versi da Browning, è tipo di questa verità.

Della felicità personale ottenuta per la ricerca della felicità altrui probabilmente la maggior quantità è quella dovuta al rinforzamento dei sentimenti altruistici ed alla riapparizione di questi sentimenti rinforzati nei figli, promuovendo loro una condotta che fa felice il parentado.

CAPITOLO XIII.

GIUDIZIO E COMPROMESSO.

§ 83. Nei due capitoli precedenti è stata fatta la difesa dell'egoismo e quella dell'altruismo. Questi due sono in conflitto; ora dobbiamo considerare qual giudizio bisogna pronunziare.

Se le proposizioni stabilite sono separatamente valide, o se ciascuna di esse è valida in parte, l'inferenza dev'essere che puro egoismo e puro altruismo sono tutti e due illegittimi. Se la massima « Vivere per sé » è erronea, è anco ingiusta l'altra « Vivere per gli altri. » Da che solo un compromesso è possibile.

Questa conclusione, sebbene già apparisca inevitabile, io non do qui per provata. Lo scopo di questo capo è di giustificare ciò pienamente; ed io enuncio ciò sin dal principio, perchè possano meglio esser compresi gli argomenti adoperati, se la conclusione a cui convergono, è ricordata dal lettore.

Come condurremo la discussione per mostrare nel modo più chiaro questa necessità di un compromesso? Forse il miglior modo sarà quello di porre uno dei due dritti nella sua forma estrema, e vederne le implicite assurdità. Oc-

cuparci così del principio del puro egoismo, sarebbe perdere il tempo. Ognuno vede che una soddisfazione illimitata dei desideri personali da un momento all'altro, con assoluta trascuranza di tutti gli altri esseri, produrrebbe conflitto universale e dissoluzione sociale. Il principio del puro disinteresse, meno chiaramente dannoso, può meglio esser scelto.

Vi sono due aspetti sotto cui si presenta la dottrina che la felicità degli altri è il vero scopo morale. Gli « altri » possono essere concepiti personalmente, come individui coi quali stiamo in relazioni dirette; o possono esser concepiti impersonalmente, come costituenti la comunanza. Trattandosi della propria abnegazione inchiusa in un puro altruismo, non importa in qual senso sia usata la parola « altri ». Ma la critica vien a rendersi facile distinguendo queste due forme. Cominceremo dalla prima.

§ 84. Ciò ci conduce all'esame del « principio della maggior felicità » come è stato enunciato da Bentham e suoi seguaci. La dottrina che « la felicità generale » debba essere l'oggetto della ricerca, non è, per vero, apertamente identica sul puro altruismo. Ma come, se la felicità generale è il proprio fine dell'azione, l'individuo agente deve riguardare la sua propria parte di essa semplicemente come un'unità nell'aggregato, da non esser valutata per lui più che qualche altra unità, risulta che, essendo questa unità quasi infinitesimale in confronto dell'aggregato, la sua azione, se diretta esclusivamente al conseguimento della felicità generale, è, se non assolutamente altruistica, approssimata per quanto è possibile. Donde la teoria che fa della felicità generale lo scopo immediato della ricerca, può giustamente esser presa come una forma del puro

altruismo che deve esser qui criticato. Per giustificare questa interpretazione e per presentare una proposizione definita della quale avremo ad occuparci, cito un luogo di Mr. Mill sull'*Utilitarismo*.

« Il principio della più gran felicità », egli dice, « è una pura forma di parole senza significazione razionale, a meno che la felicità d'una persona, supposta eguale in grado (colla ricerca propria alla specie), non sia valutata esattamente quanto quella di un'altra. Aggiunte queste condizioni, il detto di Beutham, « ognuno conti per uno, nessuno più d'uno » potrebbe essere scritto sotto il principio d'utilità come un commentario esplicativo » (p. 91).

Or, benchè la significazione della « più grande felicità » come un fine, sia qui definita fino ad un certo grado, pure è sentito il bisogno per un'ulteriore definizione nel momento che tentiamo di decidere sul modo d'una condotta regolatrice da ottenere lo scopo. La prima questione che sorge è: dobbiamo riguardare questo « principio della più gran felicità » come un principio di guida per la comunanza nella sua capacità collettiva, o come un principio di guida pei suoi membri separatamente presi, o l'uno e l'altro? Se la risposta è che il principio dev'esser preso come una guida per l'azione governativa piuttosto che per l'azione individuale, avremo subito a domandare: qual dev'essere la guida per l'azione individuale? Se l'azione individuale non deve essere regolata soltanto per l'intenzione di conseguire « la più gran felicità del più gran numero, » è richiesto qualche altro principio di norma per l'azione individuale; ed « il principio della più gran felicità » non può fornire il necessario criterio morale. Si può replicare, che l'individuo nella sua capacità di

unità politica, abbia a prendere per fine il promuovere le felicità generale, dando il suo voto, o altrimenti agendo sulla legislatura colla mira a questo fine, e in tal modo ha una guida per lui; allora viene l'altra domanda: donde ha da venire la guida per la rimanente condotta dell'individuo, la quale ne costituisce la maggior parte? Se questa parte privata della condotta individuale non deve avere la felicità generale come suo scopo diretto, allora deve trovarsi un altro principio morale diverso da quello presentato.

Donde, a meno che il puro altruismo così formulato confessi la sua insufficienza, deve giustificarsi come una norma sufficiente per tutta la condotta, individuale e sociale. Ci occuperemo prima di esso come preteso principio esatto della politica, e poi come principio preteso esatto dall'azione privata.

§ 85. Tentando di comprendere precisamente il principio che presa la felicità generale come un fine, la regola debba essere « ognuno conti per uno, nessuno più di uno », sorge l'idea di distribuzione. Non possiamo formarci nessuna idea di distribuzione senza pensare a qualche cosa distribuita ed a quelli che ricevono questo qualche cosa. A comprendere chiaramente questa proposizione, dobbiamo chiaramente concepire questi due elementi di essa. Consideriamo prima quelli che ricevono.

« Ognuno conti per uno, nessuno più di uno. » Significa questo che, riguardo a ciò che è diviso, ciascuno abbia la stessa porzione qualunque sia il suo carattere e la sua condotta? Se egli è passivo avrà tanto quanto se è attivo? Se è inutile tanto quanto se è utile? Se è malfattore tanto quanto se è virtuoso? Se la distribuzione dev'esser

fatta senza riguardo alla natura ed ai fatti di coloro che ricevono, deve mostrarsi che un sistema il quale uguaglia, per quanto può, il trattamento del buono e del cattivo, sarà vantaggioso. Se la distribuzione non debba esser fatta senza discernimento, la formula sparisce. Quel che si distribuisce deve essere diviso altrimenti che in divisioni eguali. Dev'esservi proporzione delle parti ai meriti; e siamo lasciati al buio sul modo della proporzione: avremo a trovare un'altra norma.

Ricerchiamo ora che cosa è quel che devesi dividere. La prima idea che si presenta è che la felicità stessa dev'essere divisa a tutti. Prese letteralmente, le nozioni che la più grande felicità debba essere il fine a conseguire, e che in dividerla ognuno debba contare per uno e nessuno più di uno, implicano che la felicità sia qualche cosa che possa tagliarsi in parti e distribuirsi in giro. Questa però è una interpretazione impossibile. Ma dopo esser riconosciuta l'impossibilità di ciò, ritorna la domanda: Che cosa è riguardo a cui ognuno conta per uno e nessuno più di uno?

Sarà l'interpretazione che sieno a dividersi egualmente i mezzi per la felicità? S'intende che vorranno distribuirsi a tutti in porzioni eguali le cose necessarie alla vita, ciò che giova ai comodi, ciò che rende facile il godimento? Come un concetto semplicemente, ciò è più atto alla difesa. Ma passando sopra alla questione della politica, passando sopra alla questione se la più gran felicità debba essere come scopo *finale* assicurata da un tal processo (il che evidentemente non sarebbe), si ha dall'esame che la più gran felicità non sarebbe neppure essere assicurata come cosa *immediata*. Differenza di età, di sviluppo,

di bisogni costituzionali, differenza di attività e consumo che ne risulta, differenza di desideri e di gusti, apporterebbero l'inevitabile risultato che gli aiuti materiali alla felicità ricevuti da ciascuno fossero più o meno inadatti alle sue esigenze. Ancorchè il potere d'acquistare fosse diviso egualmente, la più gran felicità non sarebbe raggiunta, se ognuno contasse per uno e nessuno più di uno; perocchè, come le capacità per render utili i mezzi acquistati per la felicità varierebbero colla costituzione e collo stadio della vita, i mezzi che sarebbero approssimativamente sufficienti a soddisfare i bisogni di uno, sarebbero estremamente insufficienti a soddisfare i bisogni di un'altro e così il più gran totale di felicità non sarebbe ottenuto: i mezzi potrebbero essere inegualmente divisi in modo che producano un totale più grande.

Ma se la felicità stessa non può esser divisa e distribuita egualmente, e se la divisione eguale dei mezzi materiali alla felicità non potesse produrre la più gran felicità, qual'è la cosa che così debba dividersi? qual'è la cosa per la quale ognuno conti per uno e nessuno più di uno? Sembra che non vi sia che una sola possibilità. Rimane a distribuire egualmente niente altro che le condizioni sotto cui ciascuno possa raggiungere la felicità. Le limitazioni delle azioni, e gradi di libertà e di restrizione, sarebbero eguali per tutti. Ciascuno avrebbe tanta libertà di ricercare i suoi fini quanta è necessaria per conservare eguale libertà agli altri pei loro fini; e l'uno quanto l'altro avrebbe il godimento di ciò che i suoi sforzi, fatti in questi limiti, ottengono. Ma dire che riguardo a queste condizioni ognuno dovesse contare per uno e nessuno più di uno, è semplicemente dire che l'equità dovrebbe essere assicurata.

Così considerato come un principio di politica, il principio di Bentham, se analizzato, si trasforma col principio che egli abbatte. Non la felicità generale diviene il principio etico pel quale l'azione legislativa dev'essere guidata, ma la giustizia universale. Così la dottrina altruistica sotto questa forma cade.

§ 86. Dall'esame della dottrina che la felicità generale dovrebbe essere lo scopo dell'azione pubblica, passiamo ora ad esaminare la dottrina che cosa dovrebbe essere lo scopo dell'azione privata.

È sostenuto che secondo la pura ragione, la felicità degli altri non ha meno dritto come oggetto di ricerca per ciascuno, che la felicità personale. Considerata come parte di un totale, la felicità sentita da una persona e uguale felicità sentita da un'altra, hanno egual valore, e da qui s'inferisce che, razionalmente, l'obbligazione ad adoperarsi a vantaggio altrui, è così grande come l'obbligazione ad adoperarsi pel vantaggio proprio. Sostenendo che il sistema utilitario della morale, giustamente inteso armonizza colla massima cristiana: « amate il vostro prossimo come voi stessi », Mr. Mill dice che « fra la propria felicità e quella degli altri, l'utilitarismo richiede che egli sia strettamente imparziale come uno spettatore disinteressato e benevolente » (p. 24). Consideriamo le interpretazioni alternative che possono esser date a questa proposizione.

Si supponga, prima, che una certa quantità di felicità possa in qualche modo ottenersi senza la speciale partecipazione di A, B e D, che costituiscono il gruppo di cui si parla. Allora la proposizione è che ciascuno dovrà esser pronto ad avere questa quantità di felicità tanto da go-

dersi da uno o più degli altri che da lui stesso. Lo spettatore disinteressato benevolmente, in questo caso, dovrebbe aver la cura che uno non abbia più felicità di un altro. Ma qui, ammettendo come facciamo, che la quantità di felicità possa ottenersi senza l'azione di alcuno fra il gruppo, la sola equità suggerisce altrettanto. Nessuno avendo in qualche modo stabilito un dritto differente dai dritti degli altri, i loro dritti sono eguali; ed il debito riguardo per la giustizia da parte di ciascuno non permetterà a lui di trarre a sé tutta la felicità.

Si supponga ora un caso differente. Si supponga che la quantità di felicità sia divenuta ottenibile per gli sforzi d'un membro del gruppo. Si supponga che A abbia acquistato per mezzo di lavoro qualche aiuto materiale per la felicità. Egli delibera di operare come lo spettatore disinteressato e benevolente lo dirigerebbe. Che deciderà? che cosa lo spettatore dirigerebbe? Consideriamo le ipotesi possibili, prendendo prima la meno razionale.

Lo spettatore può esser concepito che decida che il lavoro fatto da A per acquistare questo mezzo materiale alla felicità, non dia alcun dritto all'uso speciale di esso; ma che esso debba esser dato a B, C, e D, o che debba esser diviso egualmente per B, C, e D, o che debba esser diviso egualmente fra tutti i membri del gruppo, incluso A, che ha lavorato per esso. E se si concepisce che lo spettatore decida oggi così, deve concepirsi che deciderà così ogni giorno; col risultato che uno del gruppo metta tutti i suoi sforzi, non ottenendo niente del vantaggio o solo la sua parte numerica, mentre gli altri hanno la loro parte del vantaggio senza metterci alcuno sforzo. Che A possa concepire lo spettatore disinteressato e benevolente che de-

cida in tal modo, e possa sentirsi obbligato ad agire in conformità alla decisione immaginata, è una supposizione difficile; probabilmente sarà ammesso che tale specie d'imparzialità, ben lontana di contribuire alla felicità generale, sarebbe presto fatale ad ognuno. Ma ciò non è tutto. Per lo stesso principio enunciato sarebbe in realtà negata l'azione all'esecuzione di tal decisione. Perchè, non solo A, ma ancora B, C e D, avrebbero ad agire secondo questo principio. Ciascuno di loro dovrebbe comportarsi come egli concepisce che uno spettatore debba decidere. Concepisce B lo spettatore imparziale come aggiudicante a lui, B, il prodotto del lavoro di A? Allora la supposizione è che B concepisca lo spettatore imparziale come quel che favorisce lui, A; il che è contro l'ipotesi. Concependo lo spettatore imparziale, B esclude il suo proprio interesse così completamente che A? Allora come può decidere in tal modo pel suo vantaggio, così parzialmente, da permettere a lui di prendere da A una parte eguale del vantaggio ottenuto dal lavoro di A, pel quale nè egli nè gli altri hanno fatto nulla?

Dopo questa decisione dello spettatore, concepibile ma non credibile, qui notata coll'intenzione di osservare che sia impossibile un'abituale conformità a ciò, rimane a considerarsi la decisione che darebbe lo spettatore realmente imparziale.

Egli direbbe che la felicità, o il mezzo materiale della felicità, che è stato acquistato dal lavoro di A, sia di A. Egli direbbe che B, C e D non hanno dritto ad esso, ma solo a quella felicità o mezzo di felicità che fosse acquistato col loro rispettivo lavoro. Per conseguenza, A, agendo come se l'immaginario spettatore imparziale prescrivesse,

per questo testimonio è giustificato nell' appropriarsi la felicità o mezzo di felicità che il proprio sforzo ha guadagnato.

Così tanto sotto la sua forma speciale che sotto la forma generale, il principio è vero soltanto in ciò che contiene una giustizia mascherata. L'analisi ancora apporta il risultato che fare della « felicità generale » il fine dell'azione, realmente significa mantenere ciò che chiamiamo eque relazioni fra gli individui. Si lasci di accettare nella sua forma vaga « il principio della più gran felicità », e si cerchi di sapere qual'è la condotta che vi è implicata, pubblica o privata, e si vedrà che il principio è privo di senso, eccetto che indirettamente asserisca che i dritti di ciascuno debbano esser convenientemente riconosciuti da tutti. L'altruismo utilitario diviene un egoismo debitamente moderato.

§ 87. Or può esser considerato un altro aspetto da cui giudicare la dottrina altruistica. Se, ammettendo che l'oggetto speciale della ricerca sia la felicità generale, procediamo razionalmente, dobbiamo ricercare in quali differenti modi possa essere composta la felicità generale collettiva; ed allora dobbiamo ricercare qual composizione di essa darà la più gran somma.

Supponiamo che ogni cittadino cerchi la sua felicità indipendentemente, non a danno degli altri, ma senza adoperarsi attivamente per gli altri; allora le loro felicità unite costituiscono una certa somma, una certa felicità generale. Supponiamo ora che ciascuno, invece di fare oggetto della ricerca la propria felicità, faccia la felicità degli altri; allora, di nuovo, risulta una certa somma di felicità. Questa somma dev'essere o minore, o eguale, o più grande della prima. Se si ammette che questa somma

sia minore o eguale alla prima, il procedimento altruistico dell'azione è decisamente peggiore o non migliore, dell'egoistico. La supposizione dev'essere che la somma della felicità ottenuta sia maggiore. Osserviamo che è in-chiuso in questa supposizione.

Se ciascuno ricerca esclusivamente la felicità degli altri e se ciascuno è ancora uno che riceve la felicità (e dev'esserlo, perchè altrimenti ciascuna felicità collettiva può esser formata fuori delle felicità individuali); allora la conclusione è che ciascuno ottiene la felicità dovuta alla esclusiva azione altruistica; e che questa in ciascuno è maggiore in totale della felicità egoistica ottenibile da lui, se si consacra alla ricerca di questa. Lasciando pel momento queste somme relative delle due felicità, osserviamo le condizioni per le quali ciascuno riceve la felicità altruistica. Le nature simpatiche ricevono piacere nel dar piacere, e la proposizione è che se la felicità generale è l'oggetto della ricerca, ciascuno diverrà felice per riguardo alla felicità altrui. Ma che cosa in tal caso costituisce la felicità degli altri? Questi altri, per l'ipotesi, sono ancora quelli che cercano e che ricevono il piacere altruistico. La genesi del piacere altruistico in ciascuno deve dipendere dalla manifestazione dei piaceri degli altri; e così in perpetuo. Dove dunque deve cominciare il piacere? Chiaramente vi deve essere un piacere egoistico in qualche parte, prima che possa il piacere altruistico esser prodotto per simpatia. Chiaramente, adunque, ciascuno deve essere egoista, in debita misura, sia pure coll'intenzione di offrire la possibilità agli altri di essere altruisti. Così invece che la somma della felicità diventi più grande, se tutti fanno loro esclusivo fine la felicità generale, la somma sparisce interamente.

Come sia assurda la supposizione che la felicità di tutti possa essere conseguita senza che ciascuno vada in cerca della propria felicità, sarà meglio dimostrata per una simile supposizione fisica. Supponiamo un gruppo di corpi, ciascuno dei quali genera calore; e ciascuno dei quali perciò nell'atto stesso che irradia calore a quelli che gli stanno intorno, ne riceve dagli altri. Senza dubbio ciascuno avrà un certo calore proprio senza riguardo a quello che riceve dagli altri, e ciascuno avrà un certo calore acquistato dagli altri, senza riguardo al proprio calore. Che cosa accadrà? Fino a tanto che ogni corpo continua ad essere un generatore di calore, ciascuno continua a mantenere una temperatura in parte derivata da sé stesso, in parte dagli altri. Ma se ciascuno cessa di generare calore per sé e dipende dal calore irradiato ad esso dagli altri, l'intero gruppo diventa freddo. E bene, il calore generato dal corpo rappresenta il piacere egoistico, quello irradiato e ricevuto, il piacere simpatico; e la sparizione di tutto il calore, se ciascuno cessa di essere un generatore di esso, corrisponde alla sparizione di tutto il piacere, se ciascuno cessa di produrlo in modo egoistico.

Un'altra conclusione può esser tratta. Oltre la supposizione che il piacere egoistico debba esistere, prima che possa esistere il piacere altruistico, e che se la regola della condotta debba essere la stessa per tutti, ognuno dev'essere egoista in debita gradazione; si ha la supposizione che, ad ottenere la più gran somma di felicità, ognuno dev'essere più egoista che altruista. Perchè, parlando generalmente, i piaceri simpatici devono sempre continuare meno intensamente che i piaceri coi quali si ha simpatia. Le altre cose ammesse eguali, i sentimenti

ideali non possono essere così vivi come i sentimenti reali. È vero che quelli che possiedono immaginazione forte, specialmente in casi dove sono compresi gli affetti, possono sentire il dolore morale, se non quello fisico di un altro, così acutamente come chi realmente lo soffre, e possono partecipare con analoga intensità ai piaceri altrui; qualche volta ancora mentalmente rappresentandosi il piacere ricevuto più fortemente che non è in realtà e così godendo piaceri riflessi più grandi che il piacere diretto di chi lo riceve. Simili casi, però, e casi in cui, sempre separatamente dalla esaltazione di simpatia prodotta dall'affetto, vi ha un gruppo di sentimenti suscitati per simpatia eguali nella totalità ai sentimenti originali, se non maggiori, sono di necessità eccezionali. Perché in tali casi la coscienza totale inchiude molti altri elementi oltre il piacere o il dolore mutuamente rappresentato; principalmente l'eccesso della compassione e l'eccesso della bontà; la genesi delle quali può solo occasionalmente occorrere. Così, non potrebbero essere abituali concomitanze di piaceri simpatici, se tutti li ricercassero ad ogni momento. Nell'estimazione della possibile totalità dei piaceri simpatici, dobbiamo inchiudere niente oltre le rappresentazioni dei piaceri che gli altri sperimentano. Ed a meno che fosse affermato che possiamo avere gli stati di coscienza d'un altro continuamente riprodotti in noi più vivamente che gli stati di coscienza analoghi suscitati in noi stessi per le loro cause personali, dovrebbe ammettersi che la totalità dei piaceri altruistici non potesse diventare eguale alla totalità dei piaceri egoistici. Donde, oltre alla verità, che prima dei piaceri altruistici debbono esservi gli egoistici, dalla simpatia dei quali quelli derivano, vi è la verità, che ad otte-

nere la più gran somma di piaceri altruistici, è necessaria una maggior somma di piaceri egoistici.

§ 88. Che il puro altruismo sia distruttivo di sé, può essere ancora dimostrato in altro modo. Una legge perfettamente morale dev'essere quella che diviene perfettamente praticabile come diventa perfetta la natura umana. Se la sua applicabilità diminuisce col migliorare dell'umana natura, e se una natura umana ideale apporta questa impossibilità all'applicazione, essa non può essere la legge morale ricercata.

Or, le opportunità per praticare l'altruismo sono numerose e grandi in proporzione che si ha debolezza, o incapacità, o imperfezione. Se passiamo i limiti della famiglia in cui dev'essere conservata una sfera di attività che apportano sacrificio personale, fin a tanto che la prole sia allevata; se domandiamo come possa continuare una sfera sociale per le attività che apportano sacrificio personale; diventa chiaro che ciò inchiude il fatto di un'esistenza continuata di mali seri, prodotti da difetti prevalenti in natura. Quanto più gli uomini si adattano ai bisogni della vita sociale, tanto più diminuiranno le richieste per gli sforzi a loro aiuto. E coll'adattamento finale, quando tutte le persone sono già conservate perfettamente e perfettamente atte a compiere le obbligazioni che la società loro impone, quelle occasioni a posporre sé ad altri che considera il puro altruismo, spariscono.

Tali sacrifici di sé, già, divengono doppiamente impraticabili. Vivendo gli uomini con pieno successo separatamente, non solo non possono offrire agli altri opportunità per dar loro aiuto, ma ordinariamente non può darsi aiuto loro senza interrompere le loro attività normali, e dimi-

nuire così i loro piaceri. Come ogni essere inferiore, indotto dai suoi desideri innati a fare spontaneamente tutto ciò che la sua vita esige, l'uomo, se è completamente adatto allo stato sociale, deve avere i suoi desideri così adatti ai suoi bisogni che soddisfa questi soddisfacendo i suoi desideri. E se i suoi desideri sono separatamente soddisfatti per l'esecuzione degli atti richiesti, nessuno di questi può essere compiuto per lui senza che i suoi desideri sien resi frastanei. Si può accettare dagli altri i risultati della loro attività a sola condizione che sieno lasciati i piaceri derivati dalle proprie attività. Se diminuzione piuttosto che aumento di felicità risultasse, sarebbe in tal caso rinforzata l'azione altruistica.

E qui, pertanto veniamo ad un'altra supposizione insussistente che la dottrina fa.

§ 89. Il postulato dell'utilitarismo come è stato formulato, nelle proposizioni sopra citate, e del puro altruismo, per esprimerlo in altro modo, involge la fede che sia possibile trasferirsi la felicità, o i mezzi della felicità, o le condizioni ad essa. Senza una limitazione specifica la proposizione presa per ammessa è, che la felicità in generale possa essere separata da uno ed aggiunta ad un altro, che è possibile ad uno cederla in una certa misura, ad altro appropriarsela. Ma pensandoci un momento, si scorge quanto ciò sia lontano dal vero. Da un lato la cessione fatta fino ad un certo punto è estremamente dannosa, ed è fatale fino ad un punto estremo; dall'altro lato, molta parte della felicità che ciascuna gode è derivata da lui stesso, e non può essere nè data nè ricevuta.

Supporre che i piaceri egoistici possano essere abbandonati fino ad un certo punto, è cadere in uno di quei

molti errori della speculazione morale che risulta dell'ignoranza delle verità della biologia. Quando considerammo l'etica sotto l'aspetto biologico, vedemmo che i piaceri accompagnano la somma normale delle funzioni, mentre i dolori accompagnano difetto o eccesso di funzioni; inoltre, che la vita completa dipende dall'esercizio completo delle funzioni, e perciò dal godimento dei piaceri correlativi. Donde, cedere i piaceri normali è cedere tanto di vita; e sorge la domanda: fino a quanta estensione può esser fatto ciò? Se l'individuo deve continuare a vivere, *deve* avere una certa somma di quei piaceri che accompagnano l'esecuzione delle funzioni corporee, e *deve* evitare i dolori che derivano dalla mancanza di esecuzione di esse. Completa abnegazione apporta la morte; eccessiva abnegazione apporta malattia; abnegazione meno eccessiva apporta degradazione fisica e conseguente perdita di potere a compiere le obbligazioni, personali o per altri. Se, dunque, tentiamo di compiere il proposito di vivere non per propria soddisfazione, ma per quella degli altri, c'incontriamo colla difficoltà, che oltre certi limiti ciò non può farsi. E se abbiamo deciso che cosa diminuisce il benessere fisico, prodotto per sacrificio di piaceri e sofferenze di dolori, e che ogni individuo deve avere, siamo obbligati ad ammettere che la porzione di felicità, o dei mezzi ad essa, che è possibile cedere per redistribuzione, è limitata.

Ancor più rigorosa, da un'altro aspetto, è la restrizione a trasferire la felicità o i mezzi ad essa. I piaceri ottenuti per azione efficace, per ricerca di fini piena di successo, non possono esser divisi per alcun processo, e non possono in qualche modo essere appropriati da un altro. La

abitudine di ragionare sopra la felicità generale, qualche volta come se essa fosse un prodotto concreto da potersi dividere, o qualche volta come se fosse coestensiva coll'uso di quegli aiuti materiali pel piacere che possono essere dati e ricevuti, ha prodotto disattenzione sulla verità, che i piaceri che si raggiungono per azioni, non sono trasferibili. Come nel fanciullo che guadagna un giuoco di palle, l'atleta che ha compiuto un atto di destrezza, l'uomo di stato che ha guadagnato in un trionfo di parte, l'inventore che ha scoperto una nuova macchina, lo scienziato che ha scoperto una verità, il novelliere che ha ben descritto un carattere, il poeta che ha delicatamente espresso un'emozione; vedesi che i piaceri debbono essere goduti esclusivamente da coloro in cui si producono. E se consideriamo tutte le occupazioni non imposte agli uomini per necessità, se consideriamo le diverse ambizioni che hanno tanta parte nella vita, siamo indotti a pensare che fino a che la coscienza del potere efficace rimane un piacere dominante, rimarrà un piacere dominante che non può essere raggiunto in modo altruistico, ma egoisticamente.

Togliendo, dunque, da un canto, quei piaceri che sono inseparabili dalla conservazione dello stato fisico in una condizione sana, e, dall'altro canto, togliendo i piaceri che si riferiscono a successi; la somma rimasta è così grandemente diminuita, che fa insostenibile la supposizione che la felicità in generale possa distribuirsi secondo ammette l'utilitarismo.

§ 90. In altro modo ancora può esser dimostrata l'insussistenza di questo utilitarismo trasfigurato, che riguarda la sua dottrina come se comprenda la massima cristiana

« Amate il vostro prossimo come voi stessi », e di quell'altruismo, che spingendosi più oltre, annuncia la massima « Vivete per gli altri. »

Una giusta regola di condotta dev'esser quella che possa con vantaggio essere adottata da tutti. « Opera solo secondo quella massima che puoi desiderare nel tempo stesso che diventi una legge universale », dice Kant. E chiaramente, passando sopra alle restrizioni necessarie di questa massima, possiamo accettarla fino ad ammettere che un modo di operare, il quale diviene impraticabile, quando si approssima all'universalità, dev'essere ingiusto. Donde, se la teoria del puro altruismo, ammettendo che si debba operare per vantaggio degli altri e non per personale vantaggio, è sostenibile, devesi mostrare che essa produce buoni effetti, se viene messa in pratica da tutti. Notiamo le conseguenze se tutti fossero puramente altruisti.

E dapprima, è supposta una combinazione impossibile di attributi morali. Si suppone che ciascuno per l'ipotesi abbia così poco riguardo per sé, e per gli altri tanto, che costantemente sacrifica i suoi propri piaceri per dare piacere agli altri. Ma se questo è un carattere universale, se l'azione è universalmente consentanea a questo, dobbiamo concepire ciascuno non solo come uno che fa sacrifici, ma ancora che accetta sacrifici. Mentre egli è così disinteressato che volentieri cede il vantaggio pel quale ha lavorato, è così interessato che volentieri permette che altri cedano a lui i vantaggi pei quali essi hanno lavorato. A render possibile per tutti il puro altruismo, ciascuno dev'essere insieme estremamente disinteressato ed estremamente egoista. Come cedente, non deve avere alcun pensiero per sé, come ricevente, nessun pensiero per altri.

Evidentemente ciò implica un fatto mentalmente inconcepibile. La simpatia che è così sollecita per gli altri da apportare volentieri danno a sè beneficandoli, non può essere nel tempo stesso così priva di riguardi verso gli altri da accettare vantaggi che danneggiano chi li cede.

Le inconseguenze che emergono, se ammettiamo che il puro altruismo sia praticato universalmente, possono in altro modo esser mostrate. Supponiamo che ciascuno, invece di godere quei piaceri che a lui si presentano, o quelle cose appartenenti ai piaceri, da lui prodotte, o quelle occasioni ai piaceri come ricompensa dei suoi sforzi, abbandona queste cose ad un altro, o le aggiunge ad un complesso comune da cui gli altri ne traggono utile; che ne risulterà? Possono esser date diverse risposte, secondo che ammettiamo che vi sieno o no influenze addizionali che entrano in azione. Supponiamo che non vi sia alcun' influenza addizionale; allora, se ciascuno trasferisce ad un altro la sua felicità, o i mezzi della felicità, o le occasioni alla felicità, mentre qualche altro fa lo stesso per lui, la distribuzione della felicità, nella totalità, non è mutata; o se ognuno aggiunge ad una massa comune la sua felicità, o i mezzi, o le occasioni, dalla qual massa ciascuno si appropria la sua porzione, lo stato complessivo, come avanti, non è mutato. Il solo effetto chiaro è, che devono farsi trattative per la redistribuzione; e deve risultarne perdita di tempo e di fatica. Ora supponiamo che qualche influenza addizionale renda utile il processo; che cosa dev' essere? La totalità può solo essere aumentata, se gli atti di trasferimento aumentano la quantità di ciò ch'è trasferito. La felicità, o ciò che l'apporta, dev' essere maggiore per colui cui viene dagli sforzi d'un altro, che se

essa sia procurata dai suoi propri sforzi; o altrimenti, supponendo un fondo di felicità, o ciò che la produce, che sia stato formato per contribuzione di ciascuno, allora ciascuno, nell'appropriarsi la parte, deve trovarla più estesa che non sarebbe stata, se non ci fosse avvenuta l'aggregazione e la dispersione. A giustificare la fede su tale aumento possono esser fatte due ipotesi possibili. L'una è che, sebbene la somma dei piaceri, o delle cose che apportano piaceri, rimanga la stessa, pure la specie di piacere e di cose che apportano piacere, che ognuno riceve in cambio da un altro, o dall'aggregato di altri, è quello che egli apprezza più di quella per la quale ha lavorato. Ma ammettere ciò, è ammettere che ciascuno lavori direttamente per la cosa che egli gode meno, piuttosto che per la cosa che egli gode di più; il che è un assurdo. L'altra ipotesi è che, mentre il piacere scambiato o distribuito della specie egoistica, rimane lo stesso nella totalità per ciascuno, vi è aggiunto ad esso il piacere altruistico, che accompagna lo scambio. Ma questa supposizione è chiaramente inammissibile, se, come è ammesso, le trattative sono universali, è quella, cioè, per la quale ciascun diventa cedente e ricevente in egual misura. Perché, se il trasferire piaceri, o cose che apportano piacere, dall'uno all'altro o altri, è sempre accompagnato dalla coscienza che sarà ricevuto da lui o da loro un equivalente, risulta semplicemente un tacito scambio, sia diretto o circolare. Ciascuno diventa altruista in nessun grado maggiore che non sia ammesso per essere equo; e ciascuno, non avendo ad innalzare la sua felicità, in modo simpatico o altrimenti, non può essere una sorgente di felicità simpatica per altri.

§ 91. Così, se sono ricercate intimamente le significazioni delle parole adoperate, o se sono esaminate le conseguenze necessarie della loro dottrina, il puro altruismo, in qualunque forma espresso, mena a varie assurdità gli aderenti.

Se « la più gran felicità del più gran numero, » o in altre parole, « la felicità generale, » è il vero fine dell'operare, allora non solo dev'essere fine per tutte le azioni pubbliche ma anco per le private; perchè, altrimenti, la maggior parte delle azioni rimane senza direzione. Consideriamone la convenienza per ciascuna. Se l'azione collettiva dev'esser guidata dal principio, colla sua interpretazione « ognuno conti per uno, nessuno non più di uno, » non si deve tenere conto di tutte le differenze di carattere e di condotta, dei meriti e dei demeriti, fra i cittadini, perchè non si è considerata nessuna distinzione su ciò; ed ancor di più, poichè ciò a cui riguardo tutti devono valere egualmente, non può essere la stessa felicità, che non si può distribuire, e poichè la divisione eguale dei mezzi concreti per la felicità, oltre che non produce la più gran felicità come scopo ultimo, neppure come scopo prossimo; risulta che la distribuzione eguale delle condizioni sotto le quali può essere conseguita la felicità, è la sola significazione sostenibile: qui scopriamo nel principio niente altro che un'insistenza indiretta sull'equità. Se, presa la felicità in generale come il fine dell'azione privata, l'individuo debba giudicare fra la sua propria felicità e quella degli altri come uno spettatore imparziale dovrebbe fare, vedesi che nessuna supposizione che riguarda lo spettatore, eccetto d'una che, distruttiva del principio, ascrive a lui parzialità, può portare alcun altro risul-

tato fuori di quelle che ciascuno godrà tale felicità, o si approprierà tali mezzi per la felicità, che derivano dai suoi sforzi: l'equità ancora è il solo contenuto. Se, adottando altro metodo, consideriamo come la più gran somma di felicità può esser composta, e, riconoscendo il fatto, che un equo egoismo ne produce una certa somma, domandiamo in qual modo il puro altruismo ne produrrà una più gran somma; vediamo che se tutti, cercando esclusivamente i piaceri altruistici, sian capaci di produrre una maggior somma di piaceri, la conclusione è che i piaceri altruistici, che derivano dalla simpatia, possono esistere nell'assenza dei piaceri egoistici, pei quali vi può esser la simpatia: il che è impossibile; ed un'altra conseguenza è che se, ammessa la necessità pei piaceri egoistici, si dica che la più gran somma di felicità sarà ottenuta quando tutti gli individui sian più altruisti che egoisti, è detto indirettamente, come una verità generale, che i sentimenti rappresentativi sian più intensi dei presentativi: il che è un'altra impossibilità. Inoltre, la dottrina del puro altruismo ammette che la felicità possa essere, fino ad un certo grado, trasferita o distribuita; mentre il fatto è che i piaceri d'un ordine non possono essere trasferiti in larga misura senza risultati che sian fatali o immensamente dannosi, e che i piaceri d'un altro ordine non possono esser trasferiti in alcun grado. Più ancora, il puro altruismo presenta questa anomalia fatale; che mentre un principio esatto di azione dev'essere sempre più praticato, come gli uomini migliorano, il principio altruistico diventa sempre meno praticabile come gli uomini si avvicinano ad una forma ideale, perchè la sfera della pratica va continuamente decrescendo. In fine, divien

chiaro che la dottrina si distrugge da sè, osservando che adottarla per tutti come un principio d'azione, il che essi devono fare, se è un principio esatto, implica che tutti sieno insieme estremamente disinteressati ed estremamente egoisti, pronti, cioè, a danneggiare sè stessi per vantaggio altrui, e pronti ad accettar vantaggio a spese dei danni altrui: caratteri che non possono coesistere.

Così è divenuto chiaro il bisogno d'un compromesso fra egoismo ed altruismo. Noi siamo costretti di riconoscere i dritti che ciascuno ha pel proprio benessere, notando come in alcune direzioni si viene ad uno stagnamento, in altre a contraddizioni, ed in altre a risultati disastrosi, se quelli sono trascurati. Per contrario, non può negarsi che il trascurar gli altri da parte di ciascuno, fino ad una grande estensione, è fatale alla società, e fino ad una più grande estensione è fatale alla famiglia, e per avventura alla razza. Adunque egoismo ed altruismo sono egualmente essenziali.

§ 92. Qual forma avrà il compromesso fra egoismo e l'altruismo? In qual modo saranno soddisfatti i dritti rispettivi nel debito grado?

È una verità su cui hanno insistito i moralisti e che è stata riconosciuta nella vita comune, che il raggiungimento della felicità individuale non è proporzionato al grado in cui la felicità individuale è fatta l'oggetto della ricerca diretta; ma non è ancora divenuta comune la convinzione che, in simil modo, il raggiungimento della felicità generale non è proporzionata al grado in cui essa è fatta l'oggetto della ricerca diretta. Però è più ragionevole di aspettarsi il venir meno della ricerca diretta nell'ultimo caso che nel primo.

Quando discutevamo le relazioni fra mezzi e fini, vedemmo che, come la condotta individuale si svolge, il suo principio diventa sempre più quello di fare come suo prossimo fine la soddisfazione dei mezzi, e di lasciare lo scopo finale, benessere o felicità, come un risultato. E vedemmo che quando il benessere generale o la felicità è lo scopo ultimo, lo stesso principio diventa ancora più rigoroso; poichè lo scopo ultimo sotto la sua forma impersonale è meno determinata che sotto la sua forma personale, e le difficoltà nel modo di conseguirlo per diretta ricerca ancor maggiori. Riconoscendo, allora, il fatto che la felicità collettiva più che la individuale, deve essere ricercata non direttamente ma indirettamente, la prima domanda per noi è: qual deve essere la natura generale dei mezzi pei quali essa sia a raggiungere?

È ammesso che la propria felicità, in certa misura, possa ottenersi col favorire la felicità degli altri. Può non esser vero, al contrario, che la felicità generale possa ottenersi col favorire la felicità propria? Se il benessere di ogni unità possa esser raggiunto in parte per le cure pel benessere della collettività, non è il benessere dell'aggregato a raggiungersi in parte per la cura di ciascuna unità per sè stessa? Chiaramente, la nostra conclusione dev'essere che la felicità generale debba raggiungersi principalmente per la ricerca adeguata della loro propria felicità per parte degli individui; e, reciprocamente, la felicità individuale deve raggiungersi in parte per la ricerca della felicità generale.

E questa è la conclusione contenuta nelle idee e negli usi progressivi dell'umanità. Questo compromesso fra egoismo ed altruismo si è andato stabilendosi lentamente da

sè; e le convinzioni reali degli uomini, distinte dalle nominali, si sono gradatamente avvicinate al riconoscimento del suo valore: l'evoluzione sociale ha influito a ciò che i dritti dell'individuo ai processi delle sue attività ed alle soddisfazioni che apportano, siano sempre più positivamente affermati; nel tempo stesso che è cresciuta l'insistenza sui dritti altrui e l'abituale rispetto ad essi. Fra i più rozzi selvaggi gl'interessi della persona sono molto vagamente distinti dagl'interessi degli altri. Negli stati primitivi della civiltà la proporzione dei vantaggi agli sforzi è appena accennata: schiavi e servi per loro lavoro hanno ricompense arbitrarie di alimento e ricovero: lo scambio essendo raro, è poco sviluppata l'idea di equivalenza. Ma come la civiltà progredisce e lo stato si stabilisce negli accordi, vi sono esperienze giornaliere della relazione fra i vantaggi goduti e la fatica fatta; mentre il sistema industriale mantiene, per l'offerta e la domanda, un debito adattamento dell'uno all'altro. E questo accrescimento di cooperazione volontaria, questo scambio di servizi secondo gli accordi, è stato necessariamente accompagnato dalla diminuzione di aggressioni reciproche, od aumento di simpatia; permettendo scambio di servizi fuori accordo. Cioè a dire, la più distinta affermazione dei dritti individuali e la più rigorosa divisione dei godimenti personali secondo gli sforzi fatti, sono andate crescendo coll'aumento di quell'altruismo negativo manifestato in una condotta equa, e di quell'altruismo positivo mostrato nell'aiuto gratuito.

Una fase più elevata di questo doppio mutamento è divenuta cospicua nel nostro proprio tempo. Se, da un lato, osserviamo le lotte per la libertà politica, i conflitti fra

capitale e lavoro, le riforme giudiziarie fatte per render facile l'affermazione dei dritti, vediamo che la tendenza è ancora verso la completa appropriazione da parte di ognuno di qualunque vantaggio gli sia dovuto, e per conseguenza esclusione dei suoi compagni da tali vantaggi. Dall'altro lato, se consideriamo che significa il cedere del potere alle masse, l'abolizione dei privilegi di classe, gli sforzi a diffondere l'istruzione, le agitazioni a favore della temperanza, la moltitudine delle società filantropiche, diventa chiaro che la cura pel benessere altrui cresce *pari passu* coi mezzi ad assicurare il benessere personale.

Ciò che vale delle relazioni in ciascuna società, vale, fino a certa misura, se non ad una meno estesa, delle relazioni fra le società. Benchè per conservare i dritti nazionali, reali o imaginari, spesso di poco conto, le nazioni civili si faccian la guerra l'una l'altra, pure le loro separate nazionalità sono più rispettate oggi che nel tempo passato. Benchè il vincitore esiga cessione di territorio e compensi pecuniari, pure la conquista ora, come in antico, non è seguita di regola dall'intera appropriazione di territorio e dal ridurre i popoli a schiavitù. Le individualità delle società sono in una maniera più larga conservate. Frattanto le relazioni altruistiche sono maggiori: si danno aiuti in occasione di disastri per inondazione, per incendio, per carestia o per altri mali. E nell'arbitrato internazionale, di cui vi sono esempi non rari, che implica il riconoscimento dei dritti d'una nazione verso un'altra, vedesi un maggior progresso in questo altruismo più esteso. Senza dubbio rimane molto ancora a farsi, perchè nelle relazioni dei popoli civili con quelli privi di civiltà poco di questo progresso si può trovare. Si può affermare che la norma

primitiva: « vita per vita », è stata sviluppata per noi in quella: « per una vita molte vite », come nei casi del vescovo Patteson e Mr. Birch; ma bisogna allora notare che noi non torturiamo, nè mutiliamo i prigionieri. Se si dicesse che come gli ebrei si credevano autorizzati d'impadronirsi delle terre da Dio loro promesse, ed in alcuni casi di sterminare gli abitatori, così noi, per attuare la « manifesta intenzione della Provvidenza, » spogliamo le razze inferiori dal loro territorio, quante volte ne abbiamo bisogno; si potrebbe rispondere che noi non uccidiamo più gente che non sembra necessario, e tolleriamo l'esistenza di quelli che sottomettiamo. Ed alcuno potrebbe dire che, come Attila, conquistando e distruggendo genti e nazioni, si riguardava un « flagello di Dio », punendo gli uomini pei loro peccati, così noi, come rappresentati da un ministro e da un prete che egli cita, dovremmo credere di esser chiamati a punire coi fucili e coi cannoni le genti che praticano la poligamia; a ciò si risponderebbe che non sempre il più feroce discepolo del maestro di misericordia vorrebbe portare la vendetta tanto a spopolare interi territori e radere al suolo le città. E quando, d'altro lato, ricordiamo che vi ha una società protettrice degli Aborigeni, che vi sono commissari in alcune colonie per proteggere gl'interessi dei nativi, e che in alcuni casi le terre dei nativi sono state acquistate in modo che, quantunque ingiusto, tiene implicito il riconoscimento dei loro dritti; possiamo dire, per poco che il compromesso fra egoismo ed altruismo sia progredito negli affari internazionali, esso è pure progredito in qualche modo nella direzione indicata.

CAPITOLO XIV.

CONCILIAZIONE.

§ 93. Come è stato presentato nel capo antecedente, il compromesso fra i dritti personali e quelli degli altri sembra implicare un antagonismo permanente fra gli uni e gli altri. La ricerca fatta da ciascuno della propria felicità, mentre usa il dovuto riguardo alla felicità dei concittadini, apparentemente costringe alla domanda che sempre ritorna: fino a che si deve pensare ad un fine, e fino a che all'altro? supponendo, se non disaccordo nella vita di ciascuno, certo assenza di completa armonia. Questa, del resto, non è una inferenza inevitabile.

Quando, nei *Principi di Sociologia*, Parte III, furono discussi i fenomeni della conservazione della specie fra gli esseri viventi in generale, perchè potesse meglio esser compreso lo sviluppo delle relazioni domestiche, fu mostrato che durante l'evoluzione è andata formandosi una conciliazione fra gl'interessi delle specie, gli interessi dei genitori e quelli della prole. La prova è stata data che, come ascendiamo dalle più basse forme della vita alle più elevate, la conservazione della specie è ottenuta con sacrificio decrescente della vita, egualmente e degli indi-

vidui giovani e degli adulti, ed ancora con un sacrificio decrescente della vita parentale verso la vita della prole. Vedemmo che col progresso della civiltà, mutamenti analoghi avvengono fra gli esseri umani; e che le più elevate relazioni domestiche sono quelle in cui la conciliazione del benessere nella famiglia diventa massima, mentre il benessere della società è meglio conservato. Qui rimane a dimostrare che una conciliazione analoga ha avuto luogo, e, continua, fra gl'interessi di ciascun cittadino e quelli dei cittadini in generale, tendendo sempre verso uno stato in cui i due interessi si fonderebbero in uno, ed in cui i sentimenti corrispondenti ad essi rispettivamente, avrebbero completo accordo.

Nel gruppo della famiglia, anche quando facciamo osservazione fra diversi vertebrati inferiori, vedesi che il sacrificio parentale, ora divenuto così moderato nella somma da permettere una lunga continuazione della vita parentale, non è accompagnato da coscienza di esso; ma, per contrario, è fatto con un desiderio diretto a compierlo: le fatiche altruistiche in aiuto dei figli sono compiute a soddisfazione degli istinti parentali. Se ricerchiamo queste relazioni pei gradi dell'umanità, ed osserviamo come largamente l'amore piuttosto che l'obbligazione appresta le cure dei figli, vediamo la conciliazione degl'interessi esser tale che il raggiungimento della felicità parentale coincide coll'assicurare la felicità della prole: il desiderio di figli fra coloro che ne son privi, e l'adozione occasionale di figli, mostrano come sieno necessarie queste attività altruistiche per ottenere certe soddisfazioni egoistiche. Un'evoluzione ulteriore producendo insieme alla natura più elevata una diminuzione di fertilità, e perciò minori cure

nei genitori, può far sì da apportare uno stato in cui, più che ora, i piaceri della vita adulta consistano nell'elevare la prole alla perfezione, spingendo simultaneamente la felicità immediata di essa.

Or, benchè l'altruismo di natura sociale, mancando certi elementi di altruismo parentale, non può mai raggiungere lo stesso livello; può aspettarsi di arrivare ad un livello, in cui, analogamente all'altruismo parentale, vi sarà spontaneità, un livello tale che sarà un bisogno quotidiano la contribuzione alla felicità altrui, un livello tale che le soddisfazioni egoistiche meno elevate saranno continuamente subordinate a questa alta soddisfazione egoistica, non per qualche sforzo a subordinarle, ma per la preferenza a questa elevata soddisfazione egoistica, quando può essere procurata.

Consideriamo come lo sviluppo della simpatia, che deve progredire appena lo permettono le condizioni, apporterà questo stato.

§ 94. Abbiamo veduto che durante l'evoluzione della vita piaceri e dolori sono stati necessariamente gl'incentivi e i distoglienti delle azioni che sono richieste o respinte dalle condizioni d'esistenza. Una verità implicata ad esser notata qui, si è che facoltà le quali sotto date condizioni, producono in parte dolore ed in parte piacere, non possano svilupparsi oltre il limite in cui producono un avanzo di piacere: se al di là di questo limite risulta più dolore che piacere dal loro esercizio, il loro accrescimento deve essere arrestato.

Queste due forme di sentimento sono eccitate per simpatia. Ora una coscienza piacevole è suscitata dalla presenza del piacere; ora una coscienza dolorosa dalla pre-

senza del dolore. Donde, se esseri che lo circondano, di regola manifestano piacere e solo raramente dolore, la simpatia offre un avanzo di piacere; mentre, per contrario, se poco piacere e molto dolore ordinariamente sono prodotti in presenza di lui, la simpatia produce in chi la possiede un avanzo di dolore. Lo sviluppo medio della simpatia deve, dunque, essere regolato per le manifestazioni medie del piacere e del dolore in altri. Se la vita usualmente vissuta sotto date condizioni sociali è tale che giornalmente sia inflitto dolore, o se giornalmente il dolore sia manifestato dagli associati, la simpatia non può crescere; ammettere l'aumento di essa è ammettere che la costituzione si modificherà in tal modo che accresca i dolori e perciò deprima le energie; e ciò è ignorare la verità, che apportare alcuna specie di dolore gradatamente produce insensibilità a questo dolore. Dall'altro lato, se lo stato sociale è tale che predominino le manifestazioni del piacere, la simpatia crescerà; poichè i piaceri simpatici, aggiungendosi alla totalità dei piaceri che aumentano la vitalità, contribuiscono alla prosperità fisica di coloro che sono più simpatici, ed i piaceri di simpatia superando i dolori nella totalità, la esercitano e la fortificano.

La prima conseguenza è quella di già più d'una volta indicata. Abbiamo veduto che coll'abituale stato di guerra e sotto il tipo adatto all'organismo sociale, la simpatia non può svilupparsi ad una altezza considerevole. Le attività distruttive contro i nemici esterni l'avvizziscono; lo stato di sentimento mantenuto produce nella società stessa frequenti atti di aggressione o crudeltà; ed inoltre, la cooperazione obbligata che è il carattere del regime militante, necessariamente reprime la simpatia, ed esiste solo

a condizione d'un trattamento non simpatico di qualcuno da parte degli altri.

Ma quando ancora lo stato militante venisse meno, gli ostacoli allo sviluppo della simpatia sarebbero ancora grandi. Benchè la cessazione della guerra facesse aumentare l'adattamento dell'uomo alla vita sociale, e diminuire molti mali, pure rimarrebbe ancora molto pel completo adattamento e per conseguenza molta infelicità. In primo luogo, quella forma di natura che ha generato e genera ancora le guerre, benchè per supposizione giunta ad una forma più elevata, non sarebbe così presto giunta a tale alta forma da fa cessare tutte le ingiustizie e i dolori che queste producono. Per un periodo considerevole dopo che le attività predatorie abbiamo avuto fine, continuerebbero i difetti della natura predatoria, apportando i loro mali che lentamente diminuiscono. In secondo luogo, l'adattamento imperfetto della costituzione umana alle condizioni della vita industriale, deve persistere lungamente, e può aspettarsi di sopravvivere, in qualche misura, alla cessazione della guerra: i modi necessari dell'attività devono rimanere per generazioni innumerevoli privi di piacere in qualche grado. Ed in terzo luogo, deficienza di controllo personale tale quale ci mostra l'imprevidente, come quei vari difetti di condotta dovuti all'inadeguata previggenza delle conseguenze, benchè meno notevoli che ora, non mancherebbero di produrre sofferenze.

Neppure un adattamento completo, se limitato alla cessazione del non adattamento ora indicato, rimuoverebbe tutte le sorgenti di quelle miserie le quali, nell'estensione della loro manifestazione, impedirebbero l'accrescimento della simpatia. Perchè, mentre la cifra della moltiplicazione

continua a superare quella della mortalità da cagionare concorrenza nei mezzi di sussistenza, deve continuare il risultato di molte miserie; sia per rendere frustranee le affezioni, sia per eccesso di lavoro e mezzi limitati. Solo colla diminuzione della fecondità, che abbiamo veduto dover avvenire collo sviluppo ulteriore della mente (*Principi di Biologia*, §§ 367-377), può esservi quella diminuzione delle fatiche richieste per sostenere efficacemente sè e la famiglia, che non costitueranno un gravame penoso per la energia umana.

Gradatamente adunque, e solo gradatamente, che queste varie cause di miseria diventano minori, diventa maggiore la simpatia. La vita sarebbe intollerabile se, mentre le cause della miseria rimaste quali ora sono, tutti gli uomini fossero non solo in grado elevato di sensibilità ai dolori, fisici e mentali, sentiti da quelli che li circondano ed espressi sul viso di coloro che essi incontrano, ma fossero incessantemente coscienti delle miserie in qualsiasi parte sofferte come conseguenze della guerra, del delitto, della cattiva condotta, dell'infortunio, dell'imprevi- denza, dell'incapacità. Ma come l'adattarsi e riadattarsi dell'uomo e della società in mutui accordi progredisce, e come i dolori prodotti dal disaccordo diminuiscono, la simpatia può crescere in presenza dei piaceri che derivano da questo accordo. I due mutamenti sono già così relativi che ciascuno favorisce l'altro. Tale aumento di simpatia che le condizioni permettono, esso stesso giova a diminuire i dolori ed accrescere i piaceri; ed il maggiore avanzo di piacere che ne risulta, rende possibile un ulteriore accrescimento di simpatia.

§ 95. L'estensione in cui si può sviluppare la simpatia,

quando sien rimossi gli ostacoli, sarà meglio concepita dopo di avere osservato gli agenti pei quali essa è suscitata, e dopo di avere esposto le ragioni per sperare che questi agenti divengano più efficaci. Sono a considerarsi due fattori: il linguaggio naturale dei sentimenti nell'essere verso cui si ha simpatia, ed il potere d'interpretare questo linguaggio in quello che sente la simpatia. Possiamo anticipare lo sviluppo di tutti e due.

Movimenti del corpo e mutamenti faciali sono effetti visibili di sentimento, i quali, quando è forte il sentimento, non sono sotto il dominio della volontà. Quando il sentimento è meno forte però, sia sensazionale che emozionale, i movimenti possono essere totalmente o parzialmente repressi; quest'abitudine è concomitante d'una certa natura che spesso non è desiderabile che altri veda ciò che è sentito. Così necessarie coi nostri caratteri e colle nostre condizioni sono queste dissimulazioni, che esse sono venute a formare una parte del dovere morale; e una dissimulazione a proprio riguardo è spesso desiderata come un elemento di buone maniere. Ma in proporzione che i desideri egoistici vengano più sotto la direzione degli altruistici, e vi abbia minori e più deboli impulsi di quelli ad esser riprovati, il bisogno di usare attenzione sopra l'espressione del viso ed i movimenti corporei decrescerà, e con maggior chiarezza essi potranno manifestare agli spettatori lo stato mentale. Nè ciò è tutto. Ristretto com'è attualmente, questo linguaggio delle emozioni al presente è impedito di svilupparsi. Ma come le emozioni diventano tali che si possano francamente manifestare, insieme all'abitudine di manifestarle, si svilupperanno i mezzi di questa manifestazione, così che oltre le emozioni più vio-

lente, le più delicate finezze e le più piccole gradazioni dell'emozione visibilmente si mostreranno: il linguaggio emozionale diverrà ancora più copioso, più vario, più definito. Ed evidentemente la simpatia sarà facilitata in proporzione.

Bisogna anticipare un progresso egualmente importante, se non maggiore, di simil natura. I segni vocali degli stati senzienti simultaneamente si svolgeranno ancora. Intensità, altezza, qualità e mutamento di tono sono separatamente segni di sentimento; e combinate in modi e proporzioni differenti, servono ad esprimere sentimenti differenti nella totalità e nella specie. Come altrove si è mostrato, le cadenze sono le spiegazioni delle emozioni sulle proposizioni dell'intelletto (1). Non solo nel parlare eccitato, ma nell'ordinario, si vede, per l'elevazione e l'abbassamento degli intervalli, pei gradi di deviazione del tono medio, come ancora per la posizione e la forza dell'enfasi, la specie della sensibilità che accompagna il pensiero espresso. Or, la manifestazione del sentimento per cadenza, come la manifestazione per mutamenti visibili, al presente è ristretta: i motivi a reprimere agiscono in un caso come nell'altro. Un doppio effetto è prodotto. Questo linguaggio auditivo del sentimento non è usato nei limiti della sua vera capacità; ed è in un grado considerevole adoperato abusivamente, come per esprimere altri sentimenti che quelli sentiti. Il risultato di questa imperfezione d'uso, e di questo abuso è l'impedimento all'evoluzione che l'uso normale produrrebbe. Dobbiamo inferire, dunque, che come progredisce l'adattamento morale, e di-

(1) Cfr. il saggio sopra « *The origin and function of music.* »



minuisce il bisogno di dissimulare i sentimenti, saranno molto più sviluppati i segni vocali. Benchè non sia a supporre che le cadenze indicheranno sempre le emozioni così esattamente come le parole indicano i pensieri, pure è grandemente possibile che il linguaggio emozionale del futuro possa innalzarsi al di sopra del nostro linguaggio emozionale presente, come il nostro linguaggio intellettuale si è già innalzato sopra quello delle razze infime.

Un aumento simultaneo nel potere d'interpretare i segni visibili ed audibili del sentimento deve esser tenuto in considerazione. Fra quelli che ci circondano vediamo differenze di abilità a percepire tali segni e di abilità a concepire gli stati mentali e cause loro che vi sono implicite: qui è uno stupido che non accorge un piccolo mutamento faciale o un tono di voce alterato, o non è atto ad immaginare ciò che è sentito; e là, una rapida osservazione ed un'intuizione penetrante, che rendono istantaneamente comprensibile lo stato dello spirito e le cause. Se supponiamo queste due facoltà esaltate, una percezione più delicata dei segni ed una immaginazione costruttiva di grande energia, noi acquisteremo qualche idea della simpatia più profonda e più estesa che sarà in avvenire prodotta. Rappresentazioni più vivaci dei sentimenti altrui, implicando eccitamenti ideali dei sentimenti che si approssimano agli eccitamenti reali, devono avere per conseguenza una maggior somiglianza fra i sentimenti di chi sente la simpatia e di chi è simpatico, che andrà fino all'identità.

Per l'aumento simultaneo dei fattori subbiettivi ed obbiettivi, la simpatia, come diminuiscono gli ostacoli, può, innalzarsi tanto al di sopra di quella che alcuni ci manifestano quanto questa supera l'insensibilità.

§ 96. Qual dovrà essere l'evoluzione concomitante della condotta? Quali dovranno essere le relazioni fra egoismo ed altruismo, coll'approssimazione a questa forma di natura?

Una conclusione trovata nel capitolo sulla relatività dei piaceri e dei dolori, e sulla quale si è insistito come una di quelle a tener presente nello spirito, deve ora esser ricordata. È stato mostrato che, supponendo le attività che sieno coerenti colla continuazione della vita, non ve ne ha nessuna che non possa diventare sorgente di piacere, se le condizioni esteriori richiedono persistenza in esse. E qui dev'esser aggiunto, come un corollario, che se le condizioni richiedono qualche classe di attività che sieno relativamente grandi, dovrà esser suscitato un piacere relativamente grande che accompagni questa classe di attività. Che importanza hanno queste inferenze generali per la questione speciale che ci occupa?

Abbiamo veduto come tanto pel benessere pubblico che pel privato la simpatia è essenziale. Abbiamo veduto che la cooperazione ed i vantaggi che apporta a ciascuno ed a tutti, divengono elevati in proporzione che si estendono gl'interessi altruistici, cioè i simpatici. Le azioni a cui c'inducono i sentimenti sociali, sono da annoverarsi fra quelle richieste dalle condizioni sociali. Esse sono azioni che la conservazione e l'ulteriore sviluppo dell'organismo sociale tendono sempre ad accrescere, e perciò azioni colle quali è unito un piacere crescente. Dalle leggi della vita deve concludersi che l'incessante azione sociale costituirà così fattamente la natura umana, che per avventura i piaceri simpatici saranno spontaneamente ricercati nella loro più larga estensione per vantaggio di ciascuno e di

tutti. Lo scopo per le attività altruistiche non eccederà il desiderio delle soddisfazioni altruistiche.

Per natura così formate, benchè le gratificazioni altruistiche debbano rimanere egoistiche in un senso trasfigurato, pure esse non saranno richieste in modo egoistico, non saranno ricercate per motivi egoistici. Benchè il piacere sarà acquistato per piacere che si apporta, pure il pensiero di un piacere simpatico ad acquistarsi non occuperà la coscienza, ma solo il pensiero del piacere dato. Fino ad una grande estensione ciò è anco attualmente. In individuo veramente simpatico, l'attenzione è così assorbita dal fine prossimo, la felicità altrui, che non ne è data nessuna per la felicità personale che può risultare come scopo finale. Un' analogia renderà più chiara la relazione.

Un avaro accumula denaro, non dicendo deliberatamente a sé stesso: « io, facendo ciò, vorrei sentire il piacere che apporta il possedimento. » Egli pensa solo alla moneta ed ai mezzi di procurarla; ed egli sperimenta accidentalmente il piacere derivato dal possedimento. Possedere la proprietà è ciò che egli gode nell'immaginare, e non il sentimento che il possesso della proprietà gli produce. Similmente, chi ha sentimento di simpatia nel senso più elevato, è mentalmente assorbito solo nella rappresentazione del piacere sperimentato da un altro; e lo ricerca pel vantaggio di un altro, dimentico di qualche partecipazione che egli possa avere di esso. Subbiettivamente considerata, dunque, la conciliazione dell'egoismo e dell'altruismo per avventura diverrà tale che, sebbene il piacere altruistico, che è un elemento della coscienza di chi lo sperimenta, non possa mai altro essere che egoistico, non sarà egoistico coscientemente.

Ricerchiamo ora che deve avvenire in una società composta di persone costituite di tal modo.

§ 97. Le opportunità di posporre sè agli altri, che costituisce l'altruismo concepito nel senso ordinario, deve in vari modi essere sempre più limitato coll'approssimazione dello stato più elevato.

Larghe richieste di beneficenza suppongono molte miserie. Prima che vi possano essere molti e larghi inviti o sforzi per aiutare gli altri, devono trovarsi molti in condizioni bisognose di aiuto, in condizioni di relativa miseria. Ma, come sopra si è veduto, lo sviluppo dei sentimenti sociali può progredire solo colla diminuzione della miseria. La simpatia può raggiungere tutta la sua altezza soltanto quando sieno cessate le frequenti occasioni a fare qualche cosa d'analogo al serio sacrificio di sè.

Si muti il punto di vista, e questa verità si presenta sotto un altro aspetto. Abbiamo di già veduto che col progresso dell'adattamento, ciascuno diventa così costituito da poter essere aiutato senza arrestare in alcuna guisa un'attività piacevole. Non vi può essere alcuna profittevole interruzione fra facoltà e funzione, quando tutte e due sono adatte. Per conseguenza, in proporzione che l'umanità si approssima al completo adattamento della sua natura ai bisogni sociali, devono esservi minori e più piccole opportunità di prestar soccorso.

Ed ancora, come fu mostrato nell'ultimo capitolo, la simpatia che suscita gli sforzi pel benessere altrui, deve soffrire danni personali per la parte degli altri; deve perciò, produrre avversione ad accettare vantaggi derivati dai danni personali. Che cosa devesi inferire? Mentre ciascuno, quando l'occasione si offre, è pronto, anzi ansioso di

cedere le soddisfazioni egoistiche, gli altri costituiti della stessa natura, non possono resistere di cedere. Se alcuno proponendosi di trattar sè medesimo più aspramente che uno spettatore disinteressato non ingiungerebbe, si trattiene di appropriarsi quel che gli è dovuto, gli altri avendo cura di lui, se egli non vorrà averne per sè stesso, devono necessariamente insistere che egli se l'appropri. L'altruismo generale, adunque, nella sua forma sviluppata, deve inevitabilmente arrestare gli eccessi individuali dell'altruismo. La relazione al presente familiare a noi sarà invertita; ed invece che ciascuno conservi i suoi propri dritti, gli altri conserveranno i suoi dritti per lui: non già per uno sforzo attivo, che non sarà necessario, ma per una resistenza passiva di qualche indebita cessione di essi dritti. Non vi ha nulla in tal condotta che sia totalmente nuovo, da non poter esser veduto nella nostra esperienza giornaliera, come un cominciamento di essa. Nelle trattazioni d'affari fra uomini onorevoli, vi è di regola un desiderio da una parte e dall'altra che ciascuno non perda nulla del suo dritto. Non raramente accade che vi sia un rifiuto ad accettare qualche cosa che sia dovuta ad altro, ma che l'altro offre di dare. Nelle relazioni sociali, ancora, i casi sono comuni in cui quelli i quali vorrebbero cedere la lor parte di piacere, sono impediti dagli altri a far così. L'ulteriore sviluppo di simpatia non può che rendere questa maniera di operare generale e naturale in modo sempre crescente.

Esistono certe restrizioni complesse dell'eccesso dell'altruismo che, in altra maniera, costringe l'individuo a ritornare ad un egoismo normale. Possono esserne qui notate due. In primo luogo, le abnegazioni di sè spesso ri-

petute implicano dalla parte dell' agente una tacita attribuzione di egoismo agli altri che profitano per queste abnegazioni. Ancora cogli nomini come sono, all' occasione nasce un sentimento fra quelli pei quali i sacrifici sono fatti frequentemente, come se fossero offesi dalla supposizione che essi sieno pronti a riceverli; e nella mente dell' agente qualche volta è riconosciuto questo sentimento dalla parte loro, e ne viene per conseguenza un limite al grande e continuo cedere di piacere. Evidentemente nella natura più sviluppata questa specie di riserva dev' essere ancor più pronta. In secondo luogo, quando, come s' ammette per ipotesi, i piaceri altruistici hanno raggiunto una maggiore intensità che ora non hanno, ciascuno sarà distolto da ricerca indebita di essi per la coscienza che altre persone ancora li desiderano, e che bisogna lasciar loro l' occasione per questo godimento. Anche oggi può esser osservato fra gruppi di amici, dove vi è contesa di cortesia, una cessione di opportunità per la propria abnegazione che altri possano avere. « Lasciatele perdere questo piacere, ella lo fa volentieri »; « Lasciate che si prenda queste cure, lo fa con piacere »; sono suggerimenti che a quando a quando rischiarano questa coscienza. La simpatia più sviluppata avrà cura delle soddisfazioni simpatiche degli altri come delle proprie. Ciò che può essere chiamato un' equità più elevata sarà il frenarsi dal passare nelle sfere delle attività altruistiche degli altri, come un' equità inferiore si frena dal passare nelle sfere d' attività egoistiche altrui. E per questa restrizione di ciò che può chiamarsi un' altruismo egoistico, saranno impediti indebiti sacrifici da parte di ciascuno.

Quali sfere rimarranno, dunque, per avventura per l' al-

truismo com'è comunemente concepito? Ve ne sono tre. Una di esse deve continuamente estendersi, e le altre due devono progressivamente diminuire, benchè non spariranno. La prima è quella presentata dalla vita di famiglia. Vi deve essere sempre bisogno della subordinazione dei sentimenti individuali ai sentimenti altruistici nell'allevare la prole. Benchè questa subordinazione diminuirà colla diminuzione del numero ad allevare, pure crescerà nella maggiore elaborazione e nel maggiore prolungamento delle attività a loro aiuto. Ma, come sopra è mostrato, anche ora vi ha parzialmente una conciliazione simile, che quelle soddisfazioni egoistiche che offre la paternità sono raggiunte mercè le attività altruistiche, una conciliazione che tende sempre verso la compiutezza. Uno sviluppo importante dell'altruismo verso la famiglia deve essere aggiunto: la cura reciproca dei genitori da parte dei figli nella vecchiezza, la qual cura diviene più chiaramente e meglio compiuta e per la quale si può vedere una conciliazione analoga. La ricerca del benessere sociale in generale deve fornire, in seguito, come lo fa ora, il motivo a posporre gl'interessi egoistici agl'interessi disinteressati, ma con motivo continuamente decrescente; perchè come progredisce l'adattamento allo stato sociale, diminuiscono i bisogni di quelle azioni regolatrici, per le quali la vita sociale diventa armonica. In tal caso la somma delle azioni altruistiche che ciascuno intraprende, deve inevitabilmente essere ristretta fra limiti moderati per gli altri, perchè, se essi fossero altruistici in simile modo, non permetterebbero ad alcuni di ricercare i fini pubblici a loro gravissimo danno, di che gli altri potrebbero approfittarsi. Nelle relazioni private degli uomini, le opportu-

nità del sacrificio individuale eccitate dalla simpatia, devono sempre in qualche grado, benchè per avventura in piccol grado, essere presentate da accidentalità, da malattie, da infortuni in generale; poichè, per quanto l'adattamento della natura umana alle condizioni di esistenza in generale possa essere vicino alla perfezione fisica e sociale, non la raggiungerà mai. Inondazioni, incendi, esplosioni devono sempre offrire ad intervalli opportunità ad atti eroici, e nei motivi a tali atti, l'ansietà per gli altri sarà meno mista all'amore dell'ammirazione, che non è attualmente. Per quanto grande possa, del resto, essere l'entusiasmo per le azioni altruistiche nelle rare occasioni che accadono, la somma toccata a ciascuno, dev'essere per le ragioni dette, abbastanza limitata. Ma, sebbene, negli accidenti della vita ordinaria, la subordinazione di sè agli altri generalmente debba diventare molto più rara, le relazioni quotidiane forniranno ancora piccole occasioni per l'attività dei sentimenti sociali. Sempre può ciascuno continuare la cura del benessere degli altri, preservandoli dai mali di che essi non si accorgono, ed aiutando le loro azioni in modi a loro sconosciuti, o, per contrario, ciascuno può avere in qualche guisa occhi ed orecchie suppletorie in altre persone, le quali percepiscano per lui ciò che egli stesso non percepisce per sè: così si perfeziona la vita in numerosi particolari, rendendo completi gli adattamenti alle azioni circostanti.

§ 98. Deve dunque seguire che per avventura colla diminuzione delle sfere della sua attività diminuisce l'altruismo nella sua totalità? Per nessun modo. Una simile conclusione implica un concetto falso.

Naturalmente sotto le condizioni esistenti, colla soffe-

renza ampiamente diffusa e con altrettanti sforzi richiesti dai più fortunati a soccorrere i meno fortunati, l'altruismo è compreso solo come un sacrificio personale; o, in qualche guisa, un modo di azione la quale mentre apporta alcun piacere, abbia per concomitante del proprio sacrificio quel che non è piacevole. Ma la simpatia che stimola all'abnegazione per compiacere gli altri, è una simpatia che anco riceve piacere dai loro piaceri quando sono in altro modo derivati. Più energico è il sentimento sociale che eccita a sforzi per rendere gli altri felici, più energico è il sentimento sociale che è unito alla loro felicità, comunque derivato.

Nella sua ultima forma, dunque, l'altruismo sarà il raggiungimento del piacere per simpatia di quei piaceri degli altri che sono principalmente prodotti dalla loro attività di ogni specie con pieno successo, gratificazione simpatica che costa nulla a chi la riceve, ma è una aggiunta gratuita alle sue gratificazioni egoistiche. Questa facoltà di rappresentarci in idea lo stato mentale degli altri, la quale, durante il processo di adattamento, ha avuto la funzione di mitigare le sofferenze, deve, come le sofferenze giungono al minimo, acquistare quasi completamente la funzione di elevare reciprocamente i godimenti umani per una intuizione vivace offerta da ognuno dei suoi godimenti. Mentre largamente prevale il dolore, non è desiderabile che ciascuno possa partecipare molto alla coscienza degli altri; ma col predominio crescente del piacere, la partecipazione alla coscienza altrui diventa un acquisto di piacere per tutti.

E così sparirà quell'opposizione in apparenza permanente fra egoismo ed altruismo, trovata pel compro-

messo avuto nell'ultimo capo. Considerata subbiettivamente la conciliazione sarà tale che l'individuo non abbia a scegliere fra gl'impulsi relativi a sè e gl'impulsi relativi agli altri; ma, invece, quelle soddisfazioni d'impulsi che sono relativi agli altri, involgendo sacrificio personale, e divenendo rare e molto pregiate, saranno preferite così senza esitazione, che appena sarà sentito il contrasto degl'impulsi relativi a sè con quelli. E la conciliazione subbiettiva sarà ancor così che, sebbene sia ottenuto il piacere altruistico, pure il motivo dell'azione non sarà coscientemente il raggiungimento di un piacere altruistico, ma l'idea presente sarà quella di assicurare i piaceri degli altri. Neilo stesso tempo, la conciliazione obbiettiva sarà egualmente completa. Benchè ciascuno, non avendo più bisogno di sostenere i suoi dritti egoistici, tenderà piuttosto, quando l'occasione si presenta, a cederli; pure gli altri, di natura simile, non permetteranno a lui di far così in qualche larga misura, e così sarà a lui assicurata quella soddisfazione dei desideri personali richiesti per compiere la sua vita: benchè non egoistici nel senso ordinario, pure gli effetti raggiunti saranno d'un egoismo legittimo. Nè ciò è tutto. Come, nello stadio primitivo, il contrasto egoistico ottenendo prima un compromesso tale che ciascuno richieda non più che una parte equa, dopo viene ad una conciliazione per la quale ciascuno insiste a prendere parti eque per altri; così, nello stadio più sviluppato, il contrasto altruistico, raggiungendo prima un compromesso pel quale ciascuno si frena dal prendere una parte indebita di soddisfazioni altruistiche, giunge per avventura ad una conciliazione per la quale ciascuno prende cura che gli altri abbiano la loro opportunità alle soddisfazioni altruistiche;

l'altruismo più elevato essendo quello che non solo ha cura delle soddisfazioni egoistiche degli altri ma ancora delle loro soddisfazioni altruistiche.

Per quanto lontano sembri questo stato, nondimeno ognuno dei fattori mostrati a produrlo, può di già essere riconosciuto fra quelli di natura più elevata. Ciò che ora in loro è occasionale e debole, con l'evoluzione ulteriore può aspettarsi che diventi abituale ed energico; e ciò che ora forma il carattere eccezionalmente elevato, può per avventura aspettarsi che diventi carattere generale. Perchè ciò di cui è capace la natura umana ottima, è possibile alla natura umana in generale.

§ 99. Che queste conclusioni abbiano una qualche larga accettazione, non è probabile. Esse non sono in armonia nè colle idee, nè coi sentimenti dominanti.

Tali concetti non gradiranno a coloro che lamentano la perdita della fede nell'eterna dannazione; nè a quelli che seguono l'apostolo della forza brutale, pensando che se la norma della forza è stata buona una volta, è buona per ogni tempo; nè a quelli di cui la riverenza per chi disse di rimettere la spada nel fodero, è mostrata usando la spada per diffondere la fede fra i pagani. Il concetto manifestato sarà ricevuto con disprezzo dal reggimento Fife-shire, di cui ottocento uomini, nella guerra franco-tedesca, domandarono di essere impiegati al servizio straniero, lasciando al governo di decidere per qual parte dovessero combattere. Dai dieci mila preti della religione dell'amore, i quali stanno in silenzio quando la nazione è mossa dalla religione dell'odio, non verrà alcun segno di approvazione; nè dai loro vescovi, i quali lungi d'inculcare l'estremo precetto del maestro che pretendono di seguire, di offrire

l'altra guancia se una ha ricevuto una guanciata, inculcano di agire secondo il principio: colpite prima di esser colpiti. Non vi sarà alcuna approvazione dai legislatori, i quali, dopo di aver pregato di perdonare le loro offese, com'essi perdonano quelle degli altri, di un subito si decidono di assaltare quelli che non li hanno offesi, e, dopo che un discorso della regina ha invocato « la benedizione dell'onnipotente Dio » nei loro consigli, immediatamente provvedono mezzi a commettere un brigantaggio politico.

Ma benchè uomini che professano cristianesimo e praticano paganesimo, non possano sentire alcuna simpatia per questa dottrina, ve ne sono alcuni, considerati come antagonisti alla fede comune, i quali non possono pensare assurdo il credere che questi principi etici sieno per trovare per avventura la lor pratica applicazione.

CAPITOLO XV.

MORALE ASSOLUTA E MORALE RELATIVA.

§ 100. Molti supporranno che la parola « assoluto » applicata all' Etica, implichi principi di condotta giusta che esistano fuori di ogni relazione della vita condizionata alla terra, fuori di ogni relazione di tempo e di luogo ed indipendente dall' universo visibile; implichi cioè i principi « eterni » come son denominati. Quelli però che ricordano la dottrina esposta nei *Primi Principi*, esiteranno ad attribuire questa interpretazione alla parola. Giusto come possiamo pensarlo, costringe a pensare il non giusto, o torto, come suo correlativo; donde, attribuire giustizia agli atti del Potere manifestato pei fenomeni, è ammettere la possibilità che atti ingiusti siano commessi da questo Potere. Ma come, separatamente da questo Potere, possano esistere condizioni di tale specie che la subordinazione dei suoi atti a queste li renda giusti, e l'insubordinazione ingiusti? Come l'Essere incondizionato può essere soggetto a condizioni fuori di lui?

Se, per esempio, alcuno asserisse che la Causa delle Cose, concepita in riguardo agli attributi etici fondamentali come noi medesimi, avesse fatto bene a produrre un

Universo il quale nel corso del tempo immensurabile abbia dato origine ad esseri capaci di piacere, ed avrebbe fatto male ad astenersi dalla produzione di tale Universo; allora, la spiegazione a dare è, che imponendo le idee morali generate nella coscienza finita dell'uomo, alla Esistenza Infinita che trascende la coscienza, egli si ponga dietro a questa Esistenza infinita e prescriva per lei i principi di azione.

Al modo che abbiamo ammesso nei capitoli precedenti, giusto ed ingiusto, come sono concepiti da noi, possono solamente esistere in relazione alle azioni degli esseri capaci di piacere e di dolore; e l'analisi ci riconduce ai piaceri ed ai dolori come gli elementi da cui sono formati i concetti.

Ma se la parola « assoluto » come sopra usata, non si riferisce all'Essere Incondizionato; se i principi di azione distinti in assoluti e relativi riguardano la condotta degli esseri condizionali; in qual modo debbano intendersi le parole? Sarà meglio data un'esplicazione dei loro significati per una critica sui concetti dominanti di giusto e d'ingiusto.

§ 101. I discorsi intorno gli affari della vita abitualmente implicano la fede che ogni fatto nominato possa essere classificato fra i giusti e gl'ingiusti. Discutendo una questione politica, dalle due parti è ammesso che qualche modo di operare possa esser scelto come giusto, mentre tutti gli altri modi sono ingiusti. Così è ancora nei giudizi sulle azioni individuali: ciascuna di queste è approvata o disapprovata per l'ammissione che definitivamente sia classificata come buona o cattiva. Anche dove sono ammesse limitazioni, sono ammesse con l'idea implicita che sia a farsi tale distinzione caratteristica.

Nè ciò solamente è nei pensieri e discorsi popolari. Se non completamente e definitivamente pure in parte e per implicazione questa opinione è espressa dai moralisti. Nel suo libro, (*Methods of Ethics*, 1^a ediz. p. 6). Mr. Sidgwick dice: « Che vi sia in alcune date circostanze qualche cosa che debba farsi e che possa essere conosciuta, è una supposizione fondamentale, non solo fatta dai filosofi, ma da tutti gli uomini i quali formano processi di ragionamento morale (1). » In questa frase vi è chiaramente espresso solo l'ultima delle proposizioni superiori, cioè che in ogni caso ciò che « deve esser fatto » « possa esser conosciuto. » Ma benchè ciò che « deve esser fatto » non sia distintamente identico col « giusto », può essere inferito, nell' assenza di qualche indicazione in contrario, che Mr. Sidgwick riguardi l'uno e l'altro come identici; e senza dubbio, conoscendo così i postulati della scienza morale, egli è in disaccordo con la maggior parte, se non con tutti quelli che hanno fatto di ciò materia di studio. A prima vista, già, niente sembra più evidente che questi postulati debbano essere accettati, se le azioni sieno affatto da giudicarsi. Nondimeno, possono tutti e due essere posti in dubbio, ed io credo che possa esser mostrato nessuno di essi sia sostenibile. Invece di ammettere che vi sia in ogni caso un giusto ed un ingiusto, può sostenersi che in casi numerosissimi possa allegarsi nessun giusto, propriamente detto, ma solo un minimo ingiusto; ed inoltre, può sostenersi che in molti di questi casi dove solo può esser ammesso un minimo di ingiustizia, non è possibile di ricercare con qualche precisione ciò che è il minimo dell'ingiustizia.

(1) Io non trovo questo passo nella seconda edizione; ma l'omissione di esso non pare di essere stata prodotta da qualche mutamento di opinione, solo perchè naturalmente non entrava nella nuova forma dell'argomento che la sezione contiene.

Una gran parte di queste perplessità nella speculazione morale deriva dal trascurare questa distinzione fra giusto e minimo ingiusto, fra giusto assoluto e giusto relativo. E molte altre perplessità sono dovute alla supposizione che possa essere in qualche modo deciso in ogni caso, quale delle due vie sia moralmente obbligatoria.

§ 102. La legge del giusto assoluto non ha alcun riguardo al dolore, eccetto che come implicito negativamente. Il dolore è il correlativo di qualche specie di male, di divergenza da quel corso dell'azione che perfettamente soddisfa a tutte le esigenze. Se, come è stato mostrato in un capo antecedente, il concetto della condotta buona sempre prova, quando venga analizzato, di essere il concetto di una condotta che produce un avanzo di piacere in qualche parte; mentre, per contrario, la condotta concepita come cattiva prova sempre di essere quella che opporta in qualche parte un avanzo di dolore positivo o negativo; il bene assoluto, il giusto assoluto, in condotta, può esser quello solamente che produce piacere puro, piacere non misto a dolore che siasi. Per implicazione la condotta che ha qualche elemento di dolore, o qualche conseguenza dolorosa, è parzialmente cattiva; ed il termine più elevato a cui possa giungere tale condotta è il minimo ingiusto possibile in date condizioni, il giusto relativo.

Il contenuto dei capitoli precedenti implica che, ammessa la dottrina dell'evoluzione, gli atti umani durante la transizione la quale è stata, è ancora e sarà in progresso, in moltissimi casi devono essere di quella specie qui classificata di minimo ingiusto. In proporzione del disaccordo fra la natura che gli uomini ereditano dallo stato presociale, ed i bisogni della vita sociale, deve esservi una somma di

dolore prodotto dalle loro azioni, sia per sè medesimi che per gli altri. Finchè vi sia dolore a soffrire, vi è male; e la condotta che infligge qualche male, non può essere buona assolutamente.

A render chiara la distinzione su cui qui si insiste, fra la condotta perfetta che è la materia dell' Etica Assoluta, e la condotta imperfetta che è materia dell' Etica Relativa, è necessario qualche esempio.

§ 103. Fra i migliori esempi di azioni assolutamente giuste vi sono quelle derivate dove la natura ed i bisogni sono stati in armonia prima che cominciasse l' evoluzione sociale. Due esempi qui saranno bastevoli.

Consideriamo la relazione di una madre sana verso un neonato sano. Fra tutti e due esiste una dipendenza reciproca che è una sorgente di piacere ad ambidue. Nell' apprestare il suo alimento naturale al bambino, la madre prova piacere, ed al bambino deriva la soddisfazione dell' appetito, una soddisfazione che accompagna sussidio alla vita, accrescimento e godimento crescente. Si sospenda la relazione, e dall' una e dall' altra parte si avrà dolore. La madre prova dolore fisico e dolore mentale, e la sensazione dolorosa nata pel bambino, apporta nei suoi risultati danno e qualche offesa alla natura emozionale. Così l' atto è quello che apporta a tutte e due esclusivamente piacere, mentre la privazione apporta dolore; e questo per conseguenza è di quella specie di atti che qui chiamiamo assolutamente giusti.

Nelle relazioni paterne troviamo un esempio analogo. Se egli è bene costituito nel corpo e nello spirito, il suo figliuolo, bramoso di giuoco, trova in lui un corrisposto simpatico; ed i loro giuochi, producendo un piacere reci-

proco, non solo aiutano il benessere fisico del fanciullo, ma rinforzano il legame di buona relazione fra lor due, che rende più facile la direzione. Ed allora, se, rigettando le stupidaggini della primitiva educazione come al presente è concepita ed infelicemente ingiunta dallo stato, egli abbia idee razionali dello sviluppo mentale, e veda che la cognizione di seconda mano acquistata per mezzo dei libri dovrebbe cominciare come supplemento della cognizione di prima mano acquistata per osservazione diretta, solo quando una buona somma di questa sia stata acquistata, lo ecciterà, con simpatia attiva, in quella esplorazione del mondo circostante, che il suo figliuolo ricerca con diletto, dando e ricevendo soddisfazione da un momento all'altro mentre aiuta il benessere finale. Qui, ancora, vi sono azioni di una specie puramente piacevoli eguali nei loro effetti immediati e lontani, azioni assolutamente giuste.

Le relazioni degli adulti, per la ragione assegnata, presentano relativamente pochi casi che entrino completamente nella stessa categoria. Nelle loro trattative, da un ora all'altra, vi ha più o meno sottrazione dalla pura gratificazione di una parte o dell'altra per l'imperfetta convenienza ai bisogni. I piaceri che gli uomini ottengono col lavorare nelle loro vocazioni e col ricevere ricompense dagli altri per i loro servizi, di regola sono diminuiti, perchè le fatiche sono in modo considerevole penose. Occorrono però casi dove le energie sono così abbondanti che l'inazione annoia; e dove la fatica giornaliera non troppo grande in durata, è appropriata alla natura; e dove, come conseguenza, è piuttosto concomitante il piacere che il dolore. Quando i servizi prestati da tale uomo sono pagati da un altro, similmente adatto alle sue occu-

pazioni, l'intera relazione è di quelle che qui consideriamo: scambio per accordo fra due così costituiti diventa un mezzo di piacere per ambedue, senza un segno di dolore. Tenendo in mente la forma di natura che è prodotta dallo stato sociale, come è stato mostrato nel contrasto fra selvaggio e civile, la conseguenza è che infine le attività umane in generale assumeranno questo carattere. Ricordandoci che nel corso dell'evoluzione organica, i mezzi al godimento essi stessi per avventura divengono sorgenti di godimento; e che non vi ha alcuna forma di azione la quale non possa diventare piacevole nello sviluppo della struttura appropriata; si deve inferire che le attività industriali esercitandosi per cooperazione volontaria, acquisteranno in tempo il carattere di giustizia assoluta come qui è concepita. Di già ad uno stato simile sono giunti alcuni fra quelli che ci offrono i piaceri estetici. L'artista di genio, poeta, pittore o musicista, è quello che ottiene i mezzi di vivere per atti che sono direttamente piacevoli a lui, mentre offrono, immediatamente o lontanamente, piaceri agli altri.

Si possono ancora annoverare fra gli atti assolutamente giusti alcuni di quelli classificati come benevolenti. Io dico alcuni di quelli, perchè quegli atti benevolenti che apportano sottomissione al dolore, positivo o negativo, da cui gli altri possono ricevere piacere, sono, per la definizione, esclusi. Ma vi sono atti di benevolenza che offrono solo piacere. Uno che scivola è salvato dal cadere per uno che sia presente; è impedito un male e la soddisfazione è reciproca. Uno che viaggia a piedi, ha scelto una via pericolosa, o un viaggiatore sta per discendere in una stazione dove non si debba fermare, avvertito di non farlo,

sono salvati dal danno; ciascuno per conseguenza ha piacere. Qui vi ha un malinteso fra amici, ed uno che si accorge come ciò è derivato, dà delle spiegazioni, il risultato essendo a tutti grato. I servigi resi a quelli che ci sono vicino, nei piccoli affari della vita, possono essere e spesso sono d'una specie che risulti egual piacere nel dare e nel ricevere. E già, come è stato mostrato nell'ultimo capitolo, le azioni d'un altruismo sviluppato di regola devono avere questo carattere. E così, in modi innumerevoli accennati da questi pochi, gli uomini possono accrescersi scambievolmente la felicità senza alcuna conseguenza di infelicità; i quali modi sono perciò di giusto assoluto.

In contrasto con queste consideriamo le molte azioni che sono fatte continuamente, ora con qualche accompagnamento di dolore nell'agente, ed ora apportando risultati che sono parzialmente penosi agli altri, ma che nondimeno sono obbligatori. Come risulta dall'antitesi dei casi sopra riferiti, la pena del lavoro produttivo come ordinariamente è ricercato, lo rende un male in certa misura; ma ne risulterebbe una maggiore sofferenza, per chi lavora e la sua famiglia, e perciò un maggior male sarebbe prodotto, se non si sopportasse questa pena. Benchè i dolori che la cura di molti figli cagiona alla madre, formi una somma considerevole di soddisfazioni pei piaceri assicurati da essi ai figli ed a lei, pure le sofferenze immediate e lontane, che la negligenza delle cure apporterebbe, supererebbero tanto quei dolori che la sommissione ad essi nel limite della capacità fisica a sopportarle, diventa moralmente obbligatorio pel minimo male. Un servitore che non compie il suo dovere per un accordo riguardo al la-

vorò, o che continuamente rompe vasellame, o che ruba, può soffrir dolore perdendo il posto; ma se i mali a sopportare da tutti, se l'incapacità o la cattiva condotta è tollerata, non in un sol caso ma abitualmente, devono esser molto maggiori, sono necessarie quelle inflizioni di dolore come mezzo ad impedire dolore più grande. L'allontanamento dei frequentatori da un mercante, di cui i prezzi sono troppo elevati, o le merci sono inferiori, o che dia misura falsa, o che non sia esatto, fa diminuire il suo benessere, e forse apporta danni a quelli che gli appartengono; ma salvandolo da questi mali e sopportando quelli che sono prodotti dalla sua condotta, senza riguardo agli interessi di molti altri mercanti meritevoli, ai quali si avvicineranno i frequentatori, e principalmente l'adozione generale di questo modo di procedere, avendo per effetto che l'inferiore non soffrirebbe per la sua inferiorità, nè il superiore guadagnerebbe per la sua superiorità, produrrebbe male universale; l'allontanamento è giustificato, l'atto è relativamente giusto.

§ 104. Passo ora alla seconda delle proposizioni enunciate. Dopo aver riconosciuto la verità che una gran parte della condotta umana non è assolutamente giusta, ma solo relativamente, dobbiamo riconoscere l'altra verità che in molti casi dove non vi sono modi d'operare assolutamente giusti, ma modi d'operare che siano più o meno ingiusti, non è possibile dire qual'è il minimo ingiusto. Il ritorno agli esempi dati dimostrerà questo.

Vi ha un limite in cui è relativamente giusto che un genitore faccia abnegazione di sè pel vantaggio dei figli; e vi ha un limite oltre il quale il sacrificio non può spingersi senza apportare, non solo a se stesso o a se stessa,

ma a tutta la famiglia, danni maggiori di quelli ad essere impediti pel proprio sacrificio. Chi potrà dire qual sia questo limite? Dipendendo dalle costituzioni e dai bisogni di coloro di cui si tratta, non è per nessuno dei due casi lo stesso, e non può essere per ognuno più che una conghiettura. Le trasgressioni o le mancanze di un servitore variano dalle leggiere alle gravi, ed i mali che apportano, possono essere classificati in una serie indefinita dal più piccolo al più grave. La pena può essere inflitta per un'offesa minima, ciò allora è ingiusto; o dopo numerose offese gravi può non essere inflitta, e ciò ancora è ingiusto. Come sarà determinato il grado di trasgressione oltre il quale l'assolverlo è meno ingiusto che non l'assolverlo? In simil modo per cattiva condotta d'un bottegaio. Nessuno può calcolare la somma dei dolori positivi e negativi che derivano dal tollerarli, nè la somma dei dolori positivi e negativi che nascono dal non tollerarli; ed in media nessuno può dire dove uno superi l'altro.

Nelle relazioni più generali degli uomini occorrono di frequente circostanze nelle quali una decisione in un modo o nell'altro è obbligatoria, ed ancora circostanze in cui non sempre la coscienza più suscettiva aiutata dal giudizio più illuminato, può decidere quale delle alternative sia giusta relativamente. Due esempi saranno bastevoli.

Qui vi è un mercante che perde per la fallita d'un suo debitore. A meno che non abbia aiuto, egli fallirà; e se fallisce apporterà disastro non solo alla sua famiglia, ma a tutti quelli che gli han dato credito. Ancorchè per prestito sia nel caso di mettervi rimedi immediati, egli non è salvo; perchè il tempo corre nel panico, ed altri fra i suoi debitori per le loro difficoltà possono spingerlo

in altri imbarazzi. Domanderà un prestito ad un amico? Da un lato, non è ingiusto di apportare d'un subito su di sé, la sua famiglia, e quelli che hanno con lui relazioni d'affari, i mali della sua fallita? Dall'altro lato, non è ingiusto d'ipotecare la proprietà del suo amico, e trascinarlo ancora coi suoi e coi suoi dipendenti, in simili rischi? Il prestito probabilmente potrebbe trarlo dalle difficoltà, nel qual caso non sarebbe ingiusto verso i suoi creditori, non chiederlo? Per contrario, il prestito molto possibilmente non lo salverebbe dalla bancarotta; nel qual caso non è praticamente fraudolenta la sua azione nel cercar di ottenerlo? Benchè in casi estremi possa esser facile dire qual modo d'agire è il minimo male, come è possibile in tutti quei vari modi dove ancora l'uomo d'affari il più intelligente non può calcolare le contingenze?

Consideriamo, ancora, le difficoltà, che non sono rare, dell'antagonismo fra i doveri di famiglia ed i doveri sociali. Qui vi ha un colono i cui principi politici lo costringono a votare in opposizione del proprietario. Se essendo un liberale vota per un conservatore, non solo pel suo atto manifesta di pensare quel che non pensa, ma forse può contribuire a ciò che riguarda come una cattiva legislatura: il suo voto potrebbe dare un risultato contrario all'elezione, ed in una questione parlamentare un sol membro può decidere il destino di un provvedimento. Anco trascurando, come troppo improbabili, queste conseguenze serie, vi ha una verità manifesta, che se tutti quelli che sostengono opinioni analoghe, sieno in simil guisa distolti dall'espressione elettorale di ciò che pensano, dovrebbe risultare un equilibrio di poteri differenti ed una differente politica nazionale: da ciò è chiaro che solo tutti sostenendo

i loro principi politici, può conservarsi la politica che egli pensa sia la buona. Ma ora, d'altro lato, come può liberarsi dalla responsabilità pei mali che soffrono coloro che dipendono da lui, se egli compie ciò che a lui sembra un vero dovere pubblico? Non è il suo dovere verso i suoi figli ancor più impellente? La famiglia non precede lo stato, ed il benessere dello stato non dipende dal benessere della famiglia? Può dunque prendere un partito, che, se le minacce fattegli si compiono, lo mette fuori della colonia; e così produce in lui incapacità forse temporanea, forse prolungata, a mantenere i suoi figliuoli? I mali possibili sono infinitamente vari nelle loro relazioni. In un caso l'obbligatorietà del dovere pubblico è grande ed il male che può avvenire ai dipendenti piccolo, in un altro caso il risultato politico è di poco momento ed il danno possibile che può soffrire la famiglia, è grande, e fra questi estremi vi ha tutte le gradazioni. Inoltre, i gradi di probabilità di ciascun risultato, pubblico e privato, stanno fra una prossima certezza ed il quasi possibile. Ammettendo, adunque, che sia male operare in modo da danneggiare la famiglia, dobbiamo riconoscere il fatto, che in una moltitudine di casi, nessuno può decidere per quali modi di operare opposti si abbia possibilmente il minimo male.

Questi esempi dimostreranno a sufficienza che nella condotta in generale, includendo le relazioni degli uomini con sè medesimi, colla famiglia, cogli amici, coi debitori e creditori, col pubblico, comunemente avviene che qualunque modo di operare si scelga, apporta qualche dolore in qualche parte; che è una deduzione del piacere ottenuto, e fa che il modo d'agire non sia assolutamente giusto.

Infine, mostrano ancora che per una parte considerevole della condotta, nessun principio direttivo, nessun metodo di valutazione, ci mette in grado di dire che un modo d'operare proposto sia sempre relativamente giusto, in quanto che produca, immediatamente o lontanamente, in modo speciale o generale, la più gran somma di bene sul male.

§ 105. Ed ora siamo preparati ad occuparci in un modo sistematico della distinzione fra Etica Assoluta ed Etica Relativa.

Le verità scientifiche, di qualunque ordine, si sono ottenute con eliminare i fattori che perturbano, o che sono in conflitto, e col riconoscere solo i fattori fondamentali. Quando, per occuparci dei fattori fondamentali in astratto, non presentati in fenomeni reali, ma in un'ideale separazione, si sono ricercate le leggi generali, allora diventa possibile trarre inferenze nei casi concreti, tenendo conto dei fattori accidentali. Ma è solo possibile pel trascurare prima questi e riconoscere solamente i fattori essenziali, che noi possiamo scoprire le verità essenziali. Si prenda, ad esempio, il progresso della meccanica, dalla sua forma empirica alla sua forma razionale.

Tutti hanno per caso esperienza del fatto, che una persona spinta da un lato oltre un certo limite, perde l'equilibrio e cade. Si osserva che una pietra o una freccia lanciata, non corre per una linea retta, ma cade a terra dopo aver percorso una linea che devia sempre dalla direzione originaria. Volendo rompere un bastone sul ginocchio, trovasi che il successo è più facile, se il bastone è posto ad una certa distanza dal ginocchio dall'una e dall'altra parte, che se si tiene vicino al ginocchio. L'uso giornaliero d'un palo attrae l'attenzione sulla verità che

mettendo la punta sotto una pietra e premendo sull'altro lato, la pietra può esser sollevata tanto più facilmente che la mano è posta verso l'estremità. Qui, adunque, vi sono molte esperienze per avventura riunite in generalizzazioni empiriche, che servono a guidare la condotta in certi casi semplici. Come si svolge la scienza meccanica da queste esperienze? Ad ottenere una formula che esprima i poteri della leva, si suppone una leva che non si pieghi come il bastone, ma sia assolutamente rigida; si suppone un fulcro che non abbia una larga superficie, come quello che è usato ordinariamente, ma un fulcro senza larghezza; e si suppone che il peso ad alzarsi sia sopportato da un punto definito, invece di una parte considerevole della leva. Similmente di un corpo che è in equilibrio, il quale, passando una certa inclinazione, cade. Prima che la verità che riguarda le relazioni del centro di gravità e la base, possa esser formulata, deve suppersi che la superficie su cui il corpo posa, non sia cedevole; che l'estremità dello stesso corpo neppure sia cedevole; e che la sua massa, mentre si fa sempre inclinare, non muti la forma: condizioni tutte non soddisfatte nei casi comunemente osservati. Così avviene col proiettile: la determinazione del suo corso per deduzione dalle leggi meccaniche, da principio trascura tutte le deviazioni prodotte dalla sua forma e dalla resistenza dell'aria. La scienza della meccanica razionale è una scienza che consta di tali verità ideali, e può esistere solo quando si occupa di questi casi ideali. Essa è impossibile fin a che l'attenzione è limitata ai casi concreti che presentano tutte le complicazioni dell'attrito, della plasticità e così di seguito.

Ma ora, dopo aver distinte certe verità meccaniche fon-

damentali, diventa possibile pel loro aiuto di guidar meglio le azioni, e diviene possibile di guidarle ancor meglio, quando, come succede presentemente, gli elementi complicati da cui esse sono state separate, sono essi stessi tenuti in conto. Col progresso, gli effetti modificatori per l'attrito sono riconosciuti, e le conclusioni sono ristrette ai limiti necessari. La teoria della puleggia è corretta nelle sue applicazioni ai casi attuali per l'ammissione della rigidità del cordaggio, i cui effetti sono formulati. La stabilità delle masse, determinabile in astratto, in relazione al centro di gravità delle masse rispetto alle basi, viene ad esser determinata in concreto per comprendere ancora i suoi caratteri riguardo alla coesione. Il corso dei proiettili essendo stato teoricamente stabilito come se si muovessero nel vuoto, è dopo stabilito in una corrispondenza più esatta col fatto, tenendo conto della resistenza dell'aria. Così vediamo ventilata la relazione tra certe verità assolute della scienza meccanica e certe verità relative che comprendono le prime. Si è mostrato che non è possibile stabilire scientificamente le verità relative, finché non sieno formulate indipendentemente le verità assolute. La meccanica applicata ai fatti reali può svilupparsi, dopo che si è sviluppata la meccanica ideale.

Tutto ciò vale per la scienza morale. Come per esperienze primitive e rozze si sono avute induttivamente nozioni vaghe ma parzialmente vere riguardo all'equilibrio dei corpi, al movimento dei proiettili, alle azioni delle leve; così per esperienze primitive e rozze si sono ottenute per induzione nozioni vaghe ma parzialmente vere riguardo agli effetti della condotta degli uomini, tanto che abbia relazioni a loro stessi, che agli altri ed alla società, fino

a certi limiti servendo nell'ultimo caso, come nel primo, di guida alla condotta. Ancor di più, come queste cognizioni meccaniche rudimentali, benché ancor rimangano empiriche, durante gli stadi primitivi della civiltà, divengono sempre più definite e più estese; così durante gli stadi primitivi della civiltà queste idee morali, rimanendo ancora empiriche, aumentano in precisione e molteplicità. Ma, appunto come abbiamo veduto che le cognizioni meccaniche di natura empirica si possono svolgere in scienza meccanica, solamente col tralasciare dappprincipio tutte le circostanze limitatrici, e generalizzando in modi assoluti le leggi fondamentali delle forze; così qui abbiamo a vedere che l'etica empirica può svolgersi in etica razionale solo col trascurare sul principio tutti gli accidenti complicati, e col formulare le leggi del retto operare separatamente da ciò che può rendere oscure le condizioni speciali. E la conclusione finale si è, che appunto come il sistema delle verità meccaniche, concepito nella separazione ideale come assoluto diventa applicabile ai problemi meccanici reali, in tal modo, che tenendo conto di tutte le circostanze accidentali, possono esser cavate conclusioni più vicine alla verità, che altrimenti non si potrebbe; così, un sistema di verità etiche, esprimente il dritto assoluto, sarà applicabile ai problemi del nostro stato transitorio in tal guisa, che tenendo conto dell'attrito d'una vita incompleta e dell'imperfezione della natura com'è attualmente, possiamo ricercare con correttezza approssimata qual sia il giusto relativamente.

§ 106. In un capitolo intitolato « Definizione della Moralità » nella *Statica Sociale*, io ho sostenuto che la legge morale, propriamente detta, è la legge dell'uomo perfetto,

è la formula della condotta ideale, è l'affermazione in tutti i casi di ciò che dovrebbe essere; e non può riconoscere in esse proposizioni elementi che comprendano ciò che non dovrebbe essere. E semplificando i problemi che riguardano la condotta giusta, da tenersi in conto, nei casi dove l'ingiusto è già stato fatto, io ho affermato che le risposte a tali questioni non possono esser date « coi principi puramente morali. » Io ho argomentato che:

« Nessuna conclusione può aver dritto di verità assoluta, se non quella che dipende da verità che sono assolute. Prima che vi sia esattezza in un'inferenza, bisogna che ve ne sia nelle premesse. Un geometra richiede che le linee rette di cui si occupa, sieno veramente rette, e che i suoi circoli, ed ellissi e parabole, sieno convenienti alle definizioni esatte, sieno perfettamente ed invariabilmente corrispondenti alle equazioni specifiche. Se egli è chiamato ad una domanda in cui queste condizioni non sieno compiute, egli dice che non può rispondere. Alla stessa guisa accade col moralista filosofo. Egli tratta soltanto dell'uomo *retto*. Egli determina le proprietà dell'uomo retto; describe come l'uomo retto si comporti; mostra in quale relazione egli sta riguardo agli altri uomini retti; mostra come è costituita una comunanza di uomini retti. Egli è obbligato interamente di non tener conto di qualche deviazione dalla stretta rettitudine. Ciò non può esser ammesso fra le sue premesse senza viziare tutte le conclusioni. Un problema in cui un uomo *torto* formi uno degli elementi, è insolubile per lui. »

Riferendosi a questo modo di pensare Mr. Sidgwick, specialmente nella prima edizione del libro *Methods of Ethics*, ma molto più generalmente nella seconda edizione, così dice:

« Coloro che ammettono questa teoria, adducono l'analogia della Geometria a mostrare che l'Etica debba occuparsi delle relazioni umane perfettamente ideali, come la Geometria tratta di linee e cerchi perfettamente ideali. Ma la linea più irregolare ha relazioni speciali definite di cui la Geometria non rifiuta di occuparsi, benchè ordinariamente sieno più complesse di quelle di una linea retta. Così in Astronomia, sarebbe più conveniente per lo studio se gli astri si muovessero in cerchi, come una volta si credeva; ma il fatto che essi si muovano non in cerchi ma in ellissi, e sempre in ellissi imperfette e perturbate, non li mette fuori della sfera dell'investigazione scientifica: con pazienza ed industria abbiamo imparato il modo di ridurre a principi e calcolare ancora questi movimenti più complicati. E, senza dubbio, un artificio conveniente per lo scopo dell'istruzione di ammettere che i pianeti si muovano in ellissi perfette (ed ancora in cerchi, nell'inizio dello studio): così permettiamo che la cognizione individuale passi per le stesse gradazioni in accuratezza per le quali la razza è passata. Ma ciò che ci bisogna come astronomi è di conoscere l'attuale movimento degli astri e le sue cause, similmente come moralisti naturalmente ricerchiamo che cosa deve esser fatto nel mondo in cui viviamo. » (Pag. 19, 2ª ediz.)

Cominciando con la prima di queste due affermazioni, che riguarda la geometria, io devo confessare di esser sorpreso a trovare le mie proposizioni poste in dubbio; e dopo piena considerazione rimango nell'impossibilità di comprendere il modo di vedere di Mr. Sidgwick. Quando, in una frase che precede quelle che ho sopra citate, io notava l'impossibilità di risolvere « matematicamente una

serie di problemi riguardo alle linee torte ed alle curve spezzate », non pensai giammai che dovessi imbartermi coll'asserzione diretta che la « geometria non rifiuta di occuparsi delle linee più irregolari. » Mr. Sidgwick pone che una linea irregolare, sia ancora come quella che fa un fanciullo scarabocchiando, abbia « relazioni speciali definite. » Qual significazione dà egli alla parola « definite? » Se egli crede che le sue relazioni allo spazio in generale sieno definite nel senso che possano esser determinabili da una intelligenza infinita, la risposta è che per un'intelligenza infinita tutte le relazioni spaziali sarebbero determinabili: non vi sarebbero allora relazioni spaziali indefinite, e la parola « definito » così cessa di segnare qualche distinzione. Se, d'altro lato, col dire che una linea irregolare ha « relazioni spaziali definite », egli intende relazioni conoscibili definitamente dall'umana intelligenza: allora viene la domanda come si debba intendere la parola « definito? » Sicuramente qualche cosa distinta come definita ammette di esser definita; ma come può definirsi una linea irregolare? E se non possiamo definire la linea stessa irregolare, come possiamo conoscere le sue « relazioni spaziali » definitivamente? E come, in mancanza di definizione, può la geometria occuparsi di essa? Se Mr. Sidgwick crede che essa possa occuparsene col « metodo dei limiti », allora la replica è, che in tal caso, non della linea stessa essa si occupa geometricamente ma di certe linee definite messe artificialmente in relazioni con essa quasi definite: la linea indefinita diviene possibile alla conoscenza solo per mezzo di una definita ipoteticamente.

Volgendoci al secondo esempio, la risposta a dare è

che per quel che riguarda le relazioni fra l'ideale ed il reale, l'analogia non solo non distrugge, ma fortifica il mio argomento. Perché, o considerata sotto l'aspetto geometrico o sotto il dinamico, o considerata nell'ordine necessario del suo sviluppo o nell'ordine storico manifestato, l'astronomia ci mostra dovunque che le verità che riguardano relazioni semplici e teoricamente esatte, devono essere ricercate prima delle verità che riguardano relazioni complesse e praticamente inesatte che realmente esistono. Applicando ciò all'interpretazione dei movimenti planetari vediamo che la teoria dei cicli ed epicicli aveva per base la cognizione preesistente del cerchio: le proprietà di una curva ideale essendo state conosciute, fu acquistato un potere di esprimere in qualche modo i movimenti celesti. Vediamo che l'interpretazione copernicana ha espresso i fatti in funzione dei movimenti circolari distribuiti e combinati in altro modo. Il progresso di Kepler dal concetto dei movimenti circolari al concetto dei movimenti ellittici, fu reso possibile comparando i fatti come sono coi fatti come sarebbero, se i movimenti fossero circolari. Vennero a conoscersi in seguito le deviazioni dai movimenti ellittici per la presupposizione che i movimenti sono ellittici. Ed infine vediamo che ancor nuove predizioni riguardanti le esatte posizioni dei pianeti, dopo tenuto conto delle perturbazioni, implicano relazioni costanti alle ellissi che sono riguardate le orbite normali o medie nel tempo attuale. Così, l'affermazione delle verità attuali è resa possibile solo per l'affermazione anteriore di certe verità ideali. Per esser convinti che non per altro metodo è possibile affermare le verità attuali, basti solo supporre che un astronomo dica che non gl'interessa di sapere qualche

cosa sopra le proprietà dei cerchi e delle ellissi, ma egli ha che fare col sistema solare come esso esiste, al cui scopo il suo compito è di osservare e registrare le posizioni e le direzioni ed esser guidato dai fatti come li ha trovati.

Così ancora se riguardiamo lo sviluppo dell'astronomia dinamica. La prima proposizione dei *Principi* di Newton si occupa del movimento di un singolo corpo intorno ad un singolo centro di forza; ed i fenomeni del movimento centrale sono prima formulati in un caso che non è semplicemente ideale, ma in cui non è alcuna specificazione della forza di cui trattasi: è il maggior possibile distacco della realtà. Ancora, ponendo a postulato un principio di movimento conforme alla legge ideale, la teoria della gravitazione si occupa di diversi problemi del sistema solare, artificialmente separato dal resto; e fa ancora certe supposizioni immaginarie, tali come se la massa di ciascun corpo di cui si tratta, sia concentrato nel suo centro di gravità. Solo in seguito, dopo avere stabilito le verità principali per questo artificio di separare i fattori maggiori dai minori, la teoria è applicata ai problemi attuali nei loro gradi ascendenti di complessità, prendendo un numero sempre crescente dei fattori secondari. E se ricerchiamo se la dinamica del sistema solare fosse stata stabilita in qualche altro modo, vediamo che qui, ancora, verità semplici valevoli sotto condizioni ideali, debbono essere affermate, prima che le verità reali esistenti sotto condizioni complesse possano esser accertate.

Così, come io penso, è ancora illustrata la necessità della precedenza ammessa dell'Etica Assoluta su l'Etica Relativa. Chi ha seguito l'argomento generale fin qui, non

negherà che possa concepirsi un essere ideale nella società così costituito che le sue attività spontanee sieno coerenti colle condizioni imposte dall'ambiente sociale formato dagli altri esseri. In molti luoghi ed in vari modi io ho sostenuto che conformemente alle leggi dell'evoluzione in generale e conformemente alle leggi dell'organismo in particolare, vi è stato, e vi è, in progresso, un adattamento dell'umanità allo stato sociale, che la trasforma nella direzione di tale conformità ideale. Ed il corollario prima ricavato e qui ripetuto, si è che l'uomo nel suo stato finale è quello in cui questo processo è così avanzato da produrre una corrispondenza fra tutte le tendenze della sua natura e tutte le esigenze della sua vita nella società. Se è così, vi ha una conseguenza necessaria che esiste un codice ideale di condotta che formula il modo di vivere dell'uomo completamente adatto in una società completamente sviluppata. Tal codice è quello qui chiamato *Etica Assoluta* distinto dall'*Etica Relativa*; un codice le cui ingiunzioni sono soltanto ad esser considerate assolutamente giuste in opposizione a quelle che sono relativamente giuste o minimamente ingiuste; e che, come un sistema di condotta ideale, deve servire come tipo della nostra direzione a sciogliere, per quanto possiamo, i problemi della condotta reale.

§ 107. È così importante avere un concetto chiaro su questa materia, che io devo essere scusato se adopero un altro esempio a questo scopo, e più evidentemente appropriato come ci è fornito della scienza organica invece dell'inorganica. La relazione fra moralità propria e moralità come è concepita comunemente, è analoga alla relazione fra fisiologia e patologia, ed il metodo usuale

seguito dai moralisti è molto simile a quello di colui che studia patologia senza studi anteriori di fisiologia.

La fisiologia descrive le varie funzioni che combinate costituiscono e conservano la vita; e nel trattare di esse suppone che sieno separatamente compiute in modo regolare, nella debita somma ed in ordine proprio: essa riconosce solamente funzioni sane. Se esplica la digestione, suppone che il cuore supplisca il sangue e che il sistema nervoso viscerale stimoli gli organi di cui immediatamente si tratta. Se dà una teoria della circolazione, suppone che il sangue sia stato prodotto per le azioni combinate delle strutture speciali a questa produzione, e che esso sia convenientemente ossigenato. Se sono interpretate le relazioni fra respirazione ed i processi vitali in generale, è colla supposizione che il cuore continui a mandare il sangue, non solo ai polmoni ed a certi centri nervosi, ma al diaframma ed ai muscoli intercostali. La fisiologia non sa di difetti nelle azioni di questi vari organi. Non tien conto delle imperfezioni, trascura le deviazioni, non sa di dolore, non conosce nulla di male nelle funzioni vitali. Semplicemente formula ciò che è il risultato d'un completo adattamento di tutte le parti ai bisogni. Cioè a dire, in relazione alle azioni interne che costituiscono la vita corporea, la teoria fisiologica ha una posizione analoga a quella che la teoria morale, sotto la sua forma assoluta come sopra è concepita, ha per le azioni esterne costituenti la condotta. Dal momento che è presa conoscenza dell'eccesso di funzione, o arresto di funzione, o difetto di funzione, in mali risultanti, la fisiologia passa a patologia. Noi cominciamo allora a prender conto delle azioni cattive nella vita analoghe alle azioni cattive nella vita esterna,

che sono tenute in conto dalle teorie comuni della morale.

L'antitesi così non è pertanto che preliminare. Dopo avere osservato che vi ha una scienza delle azioni vitali compiute normalmente, che trascura le azioni anormali, più specialmente abbiamo ad osservare che la scienza delle azioni anormali può ottenere quella possibile determinazione che è propria, solo a condizione che la scienza delle azioni normali sia definita anteriormente; o piuttosto diciamo che la scienza patologica dipende pel suo progresso dal progresso fatto dalla scienza fisiologica. Il concetto completo dell'azione disordinata implica una supposizione di azione ben ordinata. Prima che possa esser deciso che il cuore batte più celere o più lento che non dovrebbe, bisogna che si sappia il numero dei battiti nello stato sano; prima che possa esser riconosciuto che il polso è troppo debole o troppo forte, è necessario sapere la forza propria di esso; e così via. Anco le idee più rozze e più empiriche della malattia, suppongono le idee di stati sani da cui quella è una deviazione, ed evidentemente la diagnosi delle malattie può diventare scientifica, solo quando vi sia cognizione scientifica di azioni organiche non malate.

Similmente, dunque, avviene della relazione fra la moralità assoluta, o la legge del perfetto giusto nella condotta umana, e la moralità relativa, la quale, riconoscendo l'ingiusto nella condotta umana, deve decidere in qual modo l'ingiusto devia dal giusto, e come vi possa essere principalmente l'approssimazione al giusto. Quando, formulando la condotta normale in una società ideale abbiamo raggiunto una scienza dell'etica assoluta, simultaneamente abbiamo

raggiunto una scienza la quale, quando è adoperata ad interpretare i fenomeni delle società reali nei loro stati transizionali pieni di mali dovuti alla mancanza di adattamenti (che possiamo chiamare stati patologici), ci mette in grado di formare approssimativamente conclusioni vere riguardo alla natura delle anomalie ed i modi di operare che tendono principalmente verso la direzione normale.

§ 108. Ed ora si osservi che il concetto dell'etica così esposto, che sembrerà strano a molti, è quello che realmente è riposto in modo latente nelle opinioni dei moralisti in generale. Benchè non definitamente riconosciuto, è però vagamente inchiuso in molte delle loro proposizioni.

Dai tempi primitivi troviamo nelle speculazioni etiche relazioni all'uomo ideale, ai suoi atti, ai suoi sentimenti, ai suoi giudizi. L'operar bene è concepito in Socrate come l'operare dell' « uomo ottimo », il quale « come un agricoltore, compie bene i doveri dell'agricoltura; come un medico, i doveri dell'arte medica; nella vita pubblica, compie i doveri verso la comunità. » Platone, nel *Minos*, come criterio a cui la legge dello stato dovesse conformarsi « suppone la decisione di qualche savio ideale »; e nel *Laches* la conoscenza del bene e del male dell'uomo savio, si suppone fornire questo criterio: tralasciando « le massime della società esistente » come non scientifiche, Platone riguarda come vera guida quella « Idea del Bene che solo un filosofo può avere. » Aristotele (*Eth.*, Lib. III., cap. 4), considerando le decisioni dell'uomo buono, il criterio, dice: « L'uomo buono giudica ogni cosa con rettitudine, ed in ogni caso la verità si manifesta a lui..... E forse la differenza principale fra uomo buono e uomo cattivo è che l'uomo buono vede la verità in ogni caso, perchè

egli è, in qualche guisa, la regola e la misura di essa. » Gli stoici, ancora, concepiscono « la rettitudine completa dell'azione » come quella « che non potrebbe esser raggiunta eccetto che dall'uomo savio », l'uomo ideale. Anche Epicuro aveva una norma ideale. Egli sosteneva che lo stato virtuoso sia « un godimento tranquillo, non disturbato, innocuo, senza contrasto, che si approssima in principal modo alla perfetta felicità degli Dei », i quali « non soffrono vessazioni fra loro nè ne producono agli altri. » (1)

Se nei tempi moderni, sotto l'influenza dei dommi teologici riguardanti la caduta e la corruzione dell'uomo, e da una teoria dell'obbligazione derivata dalla fede ordinaria, i moralisti si sono meno riferiti ad un ideale, pure si può trovare qualche traccia di questo. Ne vediamo una nella sentenza di Kant: « Opera solo secondo quella massima che desideri, nel tempo stesso, che diventi una legge universale. » Perocchè questa implica il pensiero di una società in cui la massima sia attuata da tutti ed il cui vantaggio universale sia riconosciuto come un suo effetto: è un concetto di condotta ideale sotto condizioni ideali. E benchè Mr. Sidgwick, nella citazione fatta sopra, ammetta che l'Etica si occupa dell'uomo qual'è, piuttosto che dell'uomo qual dovrebbe essere; pure, parlando in altro luogo della morale che si occupa della condotta qual dovrebbe essere piuttosto che di quella che è, egli suppone una condotta ideale ed indirettamente un uomo ideale. Nella sua prima pagina, parlando dell'Etica insieme alla Giurisprudenza ed alla Politica, dice che esse

(1) Prendo la maggior parte di queste citazioni dall'opera del Dr. Bain, *Mental and Moral Science*.

si distinguono « per questa caratteristica che esse tentano di determinare non l'attuale, ma l'ideale, ciò che deve esistere, non ciò che esiste. »

È necessario solamente di rendere coerenti e definiti questi vari concetti di una condotta morale, e d'una umanità ideale, per metterli d'accordo col concepimento sopra espresso. Al presente questi concetti sono d'abitudine vaghi. L'uomo ideale essendo stato concepito secondo la moralità comune, è eretto come un modello morale pel quale possa esser giudicata la bontà delle azioni; ed il ragionamento è in un circolo vizioso. Per far che l'uomo ideale serva di tipo, egli dev'esser definito per le condizioni che la sua natura compie, per quelle esigenze obbiettive che bisogna soddisfare prima che la condotta possa esser giusta; ed il difetto comune di questi concepimenti dell'uomo ideale, è che essi lo suppongono fuori della relazione a tali condizioni.

Tutte le relazioni sopra espresse, dirette o indirette, implicano che l'uomo ideale è supposto di vivere e di agire sotto le condizioni sociali esistenti. La ricerca tacita è, non quali sarebbero le sue azioni sotto circostanze tutte insieme mutate, ma quali sarebbero sotto circostanze presenti. E la ricerca è futile per due ragioni. La coesistenza di un uomo perfetto e d'una società imperfetta è impossibile; e se potessero coesistere, la condotta risultante non fornirebbe il tipo morale voluto.

In primo luogo, date le leggi della vita come sono, ed un uomo di natura ideale non può esser prodotto in una società composta di uomini che hanno nature lontane dall'ideale. Come non possiamo aspettarci che un fanciullo di tipo inglese sia generato fra i negri, così non possiamo

aspettarci che fra quelli che sono organicamente immorali, nasca uno che sia organicamente morale. A meno che sia negato che il carattere risulti da struttura ereditaria, deve ammettersi che in qualche società ciascun individuo, discendendo da uno stipite, il quale rimontando a poche generazioni, si ramifica dovunque per la società, e partecipa della natura di questa, malgrado le diversità individuali notevoli, tale comunanza dev'esser conservata da impedire ad ognuno il raggiungere una forma ideale, mentre il resto rimane molto lontano da essa. In secondo luogo, la condotta ideale, tale quale riguarda la teoria etica, non è possibile per l'uomo ideale in mezzo ad uomini diversamente costituiti. Una persona assolutamente giusta o perfettamente simpatica, non potrebbe vivere o operare secondo la propria natura in una tribù di cannibali. Fra gente perfida e totalmente priva di scrupoli, completa veridicità e franchezza debbono apportare rovina. Se tutti quelli che lo circondano, riconoscono solo la legge del più forte, uno di cui la natura non gli permette di infliggere dolore agli altri, deve esser posto alle strette. Si richiede una certa omogeneità fra la condotta di ciascun membro di una società e la condotta degli altri. Un modo di operare interamente diverso dai modi d'agire prevalenti, non può con successo continuare, deve condurre alla morte dell'agente, o della posterità, o di tutti e due.

Da qui è manifesto che dobbiamo considerare l'uomo ideale come esistente in uno stato sociale ideale. Per la ipotesi dell'evoluzione, l'uno è l'altro si presuppongono; e solo quando coesistono, può esistere quella condotta ideale che l'Etica Assoluta deve formulare, e che l'Etica Relativa deve prendere come tipo pel qual valutare le divergenze dal giusto o i gradi dell'ingiusto.

CAPITOLO XVI.

LO SCOPO DELL' ETICA.

§ 109. Fin dal principio è stato detto che la condotta di cui si occupa l'Etica, è una parte della condotta in generale, e deve esser compresa la condotta in generale, prima che possa esser compresa questa parte. Dopo aver dato un'idea generale della condotta, non solo umana, ma subumana, e non solo come essa è attualmente, ma come si è andata svolgendosi, vedemmo che l'Etica ha per suo obbietto la condotta più altamente sviluppata, come è mostrata per l'essere più altamente svolto, l'uomo; è una specificazione di quei caratteri che la sua condotta assume raggiungendo il limite dell'evoluzione. Concepita così come quella che comprende le leggi del vivere retto in generale, l'Etica ha un campo più vasto di quello che comunemente le è assegnato. Oltre la condotta comunemente approvata o riprovata, come buona o cattiva, essa inchiude tutta la condotta che favorisce o impedisce, sia direttamente che indirettamente, il benessere di sé e degli altri.

Come i capitoli precedenti, in vari luoghi mostrano, l'intero campo dell'Etica comprende le due grandi divisioni personale e sociale. Vi ha una classe di azioni dirette ai

fini personali, che devono esser giudicate nelle loro relazioni al benessere personale, considerato separatamente dal benessere degli altri: benchè esse in modo secondario riguardino i compagni sociali, queste azioni in modo primario riguardano lo stesso agente, e devono esser classificate come intrinsecamente giuste o ingiuste secondo che i loro effetti sieno a lui vantaggiosi o dannosi. Vi sono azioni di altra classe, che affettano i compagni sociali immediatamente e lontanamente, e che, sebbene i loro risultati riguardo all'individuo non debbano essere trascurati, devono essere giudicate come buone o cattive principalmente pei loro risultati riguardo agli altri. Azioni di questa ultima classe comprendono due gruppi. Quelle d'un gruppo raggiungono fini in modo da impedire o no indebitamente il raggiungimento dei fini degli altri, azioni le quali per tal differenza chiamiamo rispettivamente ingiuste o giuste. Quelle dell'altro gruppo sono di una specie che hanno influenza sugli stati degli altri senza direttamente impedire le relazioni fra le loro fatiche ed i risultati in un modo o in un altro, azioni che diciamo benefiche o malefiche. E la condotta che riguardiamo come benefica è essa stessa divisibile secondo che ci mostra una repressione di sè medesimo ad evitare di produrre dolore, o uno spiegamento di forze a dar piacere, beneficenza negativa e positiva.

Ciascuna di queste divisioni e suddivisioni deve essere considerata prima come una parte dell'Etica Assoluta e poi come una parte dell'Etica Relativa. Avendo veduto quali debbano essere le ingiunzioni per l'uomo ideale sotto le condizioni ideali supposte, siamo preparati a vedere come tali ingiunzioni debbano essere in modo approssi-

mativo osservate dagli uomini attuali sotto le condizioni esistenti.

§ 110. Per ragioni già assegnate, un codice di condotta personale perfetta non può mai esser definito. Molte forme di vita, divergendo l'una dall'altra in gradi considerevoli, possono essere date in una società così che interamente si compiano le condizioni per una cooperazione armonica. E se i vari tipi degli uomini adatti ai vari tipi di attività possano così vivere, che separatamente abbiano una vita completa secondo la loro natura, non è possibile alcuna determinazione di attività universalmente richieste pel benessere personale.

Ma benchè i bisogni particolari da esser soddisfatti pel benessere perfetto individuale, debbano variare colle variazioni nelle condizioni materiali di ciascuna società, i bisogni generali debbono esser soddisfatti dagl'individui di tutte le società. Deve mantenersi universalmente un equilibrio medio fra consumo e riparazione. Vitalità normale implica una relazione fra attività e riposo, che varia fra limiti moderati. La continuazione della società dipende dalla soddisfazione di quei primari bisogni personali che risultano nel matrimonio e nella paternità. Perfezione della vita individuale così implica certi modi di agire che sono approssimativamente simili in tutti i casi, e che perciò diventano parte della materia dell'Etica.

Appena si può dire che sia possibile ridurre ancora questa parte ristretta a determinazione scientifica. Ma i bisogni etici possono qui fino ad una certa estensione essere associati alle necessità fisiche, da attribuir loro una autorità scientifica parziale. È chiaro che fra il consumo della sostanza corporea nelle attività vitali, ed il ricevere

dei materiali da cui la sostanza possa esser rinnovata, vi ha una relazione diretta. È chiaro ancora che vi ha una relazione diretta fra il consumo dei tessuti per lo sforzo ed il bisogno della cessazione dello sforzo, durante la quale possa aver luogo la riparazione. Non è men chiaro che fra il numero della mortalità e quello della moltiplicazione in qualche società vi ha una relazione tale che l'ultimo deve raggiungere un certo livello prima che possa esservi equilibrio col primo, ed impedire la sparizione della società. Può inferirsi che le soddisfazioni di altri bisogni principali sieno, in maniera analoga, determinate da certe necessità naturali, e da queste derivano le loro sanzioni morali. Che sia sempre praticabile stabilire norme precise per la condotta privata in conformità di tali bisogni, può dubitarsi. Ma la funzione dell'Etica Assoluta in relazione alla condotta privata sarà compiuta, quando ha dato autorità pei bisogni manifestati generalmente; quando ha mostrato l'obbligatorietà dell'obbedienza ad essi; e quando ha mostrato il bisogno di considerare deliberatamente se la condotta li soddisfa per quanto è possibile.

Nella morale della condotta personale considerata in relazione alle condizioni esistenti, devono presentarsi tutte le questioni relative al grado in cui l'immediato benessere personale dev'esser posposto, sia al benessere personale ultimo, o il benessere altrui. Come la vita ora si vive, i dritti personali presenti sono contrapposti ai dritti personali futuri, e gl'interessi individuali sono ad ogni momento in opposizione cogli interessi degli altri individui, presi singolarmente o associati. In molti di questi casi le decisioni non possono esser altro che compromessi e la scienza morale, qui necessariamente empirica, non

può altro che aiutare a far compromessi che abbiano meno a soffrire obiezioni. Ad ottenere il miglior compromesso in qualche caso, è necessario che vi siano concetti esatti dei risultati opposti di questo o di quel modo di operare. E, per conseguenza, per quanto l'etica assoluta della condotta individuale possa essere definita, deve aiutarci a decidere fra le esigenze personali in conflitto, ed ancora fra i bisogni di affermare i dritti personali ed i bisogni di subordinarli.

§. 111. Dalla divisione dell' Etica che si occupa della norma retta della condotta privata, considerata separatamente dagli effetti direttamente prodotti sugli altri, passiamo ora a quella divisione dell' etica che, considerando esclusivamente gli effetti della condotta sugli altri, tratta della norma retta di essa in riguardo a tali effetti.

La prima serie di norme che vanno sotto questo capo, sono quelle che riguardano ciò che distinguiamo come giustizia. La vita individuale è possibile solo a condizione che ciascun organo sia compensato delle sue azioni per un equivalente di sangue, mentre l'organismo come un tutto ottiene dall' ambiente le materie assimilabili che compensano i suoi sforzi; e la dipendenza reciproca delle parti dell' organismo sociale rende necessario, egualmente per la sua vita totale e per la vita delle sue unità, che in simil modo sia mantenuta la debita proporzione fra compenso e fatica: la relazione naturale fra lavoro e benessere deve rimanere inalterata. La giustizia che formula l'ordine della condotta e le limitazioni che ne derivano, è insieme la più importante divisione dell' Etica, e la divisione che ammette la più grande determinazione. Questo principio di equivalenza che incontriamo quando ricer-

chiamo la radice nelle leggi della vita individuale, involge l'idea di *misura*; e passando alla vita sociale, lo stesso principio ci introduce al concetto di equità o di *eguaglianza* nelle relazioni dei cittadini fra loro: gli elementi delle questioni che sorgono, sono *quantitativi*, donde le soluzioni assumono una forma più scientifica. Benché per le differenze fra individui dovute all'età, al sesso, o ad altre cause, non possiamo riguardare i membri di una società assolutamente eguali, e perciò non possiamo occuparci dei problemi derivati dalle loro relazioni colla precisione che può esser possibile per una eguaglianza assoluta; pure considerandoli approssimativamente eguali in virtù della loro comune natura umana, ed occupandoci delle questioni di equità con questa supposizione, possiamo avere conclusioni di una specie sufficientemente definita.

Questa divisione dell'Etica sotto la sua forma assoluta deve definire le relazioni eque fra individui perfetti che limitano le sfere reciproche d'azione per la coesistenza, e che raggiungono i loro fini per cooperazione. Essa deve far più di questo. Oltre la giustizia fra uomo ed uomo, essa deve occuparsi della giustizia fra ciascun uomo e l'aggregato di uomini. Le relazioni fra l'individuo e lo stato, considerato come rappresentante di tutti gl'individui, sono ancora a dedursi; ciò che è una materia importante e relativamente difficile. Qual' è la forza morale per l'autorità governativa? A quali fini può questa esser legittimamente esercitata? Fin a che può esser giustamente impiegata? Fino a qual punto il cittadino è obbligato di rispettare le decisioni collettive degli altri cittadini, ed oltre a qual punto può egli propriamente rifiutare la sua obbedienza ad esse?

Queste relazioni, private e pubbliche, considerate come mantenute sotto condizioni ideali, quando sono formulate, vengono ad essere trattate colle relazioni analoghe sotto condizioni reali; l'assoluta giustizia essendo il tipo, la giustizia relativa dev' essere determinata nel considerare come sia possibile, sotto le circostanze presenti, una approssimazione ad essa. Come già in vari luoghi si è concluso, è impossibile, durante gli stati di transizione che rendono necessari i mutamenti continui dei compromessi, di seguire le ingiunzioni dell'equità assoluta; e fuori dei giudizi empirici, alla cui misura, in un dato tempo, è possibile che i compromessi si compiano, non vi ha altra cosa a formarsi. Mentre la guerra continua e l'ingiustizia è fatta fra le società, non vi può essere alcuna cosa simile ad una giustizia completa entro ciascuna società. L'organizzazione militare non meno che l'azione militare, è irreconciliabile colla pura equità; e l'iniquità che è in essa implicita, inevitabilmente penetra per tutte le relazioni sociali. Ma vi ha in ogni stadio di evoluzione sociale un certo ordine di variazione in cui è possibile di approssimarsi di molto, o divergere di più, dalle esigenze dell'equità assoluta. Donde, queste esigenze debbono trovarsi sempre presenti per raggiungere l'equità relativa.

§ 112 (1). Delle due suddivisioni nelle quali vi è la beneficenza, tanto la positiva che la negativa, nessuna può essere specificata. Sotto le condizioni ideali la prima di esse ha solo un'esistenza nominale, e la seconda passa

(1) Nell'originale inglese per errore tipografico il § 22 è stato ripetuto; nella traduzione si è stimato opportuno correggere questo errore. Da che è derivato che il numero totale dei paragrafi è stato accresciuto di uno; e mentre l'originale termina col § 111, la traduzione porta il § 112. *(Nota del Traduttore).*

largamente in una forma alterata che ammette solo una definizione generale.

Nella condotta dell'uomo ideale fra uomini ideali, quella norma personale che ha per suo motivo d'impedire di apportar dolore, praticamente scompare. Nessuno avendo sentimenti che suscitano atti disgradevoli agli altri, non può esistere alcun codice di restrizioni riferentesi a questa divisione della condotta.

Ma benchè la beneficenza negativa sia solo una parte nominale dell'Etica Assoluta, è però una parte reale e considerevole dell'Etica Relativa. Perchè mentre la natura umana rimane imperfettamente adatta alla vita sociale, devono continuare negli uomini questi impulsi, che producendo in alcuni casi le azioni dette ingiuste, cagionano in altri casi le azioni dette inumane, ora in fatti ed ora in parole; ed in riguardo a questi modi di condotta che, sebbene non aggressivi, danno dolore, sorgono problemi numerosi e complicati. Dolore è qualche volta apportato ad altri solo per mantenere un dritto equo; dolore è apportato altre volte pel rifiuto di una domanda; ed ancora qualche altra volta per sostenere un'opinione. In questi ed altri casi numerosi suggeriti da questi, vi ha a rispondere alle questioni se nell'evitare d'infliggere dolore debbano esser sacrificati i sentimenti personali, e per quanto sacrificati. Ancora, in casi di un'altra classe, il dolore è inflitto non per un modo d'operare passivo, ma per uno attivo. Per quanto una persona che si è mal comportata, deve soffrire per l'avversione a lui manifestata? Ad un uomo che ha commesso un'azione da riprovarsi, dovrà farsi una riprovazione espressa, o non gli si deve dir nulla? È giusto di annoiare condannando un pregiudizio che altri

manifesta? A queste e simili questioni devesi rispondere tenendo conto del dolore immediato prodotto, del possibile vantaggio prodotto dall'infliggerlo, ed del possibile danno prodotto dal non infliggerlo. Nel risolvere problemi di questa classe, il solo aiuto che dà la Morale Assoluta, è il far meglio rilevare che non si è autorizzati ad infliggere maggior dolore che non è necessario, per proprio riguardo, o per desiderio del vantaggio altrui, o per sostenere un principio generale.

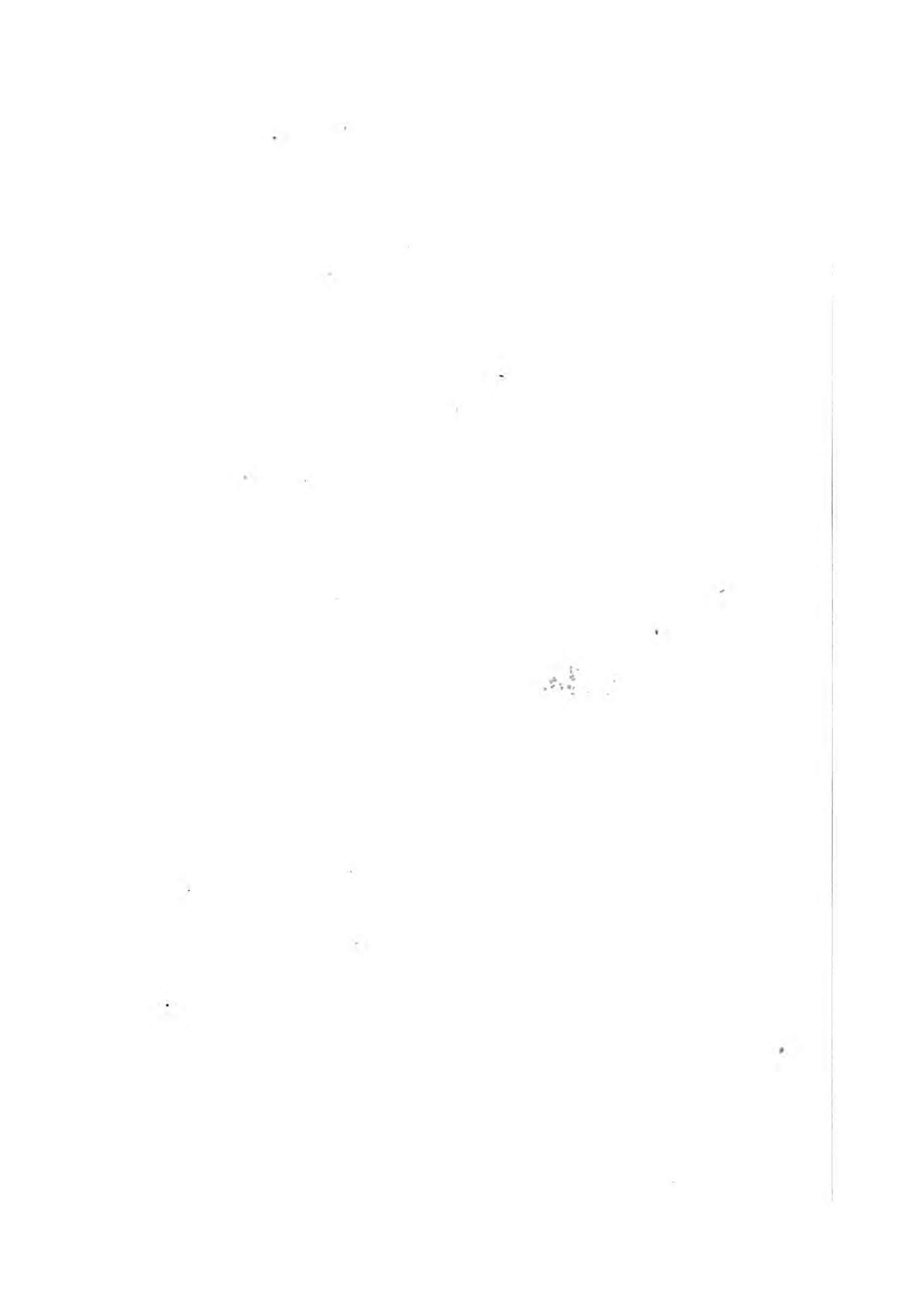
Della beneficenza positiva sotto la sua forma assoluta nulla può dirsi di più specifico che essa deve diventare coestensiva con qualunque opera rimanga per essa, aiutando a completare la vita di ciascuno come di chi riceve servigi, e di esaltare la vita come di chi rende servigi. Collo sviluppo dell'umanità il desiderio per essa in ognuno aumenterà così, e la sfera d'esercizio così diminuirà, che involgerà una concorrenza altruistica analoga alla concorrenza egoistica esistente; e diventa possibile che l'Etica Assoluta per avventura racchiuda ciò che innanzi abbiamo chiamato un'equità più elevata, prescrivendo le limitazioni reciproche delle attività altruistiche.

Sotto la sua forma relativa, la beneficenza positiva presenta numerosi problemi, egualmente importanti e difficili, ammettendo solo soluzioni empiriche. Quanto in ciascun caso è il sacrificio personale a farsi pel vantaggio altrui? una questione a cui deve risponderci differentemente secondo il carattere degli altri, i bisogni degli altri, ed i vari dritti di sè e degli affini, che si presentano. Fino a qual misura sotto date circostanze il benessere privato deve esser subordinato al pubblico bene? Una questione

da rispondere dopo aver considerato l'importanza del fine ed il valore del sacrificio. Qual vantaggio e qual danno risulteranno dall'aiuto gratuito apprestato agli altri? Questa è una questione che in ogni caso implica una valutazione di probabilità. Vi ha qualche ingiusto trattamento verso molti altri, per un trattamento più che giusto inverso qualche altro? Fino a qual limite può esser dato aiuto alla generazione attuale degli inferiori, senza apportare danni alle generazioni future dei superiori? Evidentemente a queste e molte simili questioni inchiusse in questa divisione dell'Etica Relativa, solo possono esser date risposte approssimativamente vere.

Ma benchè qui l'Etica Assoluta pel criterio che offre, non possa aiutare grandemente l'Etica Relativa, pure, come in altri casi, l'aiuta in qualche cosa presentando alla coscienza una conciliazione ideale dei vari dritti che vi sono compresi, e suggerendo la ricerca di tale compromesso fra essi, che nessuno rimarrà trascurato, anzi saranno tutti soddisfatti nella maggiore estensione praticabile.





E/4

11/15





