

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

FRANCESCO ORESTANO. — *Prolegomeni alla scienza del bene e del male.* — Roma, tip. L'Universelle, 1915 (pp. 371 in-8.º gr.).

Il titolo biblico è certo una grandiosa promessa: *aperientur oculi vestri; et eritis sicut dii, scientes bonum et malum*; quantunque, in verità, le ultime parole del libro siano disperatamente scettiche: « Il mistero è una condizione permanente della vita; non può quindi non esserlo della scienza. Anzi l'aumento in conoscenza è contrassegnato da un crescente senso del mistero.... Molta più luce può e dev'esser fatta ancora sulla personalità umana; benchè sia ingenuo attendersene la fuga di ogni dubbio, la soluzione di tutti gli enigmi. La scienza deve conquistare intera la storia naturale della vita morale umana, ma anche attendersi di veder crescere le ombre intorno a ciascuna sua scoperta. La luce più viva dà le ombre più scure ». E infatti la conclusione è questa: che il libro, essendo indirizzato a dirci in che consista propriamente la vita morale, — vita morale, che poi la scienza qui disegnata dovrebbe studiare, — puntando sul concetto del problema morale, come su quello che da ultimo dovrebbe darci la sostanza dell'esperienza morale, si trova infine innanzi all'irrazionale e inintelligibile. Si propone di darci la storia naturale della morale, una pura scienza che si tenga dentro i confini rigidi della pura esperienza, ed è costretto a dichiarare, dopo aver tentato tutte le vie: « Non tutta la realtà è nell'esperienza. Questo ci dice l'esame scientifico più accurato, esaurite le sue più rigorose indagini fra crescenti oscurità e contraddizioni, alla presenza di residui imponderabili che ci sfuggono. Altra volta la scienza era invocata a far piena luce su tutto; oggi essa non fa che adunare prove intorno all'esistenza di un mistero inviolabile » (p. 366).

Veramente, dacchè si parla di scienza, opponendola alla metafisica o filosofia, come fa lo stesso prof. O., la scienza non è stata mai invocata a far piena luce; perchè la scienza è sorta appunto, nella sua posizione empirica, col postulato di una realtà in se stessa inconoscibile: donde la conseguenza, che essa dovesse limitarsi al semplice fenomeno e rinunciare alle essenze. Basta leggere Galileo. Ma la scienza in quanto scienza non può dire: « non tutta la realtà è nell'esperienza » senza superare l'empirismo, e negare quindi se stessa. Giacchè la realtà, tutta la realtà, che è tale per l'empirismo, ossia per ogni scienza che non voglia esser filosofia, è appunto, per definizione, nell'esperienza. E dal confronto dell'introduzione e delle ultime pagine di questi *Prolegomeni* si

ha l'impressione che l'autore abbia infilato, senza molto rifletterci una via, la quale dopo un lungo andirivieni l'ha ricondotto (senza che egli se ne sia accorto) allo stesso punto di partenza: e che ciò sia avvenuto per non aver considerato fin da principio che la vita morale nel suo intrinseco, come posizione di valori, soluzione di problemi morali, non è un fatto empirico, di cui si possa fare la storia naturale: è scelta, come avverte da ultimo l'O., è libertà, è creazione («atto, che noi diciamo creativo nel senso del valore ideale che mira a realizzare, mentre può essere distruttivo nel senso biologico», p. 366); e però proporselo ad oggetto di una scienza empirica, descrittiva, di pura analisi di fatti, come un fatto della natura è impresa contraddittoria e tanto razionale quanto sarebbe quella di pigliare il treno per raggiungere il pianeta di Marte!

Dunque, altro che *sicut dii scientes bonum et malum!* Che cosa sia il bene non lo sappiamo, e temo che continuando a scavare nel campo di questi *Prolegomeni* non ci verrà mai fatto di scoprirlo. E non sapendo il bene, parrebbe non si dovesse sapere nè anche il male, per la vecchia ragione aristotelica che una è la scienza dei contrari. Vero è che l'O. è d'altro avviso: «La scienza del male e la scienza del bene non coincidono», secondo lui: «una cosa è scegliere l'alternativa di fare o non fare del male, altra cosa è conoscere e praticare le inesplorate e imprevedibili vie del bene» (298). Così l'O., distinguendo tra scienza del male e scienza del bene, può, pur dopo avere ancora una volta criticato la formula kantiana della legge morale, riconoscere a quella formula una «funzione euristica massimamente determinata, positiva e feconda, quando si tratti di formulare e proclamare dei comandi *proibitivi*». «Ed è questa», egli dice, «la genialissima, profondissima intuizione su cui poggia la scoperta kantiana: il male, elevato a principio di una legislazione universale, distrugge se stesso; e non solo per una contraddizione logica, come Kant diceva, ma per una impossibilità pratica (*oppositio realis*). Per male bisogna qui intendere tutto ciò che nuoce alla vita e al suo libero incremento in ciascuna personalità» (295). Ma io mi permetto di osservare, che questa definizione, con tutti gli schiarimenti che l'O. aggiunge qua e là, ha un contenuto solo in quanto si dà un contenuto al concetto di quel che nuoce alla vita; concetto che, a sua volta, può avere un contenuto in quanto si tien conto di quel che si deve intendere per vita. Ora se per vita si ha da intendere quel che vuole l'O. stesso quando cerca di definire il suo concetto del valore, ossia «l'unità di misura dei valori... la massima misura umana della realtà e del valore» (pp. 216, 218) in guisa che valutazione sia «opera di vita e nel valutare si continui... la creazione naturale» (219): — vita, si badi, che quando si è bene esaminata e pesata non è più semplice vita, per confessione dello stesso O., malgrado la sua ripetuta protesta di fare fisica e non metafisica; perchè «il momento essenziale di tutto il processo si ha nella riflessione, nel ripiegarsi della coscienza su se stessa, della vita sulla vita»; sicchè la vita dell'O. è «la vita che pensa se medesima e sceglie i propri modi

di essere » (1) (223); — non si può evidentemente sapere che sia il male, senza sapere che sia il valore, e che sia il bene. E allora non si vede come le due scienze non coincidano in una sola, come, del resto, dice il frontespizio del libro e come disse il serpente.

Forse il prof. O. ha creduto che parlando della vita in rapporto al male si possa parlare di una vita già esistente; e quando si parli invece della vita in rapporto al bene, si tratti di una vita da creare: di modo che la vita avrebbe due significati diversi secondo che si tratti di proteggerla dal male, o di promuoverne l'incremento. Infatti egli distingue il problema morale in due problemi: uno concernente la morale sociale, o, come anche dice, morale economica; e l'altro, la morale personale. La morale economica non è poi altro che il diritto, « morale codificata nelle leggi dello Stato, una etica munita di sanzioni legali »: la quale non crea la vita, ma la protegge, in quanto la vita già s'è costituita in un certo sistema d'interessi. È chiaro che questa morale ne presuppone un'altra, che sarà la vera e sostanziale: la quale sarà non soltanto la base della prima, ma anche il lievito; ossia la morale elettiva, della personalità libera, la quale, dice l'O., sarebbe poi « il fatto morale integrale » (347). Giacchè, insomma, se la vita non c'è, non nasce il problema della sua conservazione. — Ma, anche qui (a parte ogni discussione intorno al rapporto tra diritto e morale posto dall'A.) a me pare che con un po' più di riflessione l'O. si sarebbe accorto che quest'altro criterio di distinzione fra male (proibito dal diritto) e bene (comandato dalla morale) non regge. La vita che si protegge non può esser mai, rigorosamente pensando, la già esistente; perchè — mi servo di un'analisi dello stesso O. fatta a proposito della morale elettiva — la già esistente è già scelta; e « scegliere vuol dire rinunciare. E poichè ogni scelta è, per quella parte di tempo, cioè di vita, che ha impegnata, irrevocabile, ogni rinuncia è definitiva. Può il soggetto rifare le sue scelte, ma per l'avvenire, non per il passato. Il nostro bene e il nostro male sono eterni. *Quod factum est factum, non esse non potest*. La vita non si ripete » (p. 362). Dunque, proteggere la vita, non può significare conservare quella che c'è, poichè, se essa è stata realizzata, non si realizza più, e conservarsi non potrebbe altrimenti che realizzandosi; ma garantire quella che dev'essere: ossia volere, scegliere. Sicchè negare il male, non può essere altro che volere il bene.

Ma « l'approvazione di un'azione non implica necessariamente una disapprovazione altrettanto precisa ed energica dell'azione contraria; nè, viceversa, la disapprovazione ecc. L'alta ammirazione che suscita un atto eroico non ha per suo giudizio complementare una disapprovazione altrettanto vivace di quegli atti, che eroici non furono; e la violenta e

(1) La vita che riflette su la vita (mi permetto di avvertirlo in nota) non è vita, ma spirito; e non vedo la ragione di non chiamare le cose coi nomi loro.

giustificata negazione del delitto non ha per suo necessario correlato l'indicazione perentoria di un atto di amore o di sacrificio » (234). Ebbene: questa osservazione non è esatta, e nasce da una insufficiente analisi di concetti. L'eroismo, come ogni bene di sopraerogazione, come dicono i teologi, non è un bene la cui semplice negazione sia male, se non in quanto vien giudicato astrattamente e non dal punto di vista del soggetto che ha scelto e quindi creato quel valore che — per parlare il linguaggio dello stesso O. — è appunto la sua vita, il suo stesso essere, in funzione del quale soltanto è possibile giudicarlo; e intanto altri lo giudica esattamente, o valuta, in quanto partecipa di quella vita. Sicchè, distrutta la barriera tra l'obbligatorio e il sopraerogatorio, ogni valutazione non può essere positiva senza essere negativa, e viceversa.

Il che, per concludere, non vuol dire che, sapendo il male, noi sappiamo infatti che cosa sia il bene; ma il contrario: che cioè, non sapendo che sia bene, non possiamo dire veramente nè anche che sia male. Non possiamo dirlo perchè, ripeto, s'è presa una via che non conduce alla meta. E tutti i propositi programmatici con cui l'O. s'è messo all'opera, intorno alla opportunità di una pura scienza della morale, che tratti tutti i sistemi filosofici alla pari d'ogni altra intuizione della vita etica, come semplici materiali di studio, spassionatamente e imparzialmente, con l'intendimento di costituirsi, allo stesso modo d'ogni altra scienza come esperienza pura, limitando il proprio ufficio alla descrizione esatta della fenomenologia morale, abbandonando la ricerca delle essenze e delle cause, sostituendo a queste il concetto di funzione, e facendo uso del calcolo per sottoporre a misura i fatti morali; tutti questi propositi (della maggior parte dei quali l'O., com'era naturale, si dimentica per via, salvo che non si riservi di recarli in atto nella *Scienza*, che succederà ai *Prolegomeni*) (1) non potevano dare grande affidamento a chi conosca la natura dei fatti spirituali che, almeno da Kant in qua, si sa non essere contenuto di esperienza; e nè anche di quella pura, di cui paria anche l'O. Il quale, tentata dapprima la definizione dei fatti morali, prima di venire a tentare la determinazione del problema morale, che è la seconda e ultima e, senza paragone, la più breve parte del libro, con l'esito che s'è veduto, si ferma a lungo su una trattazione psicologica del soggetto della vita morale, della valutazione ch'esso fa, del meccanismo della sua azione e dell'origine delle leggi a cui questa vien subordinata. Tutti argomenti, evidentemente, che possono considerarsi se mai come preliminari allo studio, anche semplicemente descrittivo del fatto morale, ma non pertinenti a tale studio.

La definizione dei fatti morali con le sue distinzioni dai fenomeni religiosi, giuridici, estetici, economici, già per lo stesso A. non ha nè può

(1) Aspetto principalmente col più vivo interesse la prova della fecondità dell'applicazione del concetto matematico di funzione e del calcolo.

avere, così sul principio, altro valore che euristico. E si può quindi aspettare a vedere che cosa verrà trovato alla luce di cotesti concetti, che ora presterebbero il fianco a troppe obiezioni. Io voglio fare ancora una sola osservazione intorno alle indagini strettamente scientifiche che l'O. butta in faccia, sto per dire, agli spregiati filosofi, creatori di miti, e vittime di verbali tautologie piene di vento, rei di saltare i problemi, di sbrigarsi alla lesta delle difficoltà, di veder chiaro dove non è che buio⁽¹⁾ ecc. ecc. Al soggetto della vita morale di questi filosofi, egli contrappone il concetto di una personalità « vastissimo e intricatissimo sistema, di cui la coscienza... non è che una sezione, incompleta anche come tale »; il quale comprende « non soltanto molteplici ordini di funzioni e attività relativamente autonome e in reciproca inerenza fra loro: organiche, incoscienti, subcoscienti, concoscienti e coscienti; ma presenta una composizione multipla e pluricentrica, di cui ciascuna parte è rispettivamente in continua trasformazione » (188-89) e « da questa oceanica vastità, complicazione e instabilità di processi emergono i valori umani » (ivi). E sta bene. Ma nello stagno di cui parlava Leibniz c'era almeno un'entelechia, una *monas monadum*, o monade centrale: in quest'oceano, che pure si dice sistema, chi sistema e fa la sintesi? Giacchè, a parte che il soggetto dev'essere uno per la scelta o l'azione morale, il soggetto stesso, anche empiricamente, è uno, a giudizio dell'O., poichè non è l'universo, con cui, se si dovesse senz'altro mettere insieme tutto ciò che sta insieme, nella sua inorganica molteplicità, non ci sarebbe ragione di non confondere l'individuo a cui l'O. si ferma. Egli dice: « Questo sistema ha un fondamento trascendentale, da cui procedono le sintesi dell'esperienza, le quali però non ci autorizzano neppure a indurre se l'io trascendentale sia una vera e propria unità... La constatazione cartesiana: *Cogito ergo sum* vale per ogni singolo atto di pensiero, ma non si può estendere alla totalità del pensiero concepito come una sola unità, se non per una ipotesi metafisica arbitraria » (188). — Sono periodi, in verità, alquanto astrusi, bisogna confessarlo: perchè, come intendere che la sintesi empirica possa autorizzare a indurre quello da cui procede? A pag. 105 lo stesso O. ha scritto: « La psicologia ha dovuto riconoscere un limite insormontabile e direi quasi umiliante..., cioè la impossibilità di trattare il soggetto da oggetto... Evvi in ogni caso un soggetto del soggetto che non sarà mai esteriorizzabile, oggettivabile nell'esperienza, perchè ESSA NE DIPENDE TUTTA e sempre.

(1) Tra i tanti strali acuminati contro gli epigoni di Kant e i loro epigoni ce n'è uno a p. 111, dove l'O., dopo avere molto alla svelta esposto l'unificazione di obbiettivo e subbiettivo, universale e personale ecc., esclama: « mirabile *concordantia oppositorum!* ». Ma si dice *coincidentia*, non *concordantia*. E non è il solo caso in cui, citando un motto, una parola, l'orecchio gli fallisca. A p. 54 è usato come verbo *necesse*, che è aggettivo, e a p. 66 l'*ἁμωσις* θέφ potrebbe essere un errore tipografico, se nella pagina seguente non fosse seguita da un φῶγη e da un ἀθανάτιξιεν.

Questa è la rocca inespugnabile del Kantismo » ecc. E dunque? È stato detto tanto per dire, ripetendo quel che si suol dire, senza annettervi significato? È possibile asserire che tutta l'esperienza dipende dall'io trascendentale e ammettere esplicitamente che essa « riceve dall'unità trascendentale dell'io la sua intrinseca unità e continuità » (ivi), e venir poi a fantasticare « se la parvenza dell'unità non sia piuttosto un prodotto illusorio della costante medesimezza delle funzioni soggettive, dietro le quali sarebbe egualmente lecito immaginare una pluralità di soggetti trascendentali » (188)? Immaginate quanto volete, ma ricordatevi che di questi soggetti resterebbe poi sempre a base quel che avete detto il « soggetto del soggetto », il vero soggetto: e non vi lasciate sfuggire che la « costante medesimezza » ecc. è un'esperienza che presuppone quella tale unità. E altrimenti, donde il sistema? La personalità? E tutto l'oceano non sarà contenuto dentro un qualunque seno, e sarà una massa d'acqua senza fondo nè sponde?

E se quella rocca che s'è detta è inespugnabile, che vale distinguere organico, inconscio, subconscio, conscio, concoscio, e chi ne ha ne metta, se prima di tutto, alla radice, non si mette l'autoconscio? A pag. 177 leggo: « Quando abbiamo passati in rassegna le innumerevoli serie di elementi e coefficienti osservabili che lo compongono, dobbiamo poi sempre, per ottenere l'organismo [e qui nel sistema delle funzioni organiche tutti i processi subbiettivi dall'inconscio al conscio], aggiungere ad esse un fattore inosservabile, la vita, *das geistige Band*... che compone appunto tutti gl'infiniti elementi... in una sintesi vivente ». Orbene, questo *geistige Band* (che non s'addiziona se non in quanto s'è eventualmente sottratto), questo, che altro è se non quell'unità, che poi non si può più ritrovare? E badi l'A. che non lo ritroverà mai se l'oppone al conscio, intendendo per conscio, quello che in questa pag. 177 dice « osservabile, analogo a ciò che è visibile e tangibile ». Egli a pag. 169-71 e altrove dice che « l'attività sintetica dell'io... è inosservabile » e perciò ne fa uno dei primissimi elementi dell'inconscio. Ma questo è assolutamente inesatto; ed è forse la prima origine di quel mistero in cui questa scienza del bene e del male va a cadere. L'attività dell'io non solo non è inconscia, ma è l'assoluta coscienza: è infatti autocoscienza, partecipando alla quale è possibile che un qualsiasi elemento psichico sia conscio. Quest'attività non è oggetto d'esperienza; e sta bene, perchè essa ne è invece il soggetto; ma ciò non vuol dire che non sia consapevole di sè. Il soggetto in tanto è tale, in quanto ha ad oggetto sè ed altro: e l'altro è solo oggetto di coscienza (e quindi si dice osservabile, empirico, dato ecc.), e quanto a sè egli è oggetto e soggetto insieme. — Che non è una novità, di certo; ma non è colpa mia se credo opportuno ricordarla per chi di questa pretesa incoscienza dell'io pare si sia fatto un caval di battaglia.

G. G.