

Estratto

33.dianoia

Rivista di filosofia



anno XXVI, dicembre 2021



Mucchi Editore

33.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †



Direttrice Mariafranca Spallanzani

Vicedirettrice Marina Lalatta Costerbosa

Comitato di direzione Alberto Burgio, Francesco Cerrato, Vittorio d'Anna, Diego Donna, Franco Farinelli, Carlo Gentili, Gennaro Imbriano, Manlio Iofrida, Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani.

Comitato scientifico Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlos III de Madrid), Lorenzo Bianchi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa † (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università degli Studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Giorgio Lanaro † (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Pagani (Universidade Federal Fluminense), Paolo Quintili (Università di Roma, "Tor Vergata"), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schmieder (Leibniz-Zentrum für Literatur - und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università "Ca' Foscari" di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry, Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Diego Donna, Roberto Formisano, Gennaro Imbriano, Gabriele Scardovi, Piero Schiavo, Serena Vantin (coordinatrice).

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna info@dianoia.it

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche e le modalità d'invio dei contributi sono scaricabili dalla pagina web della rivista: <http://www.dianoia.it/>

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00; numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00 versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015

ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

ISBN 978-88-7000-918-7

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Geca (MI).

© STEM Mucchi Editore - 2021

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

[facebook.com/mucchieditore](https://www.facebook.com/mucchieditore) twitter.com/mucchieditore [instagram.com/mucchi_editore](https://www.instagram.com/mucchi_editore)

33. dianoina

Filosofia e critica del diritto. Studi su Hegel e Rawls
a cura di Alberto Burgio e Marina Lalatta Costerbosa

- 5 Alberto Burgio, Marina Lalatta Costerbosa, *Tre anniversari e un intreccio filosofico*
- 13 Pierpaolo Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura*
- 31 Gaetano Rametta, *Appropriazione e validità del diritto in Hegel*
- 53 Eleonora Caramelli, *Libertà e follia della personalità. Una ricognizione a partire dal § 62 dei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*
- 71 Andreas Arndt, *»Die Eumeniden schlafen«
Über die Fragilität der Moderne*
- 89 Alberto Burgio, *Ergründung e Versöhnung. Sullo statuto critico della Rechtsphilosophie*
- 107 Corrado Bertani, *Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto e la critica di K.M. Kahle al Diritto astratto di Hegel*
- 127 Ludwig Siep, *Gegenwärtige Kontroversen um Hegels Rechtsphilosophie*
- 147 Giovanni Bonacina, *Hegel e Rawls*
- 169 Giovanni Giorgini, *John Rawls e la neutralità liberale*
- 187 Corrado Del Bò, *Rawls e il merito*
- 201 Nicola Riva, *L'eguaglianza delle opportunità nella teoria della giustizia come equità*

- 221 Catherine Audard, *Reason and Democracy: Are the Cognitive and Moral Demands of Public Reason Excessive?*
- 245 Speranta Dumitru, *Is Rawls' Theory of Justice Biased by Methodological Nationalism?*
- 261 Francisco Javier Ansuátegui Roig, *El minimalismo utópico del derecho de gentes realista de Rawls*
- 287 Agustín José Menéndez, *Rawls Beyond the Rawlsistas: Towards a Modest Reading of A Theory of Justice*
- 307 *Gli autori*



Ergründung e Versöhnung. *Sullo statuto critico della Rechtsphilosophie*

Alberto Burgio

Das Vernünftige ist das Wirkliche: das heißt nun, es kommt darauf an, im Wirklichen selber den Fahrplan zu sehen, den dialektisch-objektiven, um Forderungen des Herzens damit zu verbünden.

Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951

Confusion is a word we have invented for an order
which is not understood.

Henry Miller, *Tropic of Capricorn*, 1939

The paper shows how the role played by the concept of «reconciliation» (Versöhnung) in the Hegelian philosophy of the objective spirit demonstrates its critical connotation; secondly, the essay compares two forms of knowledge (philosophy and political economy) that share, in Hegel's perspective, the attitude to bring out the systemic rationality hidden by the chaotic surface of events. In the last part, the paper addresses the issue of the function performed by the concepts of «unexpected effects» and «impersonal rationality» (the cunning of the «invisible hand» and of the Vernunft) within the theoretical framework of those two forms of knowledge.

Keywords: *Reconciliation, Hegel's Philosophy of Right, Hegel's Philosophy of History, Cunning of Reason, Invisible Hand.*

Versöhnung («riconciliazione») è una parola chiave nel quadro dell'intera opera hegeliana. Per diverse ragioni, tra loro connesse, l'idea che essa nomina è centrale così negli scritti «teologici» di Berna e Francoforte, come nelle opere jenesi e berlinesi: al di là del tema «religioso» dell'«unità tra natura divina e natura umana»¹, la problematica della «riconciliazione» sottende la critica del dualismo kantiano e della *Reflexionsphilosophie*; contribuisce a definire il quadro teorico della polarità *Verstand-Vernunft* (alla quale avremo modo di fare riferimento in queste pagine); si collega a un tema su

¹ G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel (d'ora in avanti abbreviato in W), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, Bd. 17, p. 204.

cui Hegel tornò a più riprese (anche nei testi che discuteremo): la questione del «compito della filosofia» e del rapporto tra filosofia e realtà. Argomento di questo saggio non è tuttavia il rilievo sistemico dell'idea di «riconciliazione»: più modestamente, ci occuperemo del suo ruolo nella filosofia hegeliana dello spirito oggettivo, con particolare riferimento alla «Prefazione» alla *Rechtsphilosophie* (*Rph*) e all'«Introduzione» alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (*VPG*)².

Versöhnung ha anche un'altra caratteristica: porta con sé e proietta sulla pagina hegeliana le pesanti ombre del misticismo e del quietismo politico, richiamando alla mente il *caveat* adorniano secondo il quale, finché il mondo sarà quel che è, le immagini della riconciliazione e della pace assomiglieranno da vicino all'immagine della morte³. Noi riteniamo – ma non possiamo certo dimostrarlo qui – che il sospetto di intenti conservatori sia infondato anche in relazione alle opere hegeliane più marcatamente speculative. Tanto meno condivisibile – a dispetto dei convincimenti del giovane Marx⁴ e degli appigli offerti anche da figure non marginali della Scuola

² Sul rilievo sistemico del tema cfr. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, Zweiter Teil, A, che non prende tuttavia in considerazione la *Rph*; tra gli studi più recenti si vedano A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994, in part. pp. 145 ss.; E. Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Leiden, Brill, 2005; P. Henrici, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in Id., *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Fribourg, Academic Press, 2009 («Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur», Bd. 8), pp. 118 ss.; sulla *Versöhnung* nella filosofia hegeliana dello spirito oggettivo, M.O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge UP, 1994; T.C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Minneapolis, Lexington Books, 2009; D.A. Shikar, *Hegel's Conception of Reconciliation in Objective Spirit*, «Idealistic Studies», XLII (2012), 1, pp. 91-105; T.A. Lewis, *Religion, Reconciliation, and Modern Society: The Shifting Conclusions of Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, «Harvard Theological Review», CVI (2013), 1, pp. 37-60.

³ «Solange die Welt ist, wie sie ist, ahneln alle Bilder von Versöhnung, Frieden und Ruhe dem des Todes» (*Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, Suhrkamp, p. 372): il che peraltro non toglie che anche per Adorno la «speranza nella riconciliazione» inerisca al pensiero critico, non riconciliato (ivi, p. 29), il cui movimento è dettato dalla percezione di una perdita e dall'anelito alla ricomposizione; si vedano in proposito C. Iber, *Begriff und Kategorien negativer Dialektik bei Adorno*, in D. Benseler, A. Jubara (Hrsg.), *Dialektik und Differenz*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, pp. 73- 89 (in part. p. 73); E. Angehrn, *Kritik und Versöhnung: zur Konstellation negativer Dialektik bei Adorno*, in G. Kohler, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist, Velbrück, 2008, pp. 267-91 (in part. pp. 273-6).

⁴ Per il quale l'errore capitale della «dottrina hegeliana dello Stato» consiste nel concepire «la contraddizione presente nel fenomeno come unità nell'essenza, nell'Idea», quindi nel non riconoscerla come «unversöhnlicher Widerspruch» (*Zur Kritik der Hegelschen Staatsrechts* [1843], in *Marx Engels Werke*, Bd. 1 [Berlin, Dietz, 1988], pp. 295, 290).

hegeliana, inclini a leggere nella *Versöhnung* una prescrizione attinente all'attualità politica immediata⁵ – è a nostro avviso l'accusa di quietismo rivolta alla filosofia hegeliana della politica e della storia, nei confronti della quale un'insistente tradizione polemica formula, si può dire da sempre, l'infamante taccia di «accomodamento» e di compromissione con il potere dispotico. Già Eduard Gans, ripubblicando la *Rechtsphilosophie* nell'ambito dei *Werke* hegeliani due anni dopo la morte del maestro, lamentò che, a partire proprio dalla «Vorrede» alle *Grundlinien*, i nemici di Hegel si fossero subito sforzati di rendere la sua filosofia del diritto odiosa al pubblico tedesco rappresentandola come un libro «servil», dal quale chi avesse a cuore la libertà avrebbe dovuto tenersi lontano⁶. Da allora si può dire che la vicenda della ricezione della filosofia hegeliana della politica e della storia non ha mai cessato di registrare invettive di questa natura, e proprio tale circostanza costituisce la prima ragion d'essere del nostro intervento.

Quest'articolo tratta due argomenti.

In primo luogo, si propone di mostrare (§§ 1-3) che la *Versöhnung* evocata nella «Vorrede» alla *Rechtsphilosophie* hegeliana (e nella «Einleitung» alle *Lezioni sulla filosofia della storia*) va intesa in modo antitetico a come è ancora sovente interpretata. L'idea qui sostenuta è che per Hegel *non vi sia possibile riconciliazione* con la realtà se

⁵ Un buon esempio in proposito è il primo degli articoli che Leopold von Henning, «Repetent» di Hegel a Berlino dal luglio 1820, pubblicò sulla «Neue Berliner Monatsschrift» all'indomani della pubblicazione della *Rph*. Per Henning la *Versöhnung* con la realtà di cui si tratta nella «Vorrede» delle *Grundlinien* doveva senz'altro coinvolgere l'«epoca in cui viviamo» e le «potenze in essa dominanti», e si poneva in diretta antitesi rispetto alle posizioni dei critici della Restaurazione, accusate di «saccenteria e velleitarismo» (*Zur Verständigung über das gegenwärtige Zeitalter*, «Neue Berliner Monatsschrift», I [1821], pp. 230-1); sulla figura di von Henning si veda ora C. Bertani, *Vita e scritti di Leopold von Henning, assistente di Hegel a Berlino, 1819-1822*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCIX (CI), 2020, 3, pp. 536-65 (in part. pp. 554-6).

⁶ Cfr. E. Gans, *Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke. Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten*, Bd. 8, hrsg. von E. Gans), Berlin, Duncker u. Humblot, 1833, p. 5; sulla lettura gansiana delle *Grundlinien* si veda, da ultimo, G. Sgro', *Aus «dem einen Metalle der Freiheit errichtet»*. *Zu Eduard Gans' Interpretation und Weiterentwicklung der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, in L. Lambrecht (Hrsg.), *Umstürzende Gedanken. Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2013, pp. 21-37. Critiche della (presunta) valenza quietistica della *Versöhnung* hegeliana hanno svolto da ultimo H.-E. Schiller, *Hegels objektive Vernunft. Kritik der Versöhnung*, Springe, Klampen 2020 e, con specifico riferimento alla «Vorrede» della *Rph*, D. Hüning, *Die «Härte des abstracten Rechts»*. *Person und Eigentum in Hegels Rechtsphilosophie*, in D. Hüning, G. Stiening, U. Vogel (Hrsg.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 235-62 (cfr. in part. pp. 235-9).

non *in capo a un percorso critico* che abbia saputo rintracciare l'essenza razionale del reale *enucleandola* dal variegato manto di una fenomenologia in larga misura accidentale, effimera e irrazionale che la riveste nascondendola alla vista. Per Hegel la riconciliazione è possibile soltanto dopo aver compiuto questa *operazione critica di esplorazione (Ergründung) e di discernimento*, grazie alla quale si riconosce *la rosa della ragione inscritta nella croce dell'esistente* (e la filosofia, che è *la forma di pensiero deputata a questo compito*, è il *sapere critico* per eccellenza).

In secondo luogo (nel § 4) l'articolo pone a confronto due saperi che, per come Hegel li concepisce, condividono *una parte* del quadro problematico testé evocato: sia la filosofia (del diritto e della storia), sia l'economia politica *decifrano criticamente il caos apparente* degli accadimenti storici e dei processi sociali *facendone emergere la struttura ordinata, la logica*, e promuovendo, su questa base, la riconciliazione con la realtà. Ma la comparazione tra i due saperi accomunati dalla sequenza *Ergründung → Versöhnung* è istruttiva soprattutto per ciò che, nella prospettiva hegeliana, li distingue: per ciò che, più precisamente, *differenzia il loro statuto critico e riconciliativo*. Emergerà così il duplice profilo della loro criticità, attinente nel caso dell'economia politica alla sola struttura epistemica, nel caso della filosofia anche al terreno dei valori e delle finalità etico-politiche.

Dopo avere trattato questi due argomenti, l'articolo si chiude (§ 5) su un terzo tema, formulando una domanda (retorica). L'ordine essenziale che la filosofia hegeliana della storia e l'economia politica scoprono leggendo in trasparenza il caos fenomenico ha una caratteristica fondamentale: si costituisce e si realizza in buona misura *per mezzo dell'agire individuale* ma, perlopiù, *senza* la consapevolezza degli attori e non di rado *contro* la loro intenzione consapevole: si può dire che, in tale prospettiva, quest'ordine è secondo Hegel, come le istituzioni fergusoniane, «the result of human action, but not the execution of any human design»⁷. Tanto la filosofia hegeliana della storia quanto l'economia politica sono dunque *saperi (critici) dell'eterogenesi dei fini* (o degli *unintended effects*) e allora ci si domanderà se tra le caratteristiche che a giudizio di Hegel li accomunano sussista un qualche nesso: se sia una coincidenza senza valore oppure un fatto significativo che Hegel in un caso costruisca,

⁷ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), 5th ed., London, Cadell, 1782, p. 205.

nell'altro elogi, saperi che non soltanto colgono dinamiche ordinate sullo sfondo di scenari caotici ma, oltre a ciò, attribuiscono la produzione di tali dinamiche a istanze sistemiche (una «mano invisibile», una «ragione astuta») indipendenti dalle intenzioni e dalla consapevolezza dei soggetti coinvolti.

1. *La Versöhnung nella «Vorrede» dei Lineamenti*

La «riconciliazione» fa il suo ingresso nella parte conclusiva della «Prefazione» alla *Rechtsphilosophie*, allorché Hegel definisce la filosofia come comprensione teorica del proprio tempo («ihre Zeit in Gedanken erfaßt»); sancisce la determinatezza storica del sapere filosofico («Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit») e il suo statuto immanentistico (la filosofia deve occuparsi della realtà, non costruire «eine Welt, wie sie sein soll»): mondi perfetti che esistono soltanto nella fantasia dei filosofi); tematizza lo scarto («die Fessel irgendeines Abstraktums») che talvolta separa il pensiero riflessivo («die Vernunft als selbstbewußter Geist») dalla realtà («die Vernunft als vorhandene Wirklichkeit»); e convoca una delle sue metafore più esoteriche e controverse, stando alla quale la comprensione della realtà nella sua essenza (la sua «intuizione razionale») consiste nell'intendere gioiosamente che la ragione – la ragione *reale*, la ragione «in quanto realtà data» – è come una rosa inscritta in una croce⁸. Riconoscere «die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart» e per ciò compiacersi di quest'ultima («und damit dieser sich zu erfreuen»): in questo consiste la «vernünftige Einsicht» della realtà presente. A questo punto la *Versöhnung* fa la sua comparsa. Hegel scrive:

questa intuizione razionale [grazie alla quale si coglie l'immanenza della ragione nella realtà come la presenza di una rosa in una croce] è la *riconcilia-*

⁸ W 7 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*), pp. 26-7. Sul significato religioso e politico della metafora della rosa nella croce (con qualche variante presente anche in *Wer denkt abstract?* [cfr. W 2, pp. 578-9], nella recensione di Hegel allo *Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere* di Schubarth e Carganico (1829) [cfr. W 11 (*Berliner Schriften 1818-1831*), p. 466] e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [cfr. W 16 (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I), p. 272]) si veda A. Peperzak, *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff (Kluwer), 1987, pp. 108-12.

zione con la realtà – riconciliazione che la filosofia concede a coloro nei quali si sia finalmente manifestata l'esigenza interiore di *comprendere* e [dunque l'esigenza] sia di mantenere la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, sia di consistere – nella libertà soggettiva – non in un che di particolare e accidentale, ma in ciò che è in-e-per-sé. (W7, p. 27)

Dunque che cos'è questa «riconciliazione»? E che cosa questa «realtà»?

La riconciliazione è il frutto dell'intuizione del vero: ci si riconcilia con la realtà una volta che si è riconosciuta la sua essenza razionale, dopo che (se) si è vista «la rosa nella croce». A sua volta, questa intuizione non nasce dal nulla, da un moto estemporaneo della buona volontà; è il risultato dell'esigenza profonda di comprendere la realtà nella sua consistenza e complessità, nella sua effettiva ragion d'essere; è il risultato di un'esigenza che implica il superamento della presunzione tipica del soggetto: quella presunzione che induce a concepire la libertà come espressione immediata del proprio *particolare* e, per ciò stesso, a scorgere nella realtà – nelle sue forme e nelle sue ragioni, nei limiti che essa impone e nella necessità che ne discende – un ostacolo se non una prigione. In altri termini, la riconciliazione presuppone la comprensione della razionalità immanente nel reale (ci si riconcilia con la realtà *in quanto razionale*; ci si riconcilia *con l'essenza razionale* della realtà) e, in questa misura, implica l'assunzione di un sobrio abito oggettivo da parte del soggetto, il quale deve aver dismesso ogni superbia e cessato di contrapporsi alla realtà come a un che di estraneo (di irrimediabilmente altro), per disporsi in una relazione di riconoscimento e di apertura, avendo compreso di appartenere a quella realtà la quale a sua volta gli appartiene (non vi è soggettività senza oggettività né oggetto senza soggetto) e nella quale soltanto gli è possibile realizzarsi in libertà.

Si può dire che l'intera «Vorrede» ha preparato questo ragionamento. La chiave dell'argomentazione hegeliana consiste nello statuto connotativo (*assiologico*) dei suoi termini fondamentali. Tutto, in questo discorso hegeliano, è affidato a parole che designano entità *cariche di valore* (proprio come nel *Contrat* rousseauiano, nel quale *loi, peuple, Cité e citoyen* designano elementi fondamentali dello Stato retto dalla *volonté générale*). Per ciò che concerne la *Rph*, questo è vero in particolare per *Wirklichkeit, Staat e Sittlichkeit*, che nominano *specifiche configurazioni* della realtà, dello Stato, dell'eticità, caratterizzate dalla presenza determinante della ragione e distinte da altre

configurazioni non adeguate a queste denominazioni (non tutto l'esistente è «reale»; non ogni configurazione dei poteri istituzionali è «Stato»; non ogni espressione del costume né qualsiasi sistema di relazioni è «eticità»)⁹. Lo vedremo tra breve in merito alla polarità <esistenza, presenza / realtà> (*Existenz, Gegenwart / Wirklichkeit*) e vedremo allora come sia decisiva, nella prospettiva hegeliana, la tensione tra istanze particolari e dimensione universale dei singoli processi. Quanto a *Staat*, è esemplare l'attacco mosso a Carl Ludwig von Haller nell'annotazione al § 258, dove la *Restauration der Staatswissenschaft* è individuata come l'antitesi della corretta concezione dello Stato proprio in quanto scambia per sostanza l'esteriorità del fenomeno, mero «momento dello sviluppo storico» (W 7, p. 401). Il risultato di questa modalità *gedankenlos* (un cattivo empirismo identico a quello che l'annotazione del § 3 di *Rph* imputa alla Scuola storica del diritto¹⁰) è a giudizio di Hegel l'*esatto contrario della distinzione* che conferisce criticità all'analisi; è un *miscuglio* di elementi essenziali e accidentali, di aspetti sostanziali e dettagli empirici (W 7, p. 402). Tenere conto della cifra assiologica di questo discorso è evidentemente decisivo: se la si ignora (come capita) non soltanto è inevitabile leggere il testo hegeliano con le lenti polemiche di Herbart, Haym o Popper e fare di Hegel l'ideologo del potere costituito, ma ci si impedisce altresì di comprendere il senso della critica hegeliana a Haller, al quale la *Rph* rimprovera precisamente di aver posto alla base della sua idea di Stato una concezione brutale della forza: «non la potenza del giusto e dell'etico, ma la violenza accidentale della natura» (W 7, p. 403).

2. *Ontologia e storia: il nocciolo etico della critica*

Hegel è convinto che la razionalità *inerisca per definizione* al reale e all'etico e sia ciò che rende l'etico e la realtà comprensibili. Questa certezza – figlia della convinzione che la storia umana sia uno sviluppo progressivo scandito dal graduale universalizzarsi della libertà – induce Hegel a ritenere cruciale la questione (a suo giu-

⁹ Cfr. M.O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, cit., p. 110.

¹⁰ L'errore che a giudizio di Hegel compie Haller (non comprendere che, per quanto attiene alle istituzioni giuridiche e statuali, rileva il loro «fondamento razionale», non la forma in cui sono sorte o sono state introdotte [W 7, p. 374]) è il medesimo che Hegel attribuisce a Hugo: la confusione tra «il significato storico, la rappresentazione e spiegazione storica della genesi» e «la visione filosofica della stessa genesi e del concetto della Cosa» (W 7, p. 37).

dizio regolarmente fraintesa) del rapporto tra filosofia e realtà, e a considerare decisiva l'assunzione di una prospettiva immanentistica: la comprensione del fatto che «*hic Rodus*» («*hier ist die Rose*» [W 7, p. 26]) e dunque *qui* occorre saltare. Posto che la filosofia è ricerca, *esplorazione del razionale* («*das Ergründen des Vernünftigen*»), per questo stesso motivo essa è *apprensione del presente reale* («*das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*»), non costruzione di un immaginario, fantomatico aldilà (W 7, p. 24). Una clausola immanentistica coinvolge il pensiero, che non dev'essere distinto dal reale quasi fosse un che d'altro (di *irreale*), un libero gioco dell'opinare soggettivo. Contro tale illusione (caratteristica del dualismo ontologico cartesiano e dell'idealismo soggettivo) Hegel afferma la realtà della ragione *in tutte le sue dimensioni*: della ragione – secondo quanto abbiamo letto prima – come pensiero, spirito autocosciente («*die Vernunft als selbstbewußter Geist*»), e come realtà data («*die Vernunft als vorhandene Wirklichkeit*»). In questo senso la ragione, l'Idea («*das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee*»), è la sola realtà (W 7, p. 25).

Interviene a questo punto la tesi fondamentale dell'intero ragionamento (che lo connota univocamente in chiave critica). Che l'esistente racchiuda in sé il reale («*die Wirklichkeit*») e costituisca quindi l'ambito di riferimento della filosofia non significa che tutto ciò che è sotto i nostri occhi (tutta la «*Gegenwart*») sia *eo ipso* reale. Al contrario. La filosofia deve in primo luogo separare, distinguere: *discernere* tra ciò che, in seno all'esistente, è transeunte (effimera parvenza) e ciò che è invece sostanza eterna. Deve valutare e *criticare* («*nella parvenza del temporaneo e transeunte occorre individuare la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente*» [W 7, p. 25]), ed è per questo che non si tratta di preservare una pace rassegnata e «*fredda*» con la realtà, movendo dall'assunto che «*in essa non ci si possa attendere nulla di meglio*», bensì di costruire con la realtà stessa un rapporto armonico – una pace «*più calda*» («*ein wärmerer Friede*») – frutto di un vaglio operoso e dell'azione tesa a trasformarla¹¹. Hegel descrive analiticamente questa operazione critica, propedeutica alla riconciliazione.

¹¹ W 7, p. 27. La dimensione pratica della *Versöhnung* (da intendersi anche come «modello di comportamento» adeguato alla «problematica esistenziale dell'uomo moderno») è il tema del volume cit. di E. Rózsa; per quanto concerne in part. la *Versöhnung* della «*Vorrede*» alla *Rph* si vedano in proposito, della stessa autrice, *Hegels Auffassung der Versöhnung und die Metaphorik der «Vorrede» der Rechtsphilosophie – Risse am System?*, «Hegel-Studien», 32 (1977),

Il reale («das Vernünftige»: l'elemento eterno, sostanziale) è – come abbiamo visto – presente («immanent») nell'esistente. Il compito del pensiero critico (del «concetto») consiste nel penetrare questo involucro esteriore (una «scorza policroma») e nel lasciarlo cadere («questo materiale infinito e la sua regolazione non sono oggetto della filosofia»), onde giungere al «nocciolo» razionale («Kern») – al cuore pulsante della «Wirklichkeit» – in esso racchiuso (W 7, p. 25). La filosofia (il «concetto») deve prendere in considerazione l'esistente, resistendo alla tentazione di figurarsi mondi immaginari; e deve in primo luogo *isolare ed espungere* l'«infinita congerie» (W 7, p. 25) dei dettagli privi di senso (accidentali, irrazionali, caduchi) che affollano lo scenario dell'esistente quotidiano. Soltanto *dopo avere assolto questo compito critico*, la filosofia può finalmente concentrarsi su quel che conta: sul comprensibile (sul razionale), che occorre riconoscere nel suo essere reale.

Comprendere è il compito della filosofia, ma implica in primo luogo valutare, scindere, espungere¹². Abbiamo detto accidentalità e irrazionalità: che cosa intende Hegel? Veniamo qui al nucleo sostantivo (etico e politico) del suo discorso critico. Da quanto si è sin qui osservato consegue il versante polemico del testo hegeliano: il duro attacco al *particolarismo* e al *soggettivismo* che Hegel conduce nella «Vorrede» (prendendo di mira Fries) e approfondisce nel corpo dell'opera. Indici del *soggettivismo* – superficialità che si pretende filosofia¹³ – sono l'odio verso la legge (W 7, p. 20) e una malintesa concezione della libertà, per effetto della quale la rivendicazione ossessiva, fine a se stessa, della libertà individuale si trasforma nell'unica bussola del pensiero (ne diviene il solo valore di riferimento); di qui il *particolarismo*, in quanto pretende di collocare il giusto nella convinzione soggettiva e il diritto nei propri personali scopi, sentimenti e opinioni (W 7, pp. 20, 22). Ai principi di questa superficialità consegue l'«ateismo del mondo etico», per effetto del quale si ritiene che esso sia stato abbandonato da Dio alla mercé dell'accidentalità.

in part. pp. 149-51; *Versöhnung jenseits und diesseits rechtlicher Institutionen bei Hegel*, in K. Seelmann, B. Zabei (Hrsg.), *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, pp. 406-19.

¹² Così in proposito A. Peperzak nel cit. *Philosophy and Politics* (p. 111): «The substance of the present and the subject who thinks about it coincide in the one Reason which realizes itself in the reconciliation of both. Their unity presupposes a distinction between the heart of reality on the one hand («what is in and for itself») and particular contingencies on the other».

¹³ W 7, p. 18; sulla critica del soggettivismo le *Grundlinien* tornano nella terza sezione della *Moralität* (cfr. in part. i §§ 131-40, dove Hegel sferra un duro attacco alla morale del *Gewissen*).

tà soggettiva, dell'opinione e dell'arbitrio (W7, pp. 16, 19). E discende, come si è detto, l'«odio verso la legge», proprio per ciò che questa rappresenta in termini di oggettività, razionalità e universalità.

3. «Die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist»

In sintesi, la «Vorrede» argomenta (*construens*) l'immanenza della ragione nel mondo storico e l'esigenza di sceverare *criticamente* l'elemento razionale in seno all'esistente e (*destruens*) l'irricevibilità del soggettivismo (che si esprime nel dualismo irriducibile tra soggetto e realtà e approda quindi, inevitabilmente, a una forma di particolarismo nichilistico). Da queste tesi discende una conseguenza di grande rilievo. Posto che il sapere («la scienza») è critica immanentistica dell'esistente, il suo versante negativo consiste essenzialmente nell'individuazione di ciò che, *ponendosi come irriducibilmente particolare*, opera come antitesi rispetto alla ragione e alla direttrice progressiva della dinamica storico-universale. Perché di grande rilievo? Perché ci aiuta a individuare le (diverse) ragioni per cui Hegel riserva grande attenzione a due forme del sapere: la filosofia della storia e l'economia politica.

Non sarà sfuggita, nella precedente analisi, l'importanza della definizione della filosofia come esplorazione, scandaglio del razionale: come sapere vocato allo scavo, all'approfondimento e allo specifico discernimento tra ciò che è razionale e ciò che non lo è. *Ergründen* ha proprio questo significato: andare sino in fondo nella ricerca, nel sondaggio, nell'esplorazione; scavare per giungere alla radice della cosa (dopo aver scartato quanto è avventizio, accessorio e non sostanziale). Nel caso della filosofia, l'oggetto (oltre che il soggetto) di questa attività esplorativa è la ragione che – abbiamo appena visto – vive (*in-sé*) nella realtà data, ma dev'essere altresì in essa riconosciuta e resa evidente (*divenire anche per-sé*). Questo stato di cose motiva Hegel nella specifica considerazione di alcune forme del sapere filosofico che più di altre si prestano all'analisi critica del reale intesa nei termini qui definiti, cioè come *Ergründung* della realtà volta a sceverare il razionale (l'universale) dall'irrazionale (dall'irriducibilmente particolare).

Una specifica forma del sapere – meglio: una declinazione del sapere filosofico – appare, nella prospettiva di Hegel, esemplare di questo cimento in un terreno contiguo a quello indagato dalla *Rph*.

Contiguo e a guardar bene fondativo. La filosofia della storia (la «*philosophische Geschichte*») scava nella congerie degli accadimenti per individuare gli snodi determinanti grazie ai quali la dinamica storica si è venuta configurando come uno sviluppo progressivo. In questa ricerca un tema è in effetti centrale: il ruolo dei particolari in rapporto con l'universale. Ciò fa della filosofia della storia, agli occhi di Hegel, un primo paradigma di sapere critico nel senso che si è qui detto. Vediamo rapidamente più da vicino.

Nelle pagine introduttive alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (VPG)¹⁴ Hegel definisce la filosofia della storia «trattazione pensante della storia» (W 12, p. 20); il punto è: *di quale teoria* si dispone per determinare e mettere in ordine il materiale storico? La teoria giusta è per Hegel una sola, la stessa che sottende l'ontologia fondamentale della *Rph* (e la cui verità egli ritiene di aver già «dimostrato» [*erwiesen*: W 12, p. 20] nella *Logica*): la razionalità della realtà, l'essere il mondo lo spazio del governo della ragione. Posto che «l'unico pensiero che la filosofia porta con sé» è il principio secondo cui «la ragione domina il mondo», la *Weltgeschichte* non può che essere lo spazio dell'inverarsi di questo governo nell'«universo spirituale» (W 12, pp. 20-1). Scopo essenziale della filosofia della storia è quindi produrre una narrazione della *Weltgeschichte* che illustri e spieghi il prevalere del razionale-necessario. Lo studio del processo storico, per la stessa struttura materiale di quest'ultimo, costituisce un ambito ottimale per lo svolgimento di tale ricerca, di questa *Ergründung*: ripercorrere (filosoficamente) il processo storico (come la sfera delle istituzioni politiche e giuridiche) significa precisamente *distinguere l'universale dall'essenzialmente particolare*: la dinamica obiettiva (*razionale*) del processo dall'agire individuale (spesso *irrazionale*) dei soggetti particolari; la logica reale dello sviluppo dall'orizzonte dei motivi/interessi/intenzioni soggettivi (dalla coscienza individuale).

Compito del sapere filosofico è misurarsi con il «concreto» (W 12, p. 26), mostrando il *fine* che la ragione persegue nel suo cimento mondano (fine che per Hegel consiste nel «realizzarsi dell'idea della libertà» [W 12, p. 33], cioè nel riconoscimento di sé come ente libero da parte di ogni essere umano) e individuando i *mezzi* di cui

¹⁴ Il testo da cui sono tratte le citazioni è quello approntato da Eduard Gans per il nono tomo dell'edizione berlinese dei *Werke* (1837), poi riveduto dal figlio di Hegel, Karl (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von E. Gans, zweite Auflage besorgt von K. Hegel, Berlin, Duncker und Humblot, 1840), e da ultimo ripreso in W 12 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).

la ragione si serve per perseguirlo. In tali mezzi consiste la fenomenologia storica ed essi sono essenzialmente *espressioni della particolarità*. Come si dà per buona sorte anche il caso di interessi particolari universalizzabili, così non è meno frequente, a giudizio di Hegel, il manifestarsi di particolarismi irriducibili, vettori di violenza irrazionale (Hegel ne parla come di «Naturgewalten» e li descrive come *animal spirits*, come *wilde Tiere*, per riprendere la metafora impiegata nella *Realphilosophie* jenesa a proposito dell'economia¹⁵). Ecco perché, in ambito politico, allo Stato «sono necessari molti allestimenti e molte invenzioni di appositi istituti», e «lunghe battaglie dell'intelligenza», e «lotte contro l'interesse particolare e contro le passioni, e una loro penosa e noiosa disciplina, prima che possa realizzarsi l'accordo» tra «il fine universale dello Stato e l'interesse privato dei cittadini» (W 12, p. 39). Ed ecco perché si determina l'«infinita contrapposizione» che caratterizza il corso delle cose umane: contrapposizione tra l'universale e il finito, tra il concreto e il meramente formale, tra la «pienezza sostanziale» dell'idea e della volontà e «l'astrazione del libero arbitrio» (W 12, p. 41).

Insomma: la storia è proprio la scena del conflitto tra particolarismi radicali e universalità, luogo di sintesi dei particolari ragionevoli (universalizzabili). Leggerla comprendendola – cioè riconoscendone la razionalità e leggendo correttamente l'esito *progressivo* di tale conflitto – è il compito della «storia filosofica». Su questa base soltanto può generarsi la *Versöhnung* con il reale, risultato del processo storico-universale: una riconciliazione che, come abbiamo appreso dalla «Vorrede» alla *Rph*, in tanto è possibile in quanto si è compreso il senso complessivo del processo e l'esito effettivo (di lungo periodo) dei conflitti fondamentali che ne scandiscono lo svolgimento. Hegel lo dice anche qui esplicitamente: dobbiamo guardare alla storia umana in modo tale che «il male nel mondo sia compreso» nella sua ragion d'essere e che «lo spirito pensante sia riconciliato [*versöhnt*] con la malvagità»; e ancora: «In effetti non vi è luogo in cui l'esortazione a una tale conoscenza capace di riconciliazione [*zu solcher versöhnende Erkenntnis*] si manifesti con più forza di quanto accade nella *Weltgeschichte*», assunto che «questa com-

¹⁵ Cfr. *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes* (1803-4), hrsg. von K. Düsing, H. Kimmerle (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 6), Hamburg, Meiner, 1986, p. 230; sul tema cfr., da ultimo, A. Arndt, «Ein wildes Tier, das einer beständigen strengen Beherrschung und Zähmung bedarf». *Ökonomie und Staat nach Hegel*, «Soziopolis», 27. August 2020.

pleta riconciliazione [*diese Aussöhnung*] può essere raggiunta solo mediante la conoscenza dell'affermativo, nel quale quel negativo svanisce come un che di subordinato e superato» (W 12, p. 28) – ragion per cui la filosofia della storia è (per Hegel) un paradigma del sapere filosofico (del pensiero critico e riconciliativo).

Un discorso diverso va fatto in merito a un'altra forma del sapere alla quale, pure, Hegel guarda con grande attenzione. Il caso dell'economia politica è analogo a quello della filosofia della storia (e del diritto) per ciò che concerne lo sforzo e la capacità del sapere di penetrare la variegata fenomenologia dell'esistente, quindi – se vogliamo – di *ergründen* la sua dimensione sistematica, la sua coerenza immanente, la sua *logica*. Ma l'analogia è parziale perché diversi sono l'oggetto e quindi il senso dell'operazione critica (della sequenza *Ergründung* → *Versöhnung*) che nel caso della *Staatsökonomie* verte sì sulla ricerca dell'ordine immanente, nascosto nel caos fenomenico, ma non investe la qualità etica dell'agire individuale, il rapporto – nella prospettiva hegeliana cruciale per il sapere filosofico – tra particolarismo e universalità. Anche a questo riguardo vediamo rapidamente di che si tratta.

4. «Die Staatsökonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat»

In una pagina dell'«Introduzione» alle *VPG* c'è un passaggio nel quale Hegel riconduce alla modernità la riflessione sull'incidenza storica dell'agire individuale. La tensione tra particolare e universale percorre l'intero sviluppo storico, ma – osserva Hegel – essa è marcata e significativa soprattutto in età moderna: è «ein wesentliches Moment unserer Zeit», di un tempo nel quale ciascuno pretende di aver voce in capitolo e di far valere i propri interessi (W 12, p. 37). Questa medesima veduta Hegel aveva esposto già nell'annotazione al § 124 della *Rechtsphilosophie*, indicando nel «diritto della libertà soggettiva» la cifra distintiva della modernità, il «Wendepunkt» nella transizione tra il mondo antico e la «moderne Zeit» (W 7, p. 232). In altri termini, la modernità è il tempo del proliferare degli interessi privati in grado di influenzare la vicenda storica: è l'epoca progressiva della generalizzazione dell'indipendenza dei singoli, ma anche il tempo del moltiplicarsi di devastanti particolarismi. Di qui la grande articolazione e l'intensa conflittualità del-

le compagini sociali; di qui anche la peculiare complessità e – come si è appena visto – l'intransigenza degli apparati preposti al loro governo. Ora, la *bürgerliche Gesellschaft* descritta nella *Rph* è il ritratto di questo stato di cose. La «società civile» della *Rph* è un campo «dionisiaco»¹⁶ di contrasti, di sproporzioni, di disarmonie inevitabili, di conflitti in buona misura drammatici e irrisolti, di sofferenze, di violenza: uno spazio nel quale la tensione tra particolarismi gli uni contro gli altri armati e tutti contrapposti all'universale è massima, e nel quale quindi il tema della polarità tra particolare e universale di cui stiamo trattando svolge un ruolo decisivo. È in merito a questo quadro che si pone il noto elogio dell'economia politica contenuto nell'annotazione al § 189 della *Rph*¹⁷.

Scienza moderna *par excellence*, l'economia politica è per Hegel lo strumento ideale di lettura della dimensione immediatamente economica (mercantile) della «società civile». Posto che a caratterizzare la *bürgerliche Gesellschaft* come «sistema dei bisogni» sono i «bisogni soggettivi» delle particolarità, i conflitti che discendono dal «libero arbitrio» individuale e i tentativi che il mercato mette in atto per risolverli, l'economia politica rappresenta questo quadro complesso sforzandosi di individuare la logica dei contrasti che lo attraversano e di farne emergere il disegno sistemico. Com'è noto, Hegel le riconosce questo merito (cfr. *W7*, pp. 346-7): anche l'economia politica, quindi, è «pensiero»; si può dire che anch'essa, a modo suo, *ergründet*, e realizza, a misura dei mezzi disponibili, una *vernünftige Einsicht* tesa a sottoporre a un vaglio critico la fenomenologia dei processi riproduttivi per approdare infine a una qualche forma di *Versöhnung*.

Non è affatto cosa da poco: ma, detto questo, qui l'analogia con il sapere filosofico si ferma. L'orizzonte finale della «società civile» è ancora la «particolarità soggettiva»: sono i suoi intenti e le sue passioni, il suo arbitrio e la sua «soddisfazione». Ciò spiega perché la «società civile» sia ancora soltanto un momento intermedio nello sviluppo dell'etico e perché la «riconciliazione» in essa possibile sia ancora interlocutoria, incapace di intaccare la scissione tra gli

¹⁶ Così L. Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford, Oxford UP, 2013, p. 55.

¹⁷ Sugli interessi economici di Hegel e il rapporto tra filosofia hegeliana ed economia politica classica si vedano da ultimo J.P. Henderson, J.B. Davis, *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, «Journal of the History of Economic Thought», XIII (1991), 2, pp. 184-204; B.P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin, Duncker & Humblot, 1992; L. Herzog, *Inventing the Market*, cit. (in part. pp. 51-60).

egoismi delle particolarità. Una *Versöhnung* astratta (opera del solo *Verstand* [W 7, p. 346]) lascia in realtà sussistere le particolarità nella loro separatezza. Attenua i contraccolpi dell'assenza di fini universali e di un quadro organico di riferimento, ma non può emendare la «finitezza» e l'«esteriorità» del nesso sociale. In questo quadro emergono, a giudizio di Hegel, anche i limiti costitutivi dell'economia politica. Questa scopre, alla base dell'intreccio caotico delle particolarità, l'attività direttiva del *Verstand*, ma non ne tematizza l'inadeguatezza. Scambia l'intelletto per ragione; assolutizza la pseudo-razionalità del mercato e della società civile e per questo afferma l'autonomia della dinamica economico-sociale, teorizzando la superfluità (la tendenziale nocività) dell'intervento politico. Per un verso l'economia politica vede l'opera riconciliatrice di quella «parvenza di razionalità» e in questa misura è essa stessa capace di una qualche forma di *Versöhnung*; per l'altro non si accorge che proprio l'intelletto, per la sua vocazione ad assolutizzare le determinazioni (i «fini soggettivi», le «credenze morali», in una parola i particolarismi), è un fattore di scissione e di conflitto (W 7, p. 347).

5. *Saperi critici ed effetti inattesi*

Con tutto ciò, il discorso sulle analogie tra filosofia ed economia politica dal punto di vista di Hegel non è ancora concluso. Assodato lo statuto per così dire «economico-corporativo» della *Staatsökonomie*, essa vanta tuttavia un'altra caratteristica che l'avvicina al sapere filosofico e che riapre la riflessione intorno al suo statuto critico-riconciliativo.

Come si ricorderà, introducendo le *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel si sofferma sulla condizione tragica e paradossale nella quale gli attori individuali si trovano a operare nella vicenda storica. La loro attività produce la materia prima del processo. Ma essi sono al tempo stesso ignari della sua logica complessiva e dei suoi fini immanenti. Nel quadro del processo storico gli uomini cooperano a un'impresa della quale ignorano il senso; e vi cooperano necessariamente, benché non di rado (anzi quasi sempre) l'impresa segua piste e persegua finalità non soltanto estranee alle loro intenzioni consapevoli, ma anche opposte e inconciliabili. Poiché la storia del mondo muove da una causa finale ignota agli esseri umani (per cui il suo compito consiste nel «portare a coscienza» questo fine [W 12, pp.

39-40]), per lungo tempo il «versante soggettivo» («la massa smisurata di voleri, interessi e attività» degli uomini) costituisce soltanto la componente strumentale del processo, il semplice mezzo del quale lo «spirito del mondo» si serve «per attuare il proprio fine» (W 12, p. 40). È talmente vero che attraverso le azioni dei singoli «si realizza qualcosa [...] che non era presente nella loro coscienza e intenzione» (W 12, pp. 42-3) – qualcosa che trascende entrambe (*etwas Weiters*) (W 12, p. 43) – che per Hegel è fondamentale distinguere nettamente tra l'«azione immediata» (*die unmittelbare Handlung*) e l'«azione in sé», la «sostanza dell'azione» (*die Tat an sich, die Substanz der Handlung*) (W 12, p. 43) e, più in generale, tra la «Idee» (la logica della dinamica storica) e «le passioni umane» (W 12, p. 38) (che, pure, a questa dinamica contribuiscono in misura decisiva).

Tutto ciò è sin troppo ovvio; si tratta di uno schema potente e semplice, che si presta alla caricatura. Sta di fatto che, in virtù di questa celebre e famigerata *List der Vernunft*, la filosofia hegeliana della storia figura a buon diritto tra le più rilevanti costruzioni teoriche imperniate sulla figura dell'eterogenesi dei fini (e, in prima battuta, sulla coscienza *tipicamente moderna* della «indisponibilità della storia»), nella galleria che raccoglie le innumerevoli varianti sette e ottocentesche dello schema provvidenzialistico riformulato in chiave immanentistica («secolarizzata») ¹⁸. Ora, questo stesso tratto caratterizza anche alcune influenti teorie economico-politiche, a cominciare da quella che può considerarsi il paradigma dell'economia politica classica: la *Wealth of Nations*, letta da Hegel probabilmente a Jena nella traduzione di Christian Garve ¹⁹ e alla quale, come si è visto, l'annotazione al § 189 della *Rph* implicitamente

¹⁸ Sul tema della «indisponibilità della storia» e della sua rilevanza nella definizione del quadro teorico della filosofia della storia, si vedano R. Koselleck, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte* (1977), in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 260-77; H.-D. Kittsteiner, *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien, Ullstein, 1980, in part. pp. 159-79, 218-9; Id., *Listen der Vernunft. Motiven geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch, 1998, pp. 8 ss., 30-1, 114-5; su Hegel in proposito, da ultimo: C. Bouton, *Das Problem der «Machbarkeit der Geschichte» im deutschen Idealismus*, in E. Weisser-Lohmann, A.P. Olivier (Hrsg.), *Kunst – Religion – Politik*, Paderborn, Fink, 2013, pp. 419-30.

¹⁹ A. Smith, *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums*, Breslau, Korn, 1794-96 (condotta sulla quarta ed., 1786); una prima traduzione tedesca della *Wealth*, a cura di J.F. Schiller, era apparsa già tra il 1776 e il '78, a ridosso della prima ed. inglese; un primo esplicito rimando a Smith (in forma di *marginale*) compare nel citato manoscritto hegeliano di Jena (cfr. *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 230) nel contesto di un'attenta riflessione sulle conseguenze della divisione (sociale e tecnica) del lavoro; sull'incontro di Hegel con i testi smithiani si veda P. Chamley, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, «Hegel-Studien»,

rimanda. Com'è stato da più parti rilevato, vale per la *invisible hand* smithiana della *Wealth* (del tutto diverso sarebbe il discorso relativo alle altre mani invisibili di Smith) quanto si è appena detto dell'«astuzia della ragione» di Hegel²⁰. L'una sta alla *Ricchezza delle nazioni* come l'altra sta alla filosofia hegeliana della storia: come per Hegel la ragione strumentalizza l'agire individuale traendone conseguenze direttamente o indirettamente funzionali al perseguimento del fine ultimo della storia, così per Smith la logica del sistema economico mette a frutto gli egoismi particolari nell'interesse generale, facendo sì che le passioni umane inducano comportamenti virtuosi quanto ai loro concreti effetti aggregati.

Anche l'economia politica smithiana è dunque, come la filosofia hegeliana della storia, un sapere dell'eterogenesi dei fini. Si tratta di una seconda analogia, dopo la prima consistente nel fatto che sono entrambe saperi impegnati nello scavo della superficie fenomenica, in una *Ergründung* tesa a far emergere la logica sistemica sottesa all'apparente disordine degli accadimenti (entrambe *in questo senso* saperi critici). Allora vale la pena di chiedersi, in chiusura, se tra le due analogie sussista o meno un legame significativo.

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto (1) che a giudizio di Hegel la filosofia si caratterizza quale sapere critico-riconciliativo per la *Ergründung* dell'elemento razionale immanente nella «realtà data», nella *Gegenwart*, e (2) che un'opera per certi versi analoga è compiuta dall'economia politica, la quale rintraccia i «principi semplici della Cosa» (un elemento di pur relativa razionalità) immanenti e celati nella moltitudine dei fenomeni particolari. Da ultimo abbiamo visto (3) che le diverse *Ergründungen* critiche hanno questo tratto comune: portano alla luce *principi ordinatori obiettivi*, indipendenti dalla (e spesso contrapposti alla) volontà consapevole dei soggetti che, pure, cooperano alla loro operatività di lungo periodo. Sembra ragionevole supporre che il riconoscimento di questa indipendenza – il riconoscimento della *natura oggettiva dell'elemento logi-*

III (1965), p. 253; N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society»*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 128 ss.

²⁰ Il parallelismo (istituito tra gli altri, da Raymond Boudon, Charles Taylor e Albert O. Hirschman) è un luogo comune in letteratura: oltre ai citati lavori di Kittsteiner si veda in proposito, anche se con accenti critici, E. Dayer-Tieffenbach, *De la "main invisible" à la "ruse de la Raison": traduction romantique d'une idée des Lumières*, in G. Bardazzi, A. Grosrichard (éds.), *Dénouement des Lumières et invention romantique*, Genève, Droz, 2003, pp. 47-67. Com'è noto, Hegel cita la «unsichtbare Hand» nella lettera a Niethammer del 5 luglio 1816 (cfr. J. Hoffmeister [Hrsg.], *Briefe von und an Hegel*, Bd. II, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 86).

coordinatore/razionale – sia, se non altro dal punto di vista di Hegel, un aspetto essenziale della *Ergründung* critica propedeutica alla *Versöhnung*. Possiamo cioè ipotizzare che, almeno a giudizio di Hegel, in tanto l'impresa critica riesce (rende possibile la riconciliazione con la realtà), in quanto consente di portare alla luce *fattori oggettivi di coerenza sistemica*, costitutivamente indipendenti dalle intenzioni consapevoli dei soggetti particolari attivi negli ambiti indagati.

Il nesso che probabilmente collega le due analogie concernenti, nella prospettiva di Hegel, la filosofia e l'economia politica trasmette in sostanza un'informazione di qualche rilevanza in merito all'idea hegeliana di sapere critico. Sembra dirci che per Hegel – come di lì a poco per il suo allievo Marx – condizione necessaria della criticità *almeno relativa* di un sapere (della criticità riferibile alla capacità di *ergründen* la logica sottesa a un insieme di fenomeni apparentemente caotico) è che esso si ponga sul terreno delle *dinamiche obiettive* dei processi indagati, scartando – nel caso dei processi storico-sociali – dalla prospettiva contingente (immediata, accidentale) dei soggetti particolari e prescindendo dalle loro motivazioni e finalità consapevoli (apparenti, tendenzialmente eteronome). Critici sono in questo senso i soli *saperi (moderni) dell'oggettività*, fondati sulla distinzione tra fenomenologia ed essenza: dove quest'ultima (l'invisibile che il sapere rende visibile) è costituita da *connessioni e logiche sistemiche*, da una razionalità *oggettiva e indipendente* preposta al governo dei processi reali.

33. dianoia

Filosofia e critica del diritto. Studi su Hegel e Rawls

a cura di Alberto Burgio e Marina Lalatta Costerbosa

ALBERTO BURGIO, MARINA LALATTA COSTERBOSA

Tre anniversari e un intreccio filosofico

PIERPAOLO CESARONI

La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura

GAETANO RAMETTA

Appropriazione e validità del diritto in Hegel

ELEONORA CARAMELLI

Libertà e follia della personalità. Una ricognizione a partire dal § 62 dei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel

ANDREAS ARNDT

»Die Eumeniden schlafen« Über die Fragilität der Moderne

ALBERTO BURGIO

Ergündung e Versöhnung. Sullo statuto critico della Rechtsphilosophie

CORRADO BERTANI

Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto e la critica di K.M. Kahle al Diritto astratto di Hegel

LUDWIG SIEP

Gegenwärtige Kontroversen um Hegels Rechtsphilosophie

GIOVANNI BONACINA

Hegel e Rawls

GIOVANNI GIORGINI

John Rawls e la neutralità liberale

CORRADO DEL BÒ

Rawls e il merito

NICOLA RIVA

L'eguaglianza delle opportunità nella teoria della giustizia come equità

CATHERINE AUDARD

Reason and Democracy: Are the Cognitive and Moral Demands of Public Reason Excessive?

SPERANTA DUMITRU

Is Rawls' Theory of Justice Biased by Methodological Nationalism?

FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG

El minimalismo utópico del derecho de gentes realista de Rawls

AGUSTÍN JOSÉ MENÉNDEZ

Rawls Beyond the Rawlsistas: Towards a Modest Reading of A Theory of Justice