



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

Sede Consorziata: Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Philosophisches Seminar

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO: XXX

L'IDEA DEL BENE IN HEGEL

Una teoria della normatività pratica

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisori: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Ch.mo Prof. Michael Quante

Dottorando: Armando Manchisi

Indice

Esposizione riassuntiva	9
Abstract	10
Zusammenfassung	11
Lista delle abbreviazioni	43
Introduzione	47
<i>Il bene e la metaetica</i>	48
<i>L'idea nella Logica di Hegel</i>	51
L'unità del concetto e dell'oggettività	52
L'idea come verità.....	54
Il ruolo dell'idea nel sistema hegeliano	55
I gradi dell'idea	56
<i>L'idea del bene come metaetica: lo status quaestionis</i>	57
L'interpretazione epistemologica della Dottrina dell'idea	58
L'interpretazione metaetica della filosofia pratica di Hegel.....	61
L'interpretazione dell'idea del bene di Ludwig Siep	64
<i>Struttura della tesi</i>	67
1. La rilevanza pratica dell'idea del bene	69
<i>Introduzione</i>	69
1.1. <i>La questione della normatività</i>	71
1.2. <i>Due definizioni</i>	78
1.2.1. L'idea del bene come autodeterminazione	79
1.2.2. L'idea del bene come realizzazione	87
1.3. <i>Tre realtà</i>	89
1.3.1. Il concetto soggettivo	89
1.3.2. Il mondo oggettivo.....	90
1.3.3. Il bene realizzato.....	91
1.4. <i>La volontà</i>	93
1.4.1. La volontà come principio della filosofia pratica	94
1.4.2. L'idea del bene come «volere»: una ricognizione testuale	100
1.5. <i>L'azione</i>	104
<i>Conclusioni</i>	107
2. L'idea del bene come autonomia	110
<i>Introduzione</i>	110

2.1. <i>Il costruttivismo kantiano in metaetica</i>	111
2.1.1. Il costruttivismo kantiano come oggettivismo etico	112
2.1.2. L'autocritica della ragione	113
2.1.3. L'approvazione riflessiva.....	118
2.2. <i>La grammatica hegeliana del concetto</i>	119
2.2.1. Il significato del concetto per l'idea del bene.....	120
2.2.2. Il concetto come autoriferimento	121
2.2.3. Il concetto come soggettività assoluta	123
2.2.4. Il concetto come autodeterminazione.....	127
2.2.5. Il concetto come singolarità.....	130
2.3. <i>Un'oggettività narcisistica</i>	137
2.3.1. Una topografia dell'oggettività in metaetica	137
2.3.2. L'irrealismo dell'idea del bene	140
2.4. <i>Una costruzione «soltanto possibile»</i>	144
2.4.1. L'opposizione di concetto e realtà e il problema del « <i>Sollen</i> ».....	144
2.4.2. La normatività come «progresso nella cattiva infinità».....	146
2.4.3. Un'oggettività soggettiva	148
<i>Conclusioni</i>	150
3. L'idea del bene come proiezione	152
<i>Introduzione</i>	152
3.1. <i>La morale come proiezione</i>	154
3.1.1. La questione ontologica in metaetica	154
3.1.2. I problemi di una fondazione realista della morale.....	156
3.1.3. Il proiettivismo etico come teoria dell'errore.....	161
3.1.4. L'invenzione dei valori	162
3.2. <i>L'impulso del concetto a realizzarsi</i>	163
3.2.1. Alcune osservazioni preliminari.....	163
3.2.2. Il quadro problematico: tre prospettive sulla relazione fra concetto e realtà....	165
3.2.3. La normatività come «impulso»	170
3.3. <i>La struttura normativa della proiezione</i>	174
3.3.1. Proiezione e quasi-realtà.....	174
3.3.2. La natura teleologica del bene	176
3.3.3. La realizzazione come inferenza	181
3.4. <i>Dare forma razionale al mondo</i>	186
<i>Conclusioni</i>	191
4. L'idea del bene e il problema della verità	193
<i>Introduzione</i>	193

4.1. <i>Il non-cognitivismo etico</i>	194
4.1.1. Lo sfondo naturalista e la dicotomia di fatti e valori	195
4.1.2. L'opposizione di ragione e volontà	198
4.1.3. L'emotivismo	200
4.2. <i>L'idea logica del vero</i>	204
4.2.1. Un modello filosofico realista	205
4.2.2. Le modalità del conoscere teoretico.....	208
4.3. <i>«Quello però che ancora manca all'idea pratica»</i>	214
4.3.1. L'espressivismo dell'idea pratica	214
4.3.2. Il superamento del modello non-cognitivista (1)	217
4.3.3. Il superamento del modello non-cognitivista (2)	219
4.4. <i>Il passaggio all'idea assoluta</i>	224
4.4.1. L'identità di idea teoretica e idea pratica.....	224
4.4.2. Il significato metaetico dell'idea assoluta	225
<i>Conclusioni</i>	233
Considerazioni conclusive	236
Bibliografia	244
Ringraziamenti	269

Without values we would not have a world
(Hilary Putnam)

Esposizione riassuntiva

Oggetto del presente lavoro è il capitolo sull'idea del bene nella Logica di Hegel. Alla sua base si collocano tre ipotesi interpretative, fra sé legate:

- a) che l'idea del bene riguardi il rapporto fra normatività pratica e realtà;
- b) che sia possibile leggerla come una metaetica, ovvero come una riflessione di carattere ontologico, epistemologico e metodologico intorno alla sfera dell'agire libero;
- c) che sia in grado di dialogare in modo proficuo con la riflessione metaetica contemporanea.

La tesi si divide in quattro capitoli. Il primo fornisce le coordinate generali per leggere e comprendere l'idea del bene. Obiettivo di queste pagine è soprattutto mostrare la rilevanza dell'analisi hegeliana per una teoria della normatività pratica.

A partire da ciò, il lavoro si confronta con quelle che possono essere considerate le tre coordinate fondamentali della normatività, ossia: oggettività (nel capitolo 2), realtà (nel capitolo 3), e verità (nel capitolo 4).

Il secondo capitolo si concentra sulla definizione hegeliana dell'idea del bene come autodeterminazione. Al centro di queste pagine si colloca il confronto fra il testo di Hegel e il modello metaetico costruttivista di matrice kantiana (Korsgaard).

Il terzo capitolo analizza la definizione dell'idea del bene come realizzazione, sviluppando un confronto con la posizione etica del proiettivismo (Mackie).

Il punto di arrivo di entrambe queste analisi è la critica all'antirealismo etico, ossia alla concezione che intende la realtà come priva di portata morale e che relega quindi la sfera dei valori e dei doveri entro i confini della soggettività.

Il quarto capitolo, infine, prende in considerazione l'idea del bene sotto una duplice prospettiva: da una parte, in rapporto all'idea del vero, dall'altra, nel suo passaggio all'idea assoluta. Questa analisi fa riferimento soprattutto al dibattito etico sul non-cognitivismo. L'affermazione di Hegel secondo la quale l'idea pratica può compiersi solo se integra quella teoretica consente di leggere in modo originale il rapporto fra conoscenza e volontà e, più in generale, fra normatività e realtà.

Abstract

The subject of this dissertation is the chapter on the idea of the good in Hegel's *Logic*. In order to develop my interpretation, I try to demonstrate three main mutually related hypotheses:

- a) that the idea of the good concerns the relation between practical normativity and reality;
- b) that it is possible to read it as a metaethics, namely as an ontological, epistemological and methodological reflection about the domain of free agency;
- c) that it can successfully engage with the contemporary metaethical reflection.

The dissertation is divided in four chapters. The first one provides the main coordinates to read and understand the idea of the good. The purpose of this chapter is most of all to show the relevance of the Hegelian analysis for a theory of practical normativity.

Starting from this point, the thesis engages those that can be considered the three fundamental coordinates of the normativity: objectivity (in chapter 2), reality (in chapter 3), and truth (in chapter 4).

The second chapter focuses on Hegel's definition of the idea of the good as self-determination. The core of these pages is the comparison between Hegel's text and the metaethical example of Kantian constructivism (Korsgaard).

The third chapter examines the definition of the idea of the good as realization, by developing a comparison with the ethical position of projectivism (Mackie).

The arrival point of both these analyses is the critics to ethical antirealism, namely to the conception for which reality has no moral charge and the domain of values and duties is restricted within the boundaries of the subjectivity.

The fourth chapter lastly deals with the idea of the good under a double perspective: on one side, in relation to the idea of the true, on the other side, to its transition to the absolute idea. This analysis refers mainly to the ethical debate on non-cognitivism. According to Hegel's affirmation that the practical idea can fulfil itself only if it assimilates the theoretical idea, we can read in an original way the relation between knowledge and will and, more generally, between normativity and reality.

Zusammenfassung

Die Idee des Guten bei Hegel Eine Theorie der praktischen Normativität

Gegenstand meiner Dissertation ist das Kapitel über die Idee des Guten in der Logik Hegels¹. Ihr zugrunde liegen drei interpretative Hypothesen:

- a) Dass es bei der Idee des Guten um das Verhältnis zwischen praktischer Normativität und Realität geht;
- b) Dass es also möglich ist, sie als Metaethik bzw. eine ontologische, epistemologische und methodologische Überlegung zum praktischen Bereich des freien Handelns zu lesen;
- c) Dass sie dank ihres systematischen Potenzials imstande ist, sich mit der gegenwärtigen Metaethik fruchtbar auseinanderzusetzen.

Mein Ziel ist es deshalb, einerseits auf die gegenwärtige philosophische Debatte zurückzugreifen, um die Idee des Guten besser zu verstehen, und andererseits die Behandlung Hegels anzuwenden, um einige Voraussetzungen des aktuellen metaethischen Diskurses zu erforschen.

In meiner Arbeit konzentriere ich mich überwiegend auf die Seiten über die Idee des Guten in der *Wissenschaft der Logik* (III, 231-235) und in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (§§ 233-235).

Die Dissertation untergliedert sich in vier Kapitel, denen eine Einleitung vorausgeht und einige Schlussbemerkungen folgen. Die Darlegung wird folgenderweise entwickelt:

Einleitung

Ich widme einige Vorhinweise einerseits der Frage nach dem Guten und ihrer Bedeutung für die philosophische Reflexion, andererseits der hegelschen Konzeption der Idee. Daraufhin analysiere ich die Beiträge einiger Forscher, die die Idee des Guten untersucht haben und Hegel mit der gegenwärtigen Metaethik verglichen haben.

¹ Im Folgenden verweist die Kursive *Wissenschaft der Logik* (oder seltener *Logik*) auf die Schrift Hegels (1812-1816; erster Teil 1831 wieder ausgearbeitet) und „Logik“ auf die Behandlung, die Hegel sowohl im oben genannten Werk als auch im ersten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) ausarbeitet.

Kapitel 1: Die praktische Relevanz der Idee des Guten

Ich gebe die Koordinaten, um die Deutung der Idee des Guten einzuordnen. Ziel dieses Kapitels ist es, die Struktur und Grundbegriffe, die Hegel in seiner Analyse entwickelt, zu erkennen, indem es hauptsächlich versucht, die Relevanz der Idee des Guten für eine Theorie der praktischen Normativität hervorzuheben.

Kapitel 2: Die Idee des Guten als Autonomie

Ich entwickle eine Auseinandersetzung zwischen der Idee des Guten und der metaethischen Konzeption des Kantischen Konstruktivismus (Korsgaard). Ziel dieser Analyse ist es, sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede zwischen dem Projekt Hegels und dem konstruktivistischen herauszustellen, um dann das Bedürfnis einer ontologischen Begründung des moralischen Bereichs hervorzuheben

Kapitel 3: Die Idee des Guten als Projektion

Ich entwickle eine Auseinandersetzung zwischen der Idee des Guten und der metaethischen Konzeption des Projektivismus (Mackie). Ich zeige auf, dass die Seiten über die Idee des Guten eine Kritik der antirealistischen metaethischen Konzeptionen erlauben, die ein Verständnis der Wirklichkeit als normativ neutral voraussetzen und somit den Bereich der Werte und Pflichten innerhalb der Grenzen der Subjektivität verbannen.

Kapitel 4: Die Idee des Guten und das Problem der Wahrheit

Ich berücksichtige die Idee des Guten insgesamt und unter zweierlei Gesichtspunkten: einerseits in Bezug auf die Idee des Wahren, andererseits auf ihren Übergang zur absoluten Idee. In dieser Analyse beziehe ich mich auf die ethische Debatte über den Non-Kognitivismus. Hegels Behauptung, nach der die praktische Idee sich vollenden kann, nur wenn sie die theoretische Idee mit sich integriert, erlaubt es, das Verhältnis zwischen Erkennen und Wollen auf originelle Art zu lesen. Nachdem ich die Grundmerkmale der Idee des Wahren und ihrer Beziehung mit der Idee des Guten gezeigt habe, versuche ich, den Übergang zur absoluten Idee und ihre besondere metaethische Bedeutung zu durchleuchten.

Schlussbemerkungen

Ich fasse meine Interpretation der Idee des Guten und die größten Beiträge, die meiner Meinung nach die metaethische Debatte (insbesondere die Fragen des Realismus und des Kognitivismus) bieten kann, zusammen. Abschließend spiele ich auf eine hegelsche mögliche Lösung für das Problem des „Ortes“ der Normen in der Wirklichkeit an.

Einleitung

0.1. Das Gute und die Metaethik

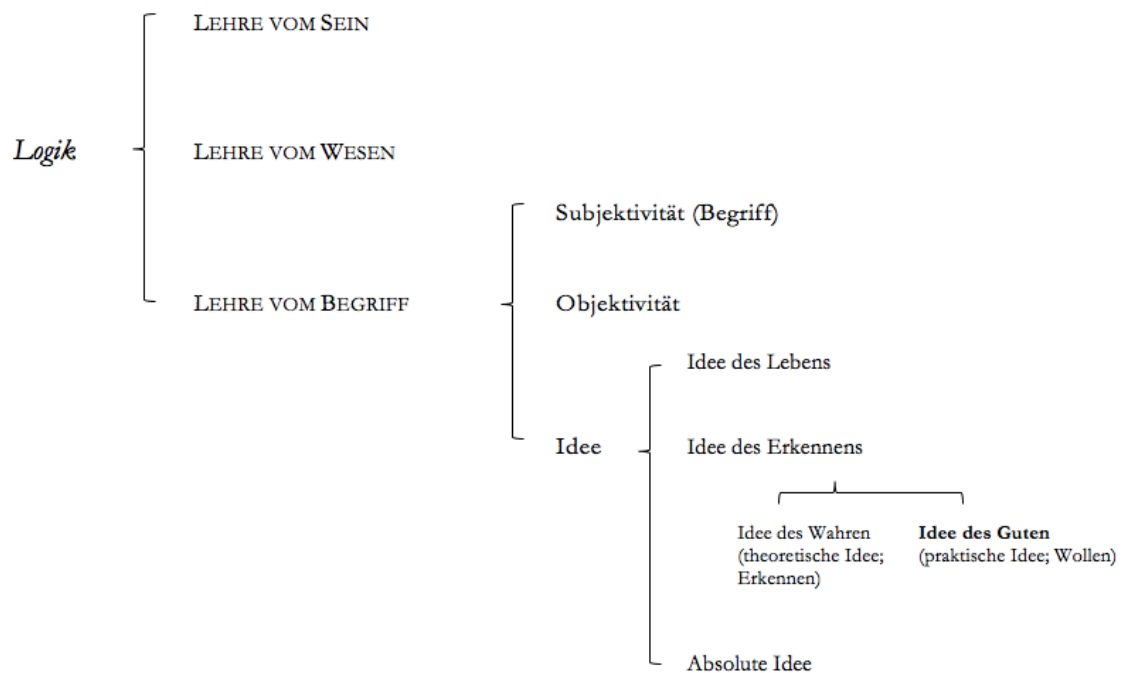
„Gut“ stellt einen fundamentalen philosophischen Begriff dar. Es ist aber schwierig (und laut einigen unmöglich), von ihm eine klare und eindeutige Definition zu geben. In einer ersten Annäherung können wir erkennen, dass wir mit diesem Terminus auf die Frage nach dem *Wert* und der Evaluierung (wir sprechen z.B. über ein „gutes Bild“, ein „gutes Auto“, über eine Operation, die „gut verlaufen“ ist, usf.) zielen. Gleichzeitig ist es zweifellos, dass der Begriff von „gut“ eine Grundrolle besonders im Bereich der *Moralität* spielt. Diesem Bereich zugrunde liegt die Frage „Wie soll ich handeln?“, oder: „Wie soll ich mein Leben führen, um eine richtige oder tugendhafte Person zu sein?“. Ziel dieser Frage ist es, eine gewisse Vorstellung von Güte zu entdecken, die befolgt oder ausgeführt werden kann, und aufgrund derer die eigenen Handlungen und die Handlungen der anderen zu beurteilen sind. Wenn man also nicht die Frage des Guten erhellt – d.h., wenn man nicht klärt, was „moralisch gut“ ist und wie es in freier Handlung angestrebt werden kann –, scheint der Bereich der Moralität, seine eigene Bedeutung für das menschliche Leben zu verlieren.

Die Theorie, die diese Themen ausdrücklich erforscht, ist die *Ethik* oder Moralphilosophie. Insbesondere das, was sich auf den Begriff „gut“ konzentriert, ist der Teil der Ethik, den die Philosophie des 20. Jahrhunderts *Metaethik* genannt hat und der als die philosophische Untersuchung definiert werden kann, die semantische, epistemologische und metaphysische Fragen über den moralischen Bereich stellt, indem sie primär versucht, »*Intelligibilität* und *Sinn* der Ethik durch die Analyse ihrer Grundbegriffe zu geben« (Verrucci 2014: S. 11).

Wie oben erwähnt ist es also meine Absicht zu beweisen, dass die der Idee des Guten gewidmeten Seiten als eine metaethische Überlegung gelesen werden können. Um diese interpretative Hypothese klarzustellen, sind einige vorbereitende Bemerkungen erforderlich.

0.2. Die Idee in Hegels Logik

Hegel teilt bekanntlich sein philosophisches System in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Er untergliedert dann die Logik in Lehre vom Sein, Lehre vom Wesen und Lehre vom Begriff, indem er letzteren selbst in Subjektivität, Objektivität und Idee dreiteilt. Die Lehre der Idee wird dann in Idee des Lebens (oder nur Leben), Idee des Erkennens und absolute Idee eingeteilt: Die Idee des Guten (auch »praktische Idee« genannt) stellt mit der Idee des Wahren (oder »theoretische Idee«) zusammen eines der zwei „Momenten“ (wie Hegel sie nennt) der Idee des Erkennens dar. Das Schema ist also das folgende:



In der *Enzyklopädie* wird die Idee als »die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität« (§ 213) definiert. Aus dieser Definition können einige wichtige Elemente, die den Hintergrund der Idee des Guten bilden, ermittelt werden, und es lohnt sich deswegen, darüber Rechenschaft abzulegen.

Jeder, der sich mit einem Text von Hegel auseinandergesetzt hat, weiß gut, dass viele von ihm angewandten Termini nicht dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechen. Das ist genau der Fall von „Idee“, „Begriff“ und „Objektivität“, die bei Hegel einen Sinn haben, der sehr weit von ihrer gewöhnlichen Bedeutung liegt.

a) Erstens können wir sagen, dass „Begriff“ in der Logik die *Rationalität* als solche zeigt, d.h. eine unpersönliche und alles durchdringende Dimension. In diesem Sinne stellt der Begriff für Hegel sowohl das dar, was Intelligibilität der Welt gewährleistet (d.h. dass die Realität erkennbar ist), als auch das, was die menschlichen Praktiken von Denken und Handlung bestimmt und organisiert.

Insofern die Idee »*Begriff*« ist, bedeutet sie nach Hegel Vernunft, die sich selbst erkennt und bestimmt: Sie ist, anders gesagt, ein normativer Raum, der sich regelt, ohne sich an etwas Äußeres zu wenden.

b) Insofern die Idee »*Objectivität*« ist, bedeutet sie *Welt* bzw. eine Totalität, die sich vernünftig entwickelt: In diesem Sinne ist die Idee Realität nicht als einfache Ansammlung verstanden, sondern als Einheit, in der sich die Teile gleichmäßig nach einem Ziel ausrichten.

c) Insofern die Idee »*Einheit*« des Begriffs und der Objektivität ist, bedeutet sie deswegen »die selbstbestimmende Identität [der Totalität]« (*WdL* III, 172). Sie ist also die Vernünftigkeit als Wirklichkeit, d.h. die Welt als sich selbstorganisierender und erkennender Prozess.

Damit ist offensichtlich, dass die Idee für Hegel nicht das ist, was wir unter diesem Terminus in der Alltagssprache verstehen: Sie ist nicht »als Idee von *irgend Etwas*« (*Enz* § 213 A) zu verstehen. Gleichmaßen ist sie weder eine abstrakte Entität, die im Gegensatz zur empirischen Realität steht, noch das Sollen, das im Gegensatz zum Sein steht. Für Hegel ist die Idee vielmehr die sowohl natürliche als auch soziale Welt als Substanz, die sich selbst erkennt und bestimmt. In diesem Sinne hat sie sowohl epistemologische als auch ontologische Tragweite: Sie ist also die Struktur, die die Totalität des Wissens sowie der Realität organisiert.

Hegel versteht die Idee des Guten als vorletzte Stufe der Entwicklung der absoluten Idee. Es ist also wichtig, diese Bestimmung von derjenigen zu scheiden, die im Moralität-Kapitel in der Philosophie des objektiven Geistes, im Abschnitt »Das Gute und das Gewissen« (*R* §§ 129-141), analysiert wird. In der Tat thematisiert dieser Abschnitt das Verhältnis zwischen dem endlichen Subjekt und einem abstrakten, moralischen Prinzip, anzustreben und auszuführen versucht: Auf diese Weise geht es um das Problem der Normativität unter dem Gesichtspunkt des Handelns des konkreten Menschen. Indem die logische Lehre von der Idee dagegen die Kategorien bestimmt, die die Struktur der Realität und der Erkenntnis organisieren, bewegt sie sich auf einer anderen Ebene. Ziel meiner Arbeit ist es, genauer zu erläutern, worin dieser Unterschied besteht und welche Rolle innerhalb des Systems Hegels er spielt².

² Meine Hauptbezugnahmen in dieser Analyse sind: Düsing (1984), Fulda (2004), Halbig (2002, 2009 und 2015), Menegoni (1982 und 1988), Nuzzo (1995), Ostritsch (2014), Quante (2011), Siep (2010), Verra (2007).

Kapitel 1. Die praktische Relevanz der Idee des Guten

Die interpretative Hypothese, die meine Dissertation leitet, ist, dass es möglich ist, die Seiten über die Idee des Guten als eine Theorie der praktischen Normativität zu lesen. Im ersten Kapitel stelle ich mir ein sehr allgemeines dreifaches Ziel, um diese Hypothese zu beweisen:

- a) Die Grundbegriffe zu klären, die es gestatten, Hegels Betrachtung der Idee des Guten zu verstehen;
- b) Die (mögliche) Beziehung zwischen logischer Idee des Guten und Philosophie des Geistes zu betrachten;
- c) Die Relevanz der Idee des Guten für eine Theorie der praktischen Normativität hervorzuheben.

1.1. Die Frage nach der Normativität

Das philosophische Problem der Normen – was sie sind, wie sie entstehen und welche Rolle innerhalb unserer Praxis sie spielen – ist zweifellos schwierig darzustellen. Indem wir über *Normativität* sprechen, beziehen wir uns auf verschiedene Aspekte und Dimensionen. Um das klarzustellen, können wir (a) zwischen einem *konstitutiven* und *regulativen* Sinne des Terminus und (b) zwischen seiner *theoretischen* und *praktischen* Bedeutung unterscheiden.

a) Die Normativität kann sowohl mit einer deskriptiven als auch einer präskriptiven und evaluativen Dimension zu tun haben. Im ersten Fall beziehen wir uns auf die Regeln, die über etwas walten und demzufolge seine Natur und Potenzialitäten festlegen: D.h. die Regeln, die die *innere Gesetzmäßigkeit* eines Objekts darstellen, indem sie das sind, was etwas, als das, was es *ist*, bestimmen. Im zweiten Fall stellen die Normen ein *Standard* dar, kraft dessen Werturteile ausgedrückt werden: In diesem Sinne bestimmen die Regeln das Objekt, nicht wie es ist, sondern wie es sein *soll*.

b) Es ist dazu möglich, zwischen theoretischer und praktischer Normativität zu unterscheiden: Im ersten Fall beziehen wir uns auf den Erkenntnisbereich, während wir im zweiten Fall hauptsächlich auf den Handlungsbereich zielen. In meiner Dissertation beziehe ich mich vor allem auf diese zweite Bedeutung. Indem ich über *praktische Normativität* spreche, meine ich also grundsätzlich die Gesamtheit der Regeln, die das freie Handeln leiten und die gestatten, es zu bewerten.

1.2. Zwei Definitionen

Um den komplexen Diskurs Hegels über die Idee des Guten zu ordnen, kann man einige Schematisierungen umreißen. Erster Schritt ist, zwei mögliche Definitionen der Idee des Guten, die Hegel in der *Wissenschaft der Logik* liefert, zu ermitteln.

a) Die erste Definition ist die folgende:

»Die Idee, insofern der Begriff *für sich* der an und für sich bestimmte ist, ist die *praktische* Idee, das *Handeln*« (III, 230)

Dieser Definition zufolge entsteht die Idee des Guten aus der Tätigkeit des Begriffs, der, als subjektiv, sich an sich selbst wendet und sich bestimmt. Hegel stellt so die Koordinaten einer normativen Konzeption der *Autonomie* dar. Im gegenwärtigen metaethischen Kontext wird die Gültigkeit dieser philosophischen Konzeption zumal vom *ethischen Kantischen Konstruktivismus* (John Rawls, Onora O'Neill und Christine Korsgaard) verteidigt.

Im zweiten Kapitel versuche ich, Hegel in Dialog mit der Konstruktivistischen Position zu bringen, um sowohl die Fruchtbarkeit als auch die Grenzen dieses Vergleichs aufzuzeigen³.

b) Die zweite Definition der Idee des Guten, die wir ermitteln können, ist die folgende:

»[Die Idee des Guten] ist der *Trieb* sich zu realisieren, der Zweck, der sich *durch sich selbst* in der objectiven Welt Objectivität geben und sich ausführen will« (III, 231).

Hegel definiert die Idee des Guten als »*Trieb*« und als den Versuch, sich »Objectivität [zu] geben«; diese Objectivität ist nicht mehr das Ergebnis der Selbstbestimmung, von der in der ersten Definition die Rede ist, sondern der Drang des subjektiven Begriffs, sich »objective[...] Welt« zu machen. Deshalb kennzeichnet Hegel den *Trieb* als den Versuch, einen an sich idealen normativen Raum real zu machen. Die Grundkenntnis dieser zweiten Definition ist also die von *Vernwirklichung*: Der Begriff versucht, seine eigene Einseitigkeit und Idealität aufzuheben und so sich wirklich zu machen.

³ Um diesen Dialog korrekt zu entwickeln, sind die folgenden Präzisierungen wichtig:

a) Ich beschäftige mich nicht mit der Ethik Kants, sondern nur mit dem *Kantischen* Konstruktivismus;
b) Indem ich eine Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus anstrebe, befolge ich nicht die sogenannte »*standard story*« der Deutungen Hegels (Stern 2012), von Brandom, Pippin und Pinkard gestützt: Die Standard Story beschäftigt sich zumal mit der Philosophie des Geistes und versucht Hegel *als* Konstruktivisten zu verstehen; meine Absicht ist es dagegen, mich der Idee des Guten in der Logik zuzuwenden, um Hegel in *Dialog* mit dem Konstruktivismus zu bringen.

In diesem Fall bekommen wir auch von der Lesung der Idee des Guten die Koordinaten für eine Theorie der Normativität, und um auf diese Weise die gegenwärtige philosophische Debatte in Dialog zu bringen. In Hinblick auf die hier von Hegel beschriebene Dynamik ist der *ethische Projektivismus* von John L. Mackie der interessanteste Gesprächspartner.

Im dritten Kapitel versuche ich, diese Analyse zu entwickeln.

1.3. Drei Wirklichkeiten

Wir können drei Bedeutungen von „Wirklichkeit“ ermitteln, die Hegel auf den Seiten der *Wissenschaft der Logik* über die Idee des Guten anwendet: (a) Die Wirklichkeit als subjektiver Begriff, (b) die Wirklichkeit als objektive Welt, und (c) die Wirklichkeit als verwirklichtes Gute (vgl. Siep 2010).

a) Die erste Bedeutung von „Wirklichkeit“ zeigt interessanterweise den Bereich der Subjektivität. Man kann in der Tat diese erste Bedeutung als Synonym von *normativ* verstehen: Als vernünftig ist der Begriff die einzige Dimension, die wertvoll ist und die also die einzige eigentliche Wirklichkeit ist; die objektive Seite ist dagegen das, was die Vernunft extern begrenzt und keinen intrinsischen Wert hat.

b) Die zweite Bedeutung von „Wirklichkeit“ zeigt die objektive Seite der Idee des Guten. Innerhalb dieses Bildes wird die Wirklichkeit als äußere Welt dargestellt, d.h. als das, was sich der praktischen Vernunft widersetzt und ihre Verwirklichung begrenzt.

c) Die letzte Bedeutung ist vom Übergang zur absoluten Idee bestimmt, d.h. von der vollständigen »Verwirklichung des Guten« (*WdL* III, 235): Diese Bedeutung von „wirklich“ zeigt die Identität des logischen Raumes der Normen mit der äußeren Welt und somit die Aufhebung der antirealistischen normativen Konzeption. Nach Hegel ist die absolute Idee wirklich, insofern sie nicht mehr die äußere Grenze darstellt, die dem selbstbestimmenden Willen entgegenwirkt, sondern die *Einheit* von Vernunft und Realität, d.h. die »objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist« (235).

1.4. Der Wille

Über Begriff und Objektivität (oder Vernunft und Realität) zu reden, hat keinen direkten Bezug auf den Bereich des Handelns oder der Moral. Man braucht also eine in Texten sachgemäß begründete Rechtfertigung. Hegel selbst hebt die praktische Relevanz der Idee des Guten hervor, indem er sie als »*Wille*« (*WdL* III, 231, 233) oder »*Wollen*« (*Enz* §§ 225,

232, 233-235) und als »*Handeln*« (*WdL* III, 230, 233-234) beschreibt. Ich betrachte zunächst die erste Bezeichnung.

Der Begriff von „Wille“ ist einer der wichtigsten der Philosophie Hegels. In meiner Arbeit beschränke ich mich darauf, seine Allgemeinmerkmale zu umreißen, indem ich besonders darauf achte, zwei Grundfragen zu unterstreichen: (a) seine Rolle in der praktischen Philosophie Hegels⁴; (b) die Motive, die dazu Hegel bringen, diesen Begriff in seine Betrachtung der Idee des Guten einzuführen.

a) Nach Hegel identifiziert sich der Wille – als »freier Wille« - nicht mit der einfachen Willkür (d.h. mit der Fähigkeit von Einzelentscheidung), sondern ist er eine Struktur, die sich vernünftig und durchgehend in Bezug auf die Interessen besonderer Subjekte auffächert. So verstanden ist der Wille sowohl objektiv wertvoll als auch fähig, sich praktische Realität zu machen. Hegel legt eine philosophische Konzeption dar, in der sowohl die „Überindividualität“ von Gesetzen und Institutionen als auch die Möglichkeit für die einzelnen Individuen, sich in ihnen zu erkennen (oder sie zu kritisieren), garantiert wird.

Über „freien Willen“ zu sprechen, bedeutet demnach, sich auf das juristische Sachgebiet, den moralischen Bereich, und die politische Tätigkeit zu beziehen, d.h. auf alle die Vorstellungen, Praktiken und Institutionen, mittels deren die Menschen versuchen, den Dingen vernünftige Form zu geben, d.h. sie an ihre Prinzipien und Werte anzugleichen, um eine gerechte und freie Welt zu gewährleisten. Aufgrund dessen stellt der Wille also nicht eine Bestimmung unter anderen dar, sondern das die ganze praktische Philosophie Hegels organisierende *Prinzip* (vgl. Quante 2011).

b) Hegel nennt die Idee des Guten »Wille« oder »Wollen«. Nachdem ich den innersystematischen Querverweis dieser Begriffen herausgestellt habe (indem ich geklärt habe, dass es sich um eine besonders relevante Bezugnahme für eine Theorie der praktischen Normativität handelt), untersuche ich die Motive dieser Verbindung zuerst in Hinblick auf die historische Genese der Texte.

Hegel führt die Idee des Guten im Kurs für die Oberklasse 1809-10 ein und seitdem spricht er darüber, indem er die Termini »Idee des Guten« mit »praktische Idee«, »Handeln«, »Tätigkeit«, »Wollen«, »Wille« (nicht immer anschaulich) abwechselt. In diesem Kontext ist es wichtig, vor allem zwei Fragen zu unterstreichen: Die erste ist die *praktische* Relevanz aller dieser Ausdrücke; die zweite betrifft die Ersatz des Begriffs von »Wille« (*WdL*) mit dem von »Wollen« (*Enz*) in den späteren Werken Hegels. Meiner Meinung nach kann das als Versuch

⁴ Unter „Hegels praktische Philosophie“ verstehe ich die Theorie, die im letzten Abschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes (Psychologie) und in der ganzen Philosophie des objektiven Geistes (oder Philosophie des Rechts) dargestellt wird. Es ist zweifellos, dass viele andere Seiten von Hegel seiner praktischen Reflexion zugeschrieben werden können; meine Begrenzung bezieht sich aber auf diejenige, die als die Thematisierung von *direkt* den Bereich menschlicher Praxis betreffender Fragen verstanden werden kann.

gelesen werden, zwei verschiedene Sprachniveaus auseinanderzuhalten: In der Tat scheint der Gebrauch des Infinitivs »Wollen« nicht nur die Verwechslung mit dem in der Philosophie des Geistes thematisierten »Willen« zu vermeiden, sondern auch die Differenz zu unterstreichen, indem er den logisch-spekulativen Bereich der Idee des Guten von dem real-philosophischen des freien Willens unterscheidet.

1.5. Die Handlung

Wie schon gesagt, definiert Hegel die Idee des Guten in der *Wissenschaft der Logik* auch als »das *Handeln*«. Es ist möglich, zwei verschiedene Strategien zu ermitteln, mittels deren die Begriffe »Handlung« und »handeln« in der Philosophie Hegels zu durchleuchten sind, je nachdem, ob man entscheidet, sie (a) in weitem Sinne, d.h. als Synonym von Tätigkeit oder Prozess, oder (b) in engem Sinne zu deuten, d.h. dass sie den intentionalen Akt bezeichnen.

a) Einerseits ist es unleugbar, dass Hegel ein System gliedert, dessen Grundprinzip – die Idee – nicht eine Hypostase, sondern ein *Prozess* bzw. eine dynamische Struktur ist. In diesem Sinne von „Idee“ zu sprechen, bedeutet tatsächlich, sich auf eine besondere Form von Handlung zu beziehen, d.h. eine vernünftige und teleologische, sich selbst verwirklichende Tätigkeit. Diese interpretative Konzeption kann *a fortiori* in der Idee des Guten gefunden werden, die genau den »Trieb [der Idee] sich zu realisieren« thematisiert.

b) Andererseits ist es möglich, die Bezugnahme auf die Handlung als weiteren innersystematischen Querverweis der Idee des Guten (insbesondere auf die Seiten der Philosophie des objektiven Geistes über die »die Aeüßerung des Willens als *subjectiven* oder *moralischen*« [R § 113]) zu verstehen. Auch in diesem Fall wird zuerst die Relevanz dieses Kapitels der Logik für die praktische Philosophie unterstrichen.

Trotz der wechselseitigen Unterscheidungen geben beide diese interpretativen Strategien ein ähnliches Bild. In beiden Fällen legt die Idee des Guten die Struktur und die Grundbegrifflichkeit von dem dar, was sich als »Handeln« definieren lässt, sowohl wenn man mit diesem Terminus in weitem Sinne die prozessuale Natur der Wirklichkeit meint, als auch wenn man sich in engem Sinne auf die Tätigkeit des Willens im praktischen Bereich bezieht.

Schlüsse

In Anbetracht der Analyse dieses Kapitels kann man erkennen, dass die Idee des Guten innerhalb des Systems Hegels eine *regulative Rolle des praktischen Bereichs* spielt. In der Logik thematisiert Hegel also nicht direkt Fragen nach dem juristischen Bereich, moralischen

Prinzipien, sozialen Institutionen oder ihren begrifflichen Vorstellungen; sein Diskurs geht vielmehr um die *logisch-spekulativen* (und folglich sowohl ontologische als auch epistemologische und methodologische) *Bedingungen der Möglichkeit* der praktischen Philosophie: Indem zwar die Idee des Guten Bestimmungen wie „Begriff“, „Realität“, „Wollen“, „Handeln“ thematisiert, umreißt sie eine *Grammatik*, so zu sagen, der praktischen Reflexion.

Diese Bemerkungen bringen uns also zu drei zusammenfassenden Hypothesen:

- a) Man kann nicht Hegels praktische Philosophie adäquat verstehen, ohne sich zugleich mit seiner logisch-spekulativen Theorie des Guten auseinanderzusetzen;
- b) Diese Theorie entspricht demjenigen Erforschungstyp, den wir mit der gegenwärtigen philosophischen Terminologie „Metaethik“ nennen;
- c) Hegels Diskurs über die Idee des Guten bestimmt sich, indem er den logischen Raum des Wollens und des Handelns und seine Objektivierungsprozesse darstellt, als eine besondere Theorie über den Ursprung und den Status der praktischen Normativität.

Kapitel 2. Die Idee des Guten als Autonomie

Um Hegels Diskurs über die Idee des Guten deutlich zu machen, gehe ich mit einer Rekonstruktion ihrer wichtigsten begrifflichen Punkte weiter, mittels deren, die wir als die drei Grundkoordinaten der Normativität erachten können:

- a) Die *Objektivität* (im Kapitel 2);
- b) Die *Realität* (im Kapitel 3);
- c) Die *Wahrheit* (im Kapitel 4).

Im Kapitel 2 versuche ich zu zeigen, dass Hegel die Objektivität der Idee des Guten nicht als die Übereinstimmung eines subjektiven Status mit der äußerlichen Realität versteht, sondern als das Ergebnis der *Selbstbestimmung* der Subjektivität (bzw. des Begriffs, in Hegels Terminologie). Um diese Konzeption zu klären, nehme ich als Hauptbezugnahme den ethischen Kantischen Konstruktivismus, der mehr als jede andere Position im gegenwärtigen Kontext auf das theoretische Konzept der Autonomie beharrt hat, um den Ursprung und den Status der praktischen Normativität zu erläutern.

2.1. Kantischer Konstruktivismus in Metaethik

Der ethische Kantische Konstruktivismus (den ich fortan einfach „Konstruktivismus“ benenne) ist eine Form *antirealistischen Objektivismus*, d.h. eine philosophische Position, die den moralischen Bereich als objektiv versteht, aber die diese Objektivität nicht aus der Existenz von äußeren Entitäten, Eigenschaften oder Relationen folgert (die wichtigsten Theoretiker dieser Position sind John Rawls, Onora O’Neill und Christine Korsgaard). Nach dem Konstruktivismus ist in der Tat die moralische Objektivität nicht mit einer Ontologie der Werte, sondern mit der Fähigkeit vernünftiger Wesen, ihre praktischen Urteile zu prüfen, verbunden. Die grundlegende Idee dieser Position ist demnach, dass Ursprung der Normativität die Fähigkeit der Vernunft ist, sich ihr eigenes Gesetz zu geben und mittels Praktiken von Selbstkritik und Rechtfertigung ihre Objektivität zu garantieren (der hier verteidigte Objektivitätsbegriff wird hauptsächlich als Invarianz hinsichtlich subjektiver Leistungen verstanden).

Die konstruktivistische ist also eine ethische, rationalistische Theorie, deren Grundbegriffe die *Reflexivität* und die *Autonomie* sind. Die erste hebt die Fähigkeit der Vernunft hervor, sich selbst als Gegenstand zu nehmen und ihre eigenen Ansprüche zu rechtfertigen oder zu kritisieren. Die zweite zeigt die Möglichkeit der Vernunft, sich in den Gesetzen, deren Urheberin sie selbst ist, wiederzuerkennen. Dieser Perspektive gemäß kann die Vernunft nur sich selbst als maßgebend und verbindend erkennen, indem sie allein der Richter ist, der fähig ist, die Gesetze, die die Praxis leiten sollen, zu beurteilen und also zu befürworten.

2.2. Hegels Grammatik des Begriffs

Um zu verstehen, in welchem Sinne die Idee des Guten eine metaethische Konzeption der Autonomie leisten kann, soll man den Eingangssatz des Abschnitts der *Wissenschaft der Logik* über die Idee des Guten analysieren:

»Indem der Begriff, welcher Gegenstand seiner selbst ist, an und für sich bestimmt ist, ist das Subject sich als *Einzelnes* bestimmt« (*WdL* III, 231).

Es kann hilfreich sein, diesen vielschichtigen Satz zu zerlegen und die angewandten Termini zu klären:

- a) Die Idee des Guten ist (einer ihrer Seiten) *Begriff*;
- b) Der Begriff hat sich selbst zum Gegenstand: Er ist, sprich, *Selbstbezug*;
- c) Als Selbstbewusstsein ist der Begriff also *Subjektivität*;
- d) Er ist somit *selbstbestimmungsfähig*;
- e) Ergebnis dieses Prozesses ist das Sich-Bestimmen des Begriffs als *Einzelheit*.

a) Wie er in der *Wissenschaft der Logik* betrachtet wird, ist der Begriff die *logische Struktur* der Rationalität. In diesem Sinne ist er nichts anderes als die Hegelsche Übersetzung des griechischen *Logos*, und nimmt die Bedeutung des alten Terminus wieder auf: Der Begriff ist die die Welt leitende Vernunft (*Enz* § 24 A). Gleichzeitig ist der Begriff eine strikt diskursive und selbstbeziehende Struktur: Der Begriff ist daher nicht lebloses Substrat, sondern Tätigkeit.

Anders als die konstruktivistische Position ist die Vernunft nach Hegel also nicht nur ein sich in den endlichen Subjekten verkörperndes Vermögen, sondern das, was die Realität bestimmt und verständlich macht.

b) Für Hegel stimmt der Bereich des Begriffs folglich mit dem der Rationalität in seiner Gesamtheit überein. Wie in der konstruktivistischen Perspektive ist die Vernunft auch in der Hegels die »Beziehung auf sich selbst« (*WdL* III, 16): Die des Begriffs ist eine Struktur, die sich an sich wendet und auf diese Weise sich rechtfertigt. Als »reine sich auf sich beziehende Einheit« (17) ist die Vernunft also nach Hegel die Fähigkeit, sich zu erfassen und als maßgeblich zu begreifen.

c) Die Lehre vom Begriff wird von Hegel als »das Reich der *Subjektivität*« (II, 409) verstanden. Als selbstbezugsfähig ist der Begriff tatsächlich eine *selbstbewusste* Struktur. Das

ist der Grund, warum Hegel schreiben kann, dass der Begriff »nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtseyn« (III, 17) und »unendliche Reflexion in sich selbst« (14) ist.

Es ist wichtig zu bemerken, dass Objektivität und Reflexivität in dieser Konzeption einander implizierende Aspekte sind: Es kann nämlich von Objektivität nur die Rede sein, weil es möglich ist, zu überlegen und seine eigenen subjektiven Ansprüche nachzuprüfen. In diesem Sinne man man zugestehen, dass es nur kraft der Subjektivität des Begriffs ist, dass wir für Hegel Objektivitätsforderungen stellen können. Diese Einstellung liefert uns so implizit eine Widerlegung der ethischen subjektivistischen Position bzw. der Konzeption, der gemäß Ursprung der Normativität die einzelnen Leistungen der handelnden Subjekte sind. Mit seiner nicht-subjektivistischen Deutung des subjektiven Begriffs kann Hegels Theorie der Idee des Guten somit eine metaethische objektivistische Position verteidigen.

d) Die Fähigkeit des Begriffs, sich an sich selbst zu wenden, stellt sich nicht nur in der theoretischen Form der Selbstthematisierung dar, sondern auch in der praktischen der *Selbstbestimmung*. Als selbstbewusste, vernünftige Struktur ist der Begriff nämlich selbstbezügliche *Tätigkeit* bzw. Arbeit an sich selbst. Es ist aber wichtig zu berücksichtigen, dass die Selbstbestimmung nach Hegel nichts Willkürliches ist: Als Ergebnis einer Vermittlung, d.h. der Reflexions- und Bestimmungsprozesse, ist der Begriff genau die *Aufhebung* jeder Unmittelbarkeit und somit der Willkürlichkeit. Deswegen schreibt Hegel, dass der Begriff »das *Setzen* dessen [ist], was *an und für sich ist*« (12): Er ist gleichzeitig das tätige, setzende und bestimmende und das passive, gesetzte und bestimmte Element; er ist sowohl Gesetz als auch Gesetzgeber.

Die der Selbstbestimmung ist die Eigenschaft, auf der Hegel öfter besteht, und es gibt zwei Gründe dafür: Einerseits ist es kraft der Möglichkeit, sich zu bestimmen – d.h. ihre eigenen Inhalte zu vermitteln –, dass die Vernunft sich objektive Form geben kann; andererseits ist es nur als Selbstvermittlung *mittels sich*, dass der Begriff wirklich *autonom* sein kann. In diesem Sinne fasst die Eigenschaft der Selbstbestimmung alle die vorangehenden zusammen und gibt ihnen Kohärenz und Einheit.

e) Die Tätigkeit des Begriffs ist nicht von der einfachen Konstruktion von leeren Regeln begrenzt, sondern sie ist fähig, Normative *Inhalte* auszuarbeiten. In diesem Sinne ist die Konstruktion des normativen Raums nach Hegel etwas anders als die einfachen Rechtfertigungsprozeduren, wie z.B. Korsgaard (1996) denkt: Bei Hegel gibt es keinen »Test für die reflexive Befürwortung«, der beweist, dass etwas als wirklich moralisch betrachtet werden kann.

Der normative Raum des Begriffs bestimmt sich also nicht nur in der allgemeinen und abstrakten Form des Gesetzes, sondern auch als besondere Inhalte. Diese Möglichkeit gründet sich auf die Struktur des Begriffs und auf seine Selbstbestimmungsmomente,

nämlich: die *Allgemeinheit* (als das Moment der Abstraktheit), die *Besonderheit* (die »Bestimmtheit des Begriffs« [WdL III, 37]), und die *Einzelheit* (d.h. die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit). Diese letztere ist also die Vernünftigkeit, die als allgemeine die Form des Gesetzes hat und als besondere sich konkrete Inhalte gibt⁵.

2.3. Eine narzisstische Objektivität

Der Begriff von „Objektivität“ stellt den Schlüssel zur konstruktivistischen Position sowie auch zu der Hegels dar, und erlaubt uns, sowohl die Affinitäten als auch die Differenzen zwischen diesen Perspektiven zu ermitteln. Es kann also nützlich sein, eine kurze Topographie der Objektivität in Metaethik zu umreißen, die uns hilft, das Problem genau zu betrachten. Die drei Positionen, die wir nachweisen können, entsprechen ungefähr den ethischen Thesen des Non-Kognitivismus, Konstruktivismus und Realismus.

a) Die erste Position ist die der negativen These, für die es keine Objektivität in dem praktischen Bereich gibt. Nach dieser Position können moralische Urteile nicht objektivitäts- und wahrheitsfähig sein, indem ihre Begründung unmöglich ist. Innerhalb dieses theoretischen Rahmens gibt es Objektivität, nur wenn etwas (ein Fakt oder ein Prinzip) existiert, das die Gültigkeit einer Aussage bestimmen kann. Moralische Termini scheinen nicht in der Lage zu sein, sich auf etwas Empirisches oder Vernünftiges zu berufen, das fähig ist, ihre Richtigkeit zu bestimmen, und deswegen können sie nicht objektiv sein.

b) Die zweite Position ist diejenige, der gemäß es möglich ist, von Objektivität in Ethik zu sprechen, aber mit einer nur *epistemischen* Bedeutung. Nach dieser Position ist die Objektivität das Ergebnis von Argumentationsprozeduren. In diesem Sinne kann ein moralischer Diskurs sich für objektiv halten, nur wenn er innerkonsistent ist (d.h. wenn seine einzelnen Termini nicht miteinander und mit seinen Voraussetzungen widersprüchlich sind) und wenn er fähig ist, sich vernünftig zu begründen. Innerhalb dieses konzeptuellen Rahmens ist die „Wahrheit“ eines moralischen Urteils daher von der Richtigkeit der Rechtfertigungsprozeduren bestimmt.

c) Die dritte Position ist die metaethische These, derer gemäß »es [...] evaluative Entitäten [gibt], die unabhängig von der Existenz von Subjektivität existieren und ethische Ansprüche begründen« (Quante 2013: S. 93). Nach dieser Position ist ein moralisches Urteil objektiv daher, nur wenn es fähig ist, sich auf solche Entitäten richtig zu beziehen. Mittelpunkt dieser

⁵ Diese Struktur des Begriffs erlaubt es, die Versuche der heteronomen Begründung der Moral und insbesondere der Formen des „dogmatischen Realismus“, wie z.B. den ethischen Intuitionismus von Harold Prichard und den von Robert Audi, zu kritisieren.

Konzeption ist zuallererst eine *ontologische* Frage nach dem Realitätsstatus des normativen Bereichs: Ein moralisches Urteil ist somit durch die Existenz nachweisunabhängiger Wahrheiten oder Fakten wahr gemacht.

Diese Schematisierung sollte einen metaethischen Rahmen liefern, innerhalb dessen Hegels Diskurs zu vergleichen ist. Als Ausgangspunkt können wir eine wichtige Definition bringen, die Hegel in der *Wissenschaft der Logik* gibt und die hilfreich sein kann, die normative Konzeption der Idee des Guten noch einmal darzustellen:

»Die *Objektivität* hat das Subjekt hier sich selbst vindicirt; seine Bestimmtheit in sich ist das Objective, denn es ist die Allgemeinheit, welche ebensowohl schlechthin bestimmt ist« (III, 231).

Die Perspektive Hegels zeichnet *zuallererst* die konstruktivistische Bedeutung von „Objektivität“ nach: Der Begriff als sich beziehendes – sich erkennendes und bestimmendes – Subjekt gibt sich objektive Gestalt. Trotzdem tut Hegel einen philosophischen Schritt, der ihn von den gegenwärtigen Konstruktivisten unterscheidet: Er „begnügt“ sich, so zu sagen, nicht damit, den Ursprung der Normativität in der selbstreflexiven Struktur des Begriffs (die Arbeit der Vernunft an sich selbst) zu ermitteln, sondern er kümmert sich zugleich darum, ihre fraglichen Punkte hervorzuheben. Hegel bemerkt nämlich:

»Die Gewißheit seiner selbst, die das Subject in seinem An- und für-sich-Bestimmtseyn hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit, und der *Unwirklichkeit* der Welt« (ebenda).

Die logische Idee des Guten ist eine Struktur, die auf ihrer subjektiven Seite „losgemacht“ von der Welt ist. In diesem Sinne löst sich die konstruktivistische Konzeption in einfacher *Kohärenz* auf. Der verhinderte Bezug auf die Realität (wo diese die andere Seite der Idee des Guten ist) macht den Begriff zu einer „narzisstischen“ subjektiven Struktur: Der Begriff ist sich nur in sich selbst und durch sich selbst genug, indem er das erzeugt, was McDowell ein »reibungsloses Kreiseln in luftleerem Raum« nennt.

Deswegen kann eine eigentliche Realität außerhalb der Selbstrechtfertigungsprozeduren nach Hegel nicht existieren, da „real“ nur das ist, was von der Rationalität bestimmt ist und somit normativen Wert besitzt. Das ist daher das, was Hegel meint, wenn er schreibt, dass die Selbstbestimmung des Begriffs in der Idee des Guten zugleich die Gewissheit »der *Unwirklichkeit* der Welt« ist. Mit dem begrifflichen Vorschlag von John Skorupski (1999) können wir also das von Hegel umrissene Bild (zuerst) als eine Form von *ethischem Irrealismus* definieren, demgemäß wir in Ethik objektive Ansprüche stellen können, ohne diese Ansprüche an eine Vorstellung von Fakten oder realen Eigenschaften zu binden.

2.4. Eine »nur mögliche« Konstruktion

An dieser Stelle sollte es nun möglich sein, die problematischen Aspekte der konstruktivistischen Perspektive der Idee des Guten klar zu ermitteln. Hegel schreibt:

»Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat« (233).

Die Idee des Guten formt sich als einen objektivgültig bzw. vernunftgemäß gerechtfertigten normativen Bereich, der aber unfähig ist, in den Praktiken realer Subjekte bindend zu sein. Auf seiner subjektiven Seite löst sich die Idee des Guten daher in einer Abstraktion, die als rein ideal unfähig ist, „in die Welt“ einzufallen und sie positiv zu bestimmen.

»Das Gute bleibt so ein *Sollen*; es ist *an und für sich*, aber das *Sein* als die letzte, abstracte Unmittelbarkeit, bleibt gegen dasselbe *auch* als ein *Nichtsein* bestimmt« (ebenda).

Der vom Begriff konstruierte normative Raum ist eine mit der Realität verbindungslose Obligationsinstanz. In diesem Sinne schreibt Hegel in der *Enzyklopädie*, dass der Begriff in der Idee des Guten »als nur möglicher gesetzt« (§ 234) wird.

Am Ende seiner Analyse beweist Hegel uns also die Notwendigkeit, die nur epistemische Konzeption der Objektivität (die der Konstruktivismus verteidigt) aufzuheben und eine *ontologische Begründung der praktischen Normativität* darzustellen.

Kapitel 3. Die Idee des Guten als Projektion

In diesem Kapitel analysiere ich das Problem des Verhältnisses zwischen Begriff und Realität in der Idee des Guten, das Hegel als »Trieb [des Begriffs] sich zu realisieren« (*WdL* III, 231) in Angriff nimmt. Um das zu machen, setzte ich mich mit der metaethischen Position, als *Projektivismus* bekannt, von John L. Mackies auseinander.

3.1. Die Moral als Projektion

Die Wichtigkeit der Reflexion Mackies kann (hinsichtlich meiner Arbeit) mit drei Grundmerkmalen ermittelt werden: (a) Die „ontologische Wendung“, die er dem metaethischen Diskurs aufgeprägt hat, (b) die Kritik der realistischen Begründung der Moral und (c) die Ausarbeitung des ethischen Projektivismus.

a) Die analytische ethische Reflexion vor Mackie ist meistens von den Analysen der Moralsprache bzw. von einem Forschungstyp, der sich auf die Bedeutung und den Gebrauch moralischer Termini konzentriert, beherrscht. Für Mackie ist aber die Frage nach der diese Sprache betreffenden *Realität* neben diese Erforschung zu stellen. Die ontologische Frage in der Ethik zu stellen, bedeutet zu fragen, ob moralische Werte *existieren*. In diesem Sinne sollte die ethische Reflexion sich an eine sachliche, der Sprache vorausgehende Analyse der Realität wenden, indem sie also die Existenz dieser Typen von Entität, Eigenschaft oder Relationen, die als „moralisch“ adäquat gekennzeichnet werden können, in Frage stellt.

b) Mackie entwickelt seine ontologische Überlegung, um eine starke Form von *ethischem Antirealismus* darzustellen, d.h. eine Konzeption, gemäß derer die evaluativen und präskriptiven Eigenschaften vollständig abhängig von subjektiven Leistungen sind. Kern dieser Position Mackies ist die Idee, »es gebe keine objektiven Werte, sie gehörten nicht zur Struktur der Wirklichkeit [*fabric of the world*]« (Mackie 1977: S. 15). Um diese These zu beweisen, greift Mackie zu zwei wichtigen Argumenten: das der Relativität und das der Merkwürdigkeit.

Das *Argument der Relativität* kritisiert die realistischen Bestrebungen, indem es auf das Ausbleiben von Einverständnis zwischen verschiedenen Epochen, Gesellschaften und Klassen hinweist: Die moralischen Urteile reflektieren nicht reale Werte oder Eigenschaften (»die moralische Ausstattung [*furniture*] der Welt«), sondern drücken einfach »*people's adherence to and participation in different ways of life*« aus (S. 36).

Das Argument der Merkwürdigkeit wird von Hegel in zwei Subargumente unterteilt: ein ontologisches, ein epistemologisches. Das *metaphysische Argument der Merkwürdigkeit* stellt den folgenden Zweifel: Wenn die Welt die Welt der Fakten bzw. die von den

Naturwissenschaften beschriebene Realität ist, auf welche Objekttypen beziehen wir uns dann, wenn wir von „objektiven Werten“ reden? Die Schwierigkeit besteht darin, einerseits die ontologischen Eigenschaften hypothetischer Moralfakten zurückzuverfolgen, andererseits sie in der Wirklichkeit zu „setzen“.

Das *Epistemologische Argument der Merkwürdigkeit* stellt sich folgenderweise dar: Wenn man die Existenz dieser wundersamen Entitäten – die objektiven Werte – setzt, wie ist es möglich, sie zu erkennen? Das Problem ist wesentlich: Wie sollen uns fragen, zuallererst *ob* wir die objektiven Werte erkennen können, und zweitens *wie* wir sie erkennen können. »*An objective good would be sought by anyone who was acquainted with it*«. Die altgewohnte Welterfahrung scheint dagegen nichts dergleichen aufzuweisen, d.h. es scheint nicht, dass es etwas gibt, das »to-be-pursuedness somehow built into it« (S. 40) besitzt.

c) Mackies Kritiken am Realismus haben als Ziel, eine projektivistische Position in Ethik zu verteidigen. Der Gedankengang, der dieser Position zugrunde liegt, ist der folgende: Das Moraldenken und die Moralsprache stellen aufgrund ihres Wesens Objektivitätsforderungen; diese Forderungen können sich aber nicht mittels des Bezugs auf die äußere Realität rechtfertigen; das, was als objektiv genommen wird, sind folglich nicht reale Werte, sondern die *Projektion* der »attitudes which the person has who takes himself to be recognizing and responding to those values« (S. 42).

Diese Position wird von der Behauptung besiegelt, die sagt, dass »die Moral nicht zu entdecken ist, sondern zu erfinden« (S. 106). Werte sind daher nicht reale Entitäten oder Eigenschaften, die wir „draußen“ erreichen können, sondern vom menschlichen Geist *erzeugte* Qualitäten. Diese Idee bestätigt ein für alle Mal die von Mackie gestellte Trennung zwischen Fakten und Werten, oder – mit Hegel – zwischen Realität und Begriff. Der Antirealismus Mackies, obgleich er dem Bereich der Normen die Objektivitätsforderung zugesteht, versteht demnach diese Forderung als die Erzeugung und die Erweiterung des Geistes auf die Welt. Wir können also sagen, dass die ganze Normativität innerhalb einer projektivistischen Perspektive sich als *Streben der Subjektivität nach der Realität* bestimmt.

3.2. Der Trieb des Begriffs, sich zu realisieren

Diese Schlüsse gestatten, zum Text Hegels zurückzukehren. Der Grundpunkt des Kontakts zwischen dem Diskurs Hegels und der antirealistischen Position Mackies ist die folgende Definition:

»[Die Idee des Guten] ist der *Trieb* sich zu realisieren, der Zweck, der sich *durch sich selbst* in der objectiven Welt Objectivität geben und sich ausführen will« (*WdL* III, 231).

Wir können die Grundbegriffe sofort ermitteln:

- a) Die Idee des Guten ist *Trieb*;
- b) Sie ist der Versuch, sich *objektive Realität* zu geben;
- c) Dieser Trieb gliedert sich in teleologischer Weise, d.h. er ist also *Zweckmäßigkeit*;
- d) Das Ergebnis dieses Prozesses ist also die *Projektion* der Idee als Entfaltung in der Welt.

Bevor wir weiter gehen, ist eine Präzisierung nötig. Die Logik als Reflexion über die begriffliche Struktur der Wirklichkeit oder über die Wirklichkeit des Begriffs stellt Aspekte dar, die die gegenwärtige Philosophie normalerweise trennt. Nach Hegel hat sie nämlich zugleich *ontologische* (als »Wissenschaft der Dinge« [Enz § 24]), *epistemologische* (als »Wissenschaft des Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze« [§ 19]) und *methodologische* Bedeutung (als »System der Totalität« [WdL III, 250])⁶. Es ist wichtig, sich alle diese Diskursniveaus vor Augen zu halten, um die Auseinandersetzung mit der metaethischen Position Mackies richtig zu setzten.

a) Wir können uns nun fragen: Was heißt es, dass die Idee des Guten *Trieb* des Begriffs sich zu realisieren ist? In der Naturphilosophie definiert Hegel den Trieb als »die Thätigkeit, den Mangel [...] aufzuheben« (Enz § 360). Wir können also Hegels Begriff von „Trieb“ interpretieren, indem wir ihn in zwei Momente differenzieren: die Trennung und die Zusammensetzung. Einerseits ist der Trieb des Begriffs *Trennung*, insofern er entzweibrechende Tätigkeit ist (er ist die Vernunft, die sich an sich selbst gewendet hat und damit ihre Einheit zerbrochen hat). Andererseits ist er aber die *Zusammensetzung*, d.h. der Versuch des Begriffs, diesen Bruch aufzuheben.

b) In diesem Sinne ist die Idee des Guten davon gekennzeichnet, dass Hegel das sich »in der objectiven Welt [...] [A]usführen« nennt (WdL III, 231) und dass die erste Phase des Übergangs von der Idealität zur Realität darstellt. Mit einem Begriff, den Simon Blackburn (1993) eingeführt hat, können wir sagen, dass die Idee von der „Irrealität“ in einen Status von *Quasi-Realität* übergeht: Der Begriff ist „quasi-real“ im Sinne, dass er einerseits die Grenzen bloßer Subjektivität tatsächlich überstiegen hat; aber andererseits, dass er die vollkommene Einheit mit der objektiven Seite noch nicht erreicht hat.

⁶ In meiner Lesung der Logik befolge ich zumal: Düsing (1984), Fulda (2004), Nuzzo (2006), Orsini (2014).

3.3. Die normative Struktur der Projektion

Es ist nötig näher zu betrachten, worin die Tätigkeit der Projektion des Begriffs besteht, indem man ihre *teleologische* und *sylogistische* Struktur deutlich macht.

c) Beim Beschreiben der Dynamik der Verwirklichung der Idee des Guten spricht Hegel von einem »Zweck« des Begriffs. Der Zweck wird als Erklärung des Triebes eingeführt: Die Zweckmäßigkeit ist die „Bewegung“ selbst des Begriffs, sein aus sich Strömen. Anders als das Kapitel „Teleologie“ ist die Zweckmäßigkeit der Idee des Guten *zugleich äußere und innere*. Sie ist äußere, insofern sie eine Beziehung zwischen zwei Gegenseiten darstellt; aber sie ist auch innere, da diese Gegenseiten immer »Seiten« einer einzigen logisch-spekulativen Bestimmung (die Idee) sind. Die teleologische Natur der Idee des Guten ist der Ursprung selbst der projektiven Bewegung. Auf diese Weise erscheint ein erster Unterschied zwischen Hegel und Mackie: Während dieser letzte die Projektion von der einfachen Feststellung der Objektivitätsforderungen unserer Moral ableitet, liefert Hegel ein auf die Natur selbst der praktischen Normativität begründetes, erklärendes Schema davon.

d) Nach Hegel ist die Normativität nicht ein einfaches Set von vorbereiteten Gegenständen und Regeln, sondern das Resultat von *Relationen*. Das wird besonders klar, wenn man die inferentielle Struktur der Idee des Guten berücksichtigt. In der *Wissenschaft der Logik* spricht Hegel von »Schluß der [...] *Realisierung*« (III, 232) und »Schlusse des Handelns« (233), indem er versucht zu beweisen, dass die Normativität sich durch eine Vermittlung von Subjekt und Objekt gliedert⁷. Hegel schreibt:

»In dem Schlusse des Handelns ist die eine Prämisse die *unmittelbare Beziehung des guten Zweckes auf die Wirklichkeit*, deren er sich bemächtigt und in der zweyten Prämisse als äusserliches *Mittel* gegen die äusserliche Wirklichkeit richtet« (233-234).

Die Prämisse des Schlusses der Idee des Guten sind der Begriff und die Realität, bzw. (P1) die praktische Vernunft, die einen Zweck anstrebt, und (P2) die Welt, welche »[ihren] Werth nicht in sich selbst hat« (234). Die Bewegung der Projektion des Begriffs, insofern sie syllogistisch strukturiert ist, ist nichts anders als der Versuch, (F) die Einheit dieser zwei Seiten zu setzten.

⁷ Hier ist daran zu erinnern, dass das des Schlusses nach Hegel das eminente philosophische Vorbild der sich bestimmende Rationalität darstellt.

3.4. Der Welt vernünftige Form zu geben

Trotzt einer langen Folge von Elementen von Angrenzung, gibt es daher ein Problem, das den Unterschied zwischen Mackie und Hegel wesentlich markiert: Die Bedeutung, die die beiden Philosophen der projektiven Dynamik zuschreiben. Um diesen Punkt deutlich zu machen, kann eine Textstelle der *Enzyklopädie* als Beispiel gebracht werden, in der Hegel schreibt:

»Ihr Trieb [= der Idee des Guten] sich zu realisiren [...] geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem *Zwecke* zu bestimmen« (§ 233).

Die praktische Normativität ist also nach Hegel nicht einfach der Ausfluss einer Erfindung, sondern die Anstrengung der Subjektivität, die Welt zu *verändern*, d.h. einem Horizont, der an sich keinen Wert hat, vernünftige Form zu geben. Es ist auf diese Weise, dass man das, was Hegel meint, verstehen soll, wenn er schreibt, dass der Zweck »sich der Wirklichkeit mittheilt«: Er ist die Handlung der praktischen Vernunft auf die Welt, d.h. der Trieb, einerseits das, was ideal ist, real zu machen, andererseits die Realität mittels des Ideals zu bestimmen.

Innerhalb der Perspektive Mackies scheint die Normativität sich darauf zu beschränken, über der Welt zu „schweben“, da sie unfähig ist, sie zu verändern. Wenn es aber einerseits gelingt, die Objektivitätsforderungen der Normen zu begründen, macht es sie andererseits unfähig, die Realität wirklich zu bestimmen. Der Diskurs in eine Formel verwandelt: Wenn das Gute einfach erfunden wird, kann es nichts mehr als eine einfache Erfindung sein.

An dieser Stelle ist es nötig, sich zu fragen, inwiefern Hegel in den Seiten über die Idee des Guten eine projektivistische bzw. antirealistische metaethische Theorie verteidigt und inwiefern er sich davon distanziert. Das stellt eine „methodologische“ Frage danach, wie man den Text Hegels in Angriff nehmen soll. Hegel setzt nämlich ein Problem, das wir als „hermeneutisch vieldeutig“ verstehen können, und das folgenderweise zusammengefasst werden kann: Die Idee des Guten kann als exhaustive Analyse genommen werden sowie als Teil eines weiteren Prozesses. Wenn wir die erste Perspektive befolgen, müssen wir abschließen, dass das, was von der Idee des Guten umrissen wird, eine antirealistische metaethische Konzeption darstellt. Wie wir gesehen haben, liefert Hegel ein weites theoretisches Instrumentarium, um den Antirealismus zu rechtfertigen.

Wenn wir aber entscheiden, den „expliziten Zielpunkt“ des Textes Hegels gebührend zu berücksichtigen, kommen wir zu einer verschiedenen Konklusion. Aufgrund dessen müssen wir wirklich die Idee des Guten als eine zwingende *Kritik* der Aporien, denen die antirealistische Gegenüberstellung von Vernunft und Welt führt, nehmen. In diesem Sinne findet sich die eigentliche Bedeutung von Hegels Analyse (die »Verwirklichung«) nicht auf

den Seiten über die Idee des Guten, sondern darin, was sofort danach kommt: die absolute Idee.

Kapitel 4. Die Idee des Guten und das Problem der Wahrheit

Der Übergang zur absoluten Idee stellt die Erreichung der Einheit von Begriff und Realität dar. Die Idee des Guten zeigt, das „Gleichgewicht“ zugunsten der Seite des subjektiven Begriffs verloren zu haben. Das Grundproblem ist dagegen zu verstehen, dass der normative Raum sich an der Realität nicht nur äußerlich (d.h. zufälligerweise) verankert, sondern auch innerlich. Innerhalb der Perspektive der Logik Hegels heißt das, die Idee des Wahren in die Idee des Guten einzubinden. Die Idee des Wahren, insofern sie „spiegelbildlich“ der Idee des Guten entspricht, hat an sich die Koordinaten für die richtige Zusammensetzung von Begriff und Realität. Im letzten Kapitel meiner Arbeit versuche ich, die Bedeutung solcher Zusammensetzung darzustellen. Um das zu tun, beschäftige ich mich mit dem Problem der Wahrheit für den metaethischen Diskurs und wende als Bezugnahme die Position *ethischen Non-Kognitivismus* an.

4.1. Ethischer Non-Kognitivismus

Unter „Ethischer Non-Kognitivismus“ verstehe ich die Theorie, gemäß derer die moralischen Urteile weder wahrheits- oder falschheitsfähig sind, noch (rational oder empirisch) begründet werden können. Um diese Position zu verstehen, erfordert es die Klarstellung von zwei Voraussetzungen: (1) das naturalistische Wirklichkeits- und Wissensverständnis, und (2) die Opposition von Vernunft und Willen (vgl. Quante 2013: K. 3).

a) Die Non-Kognitivisten setzten einen radikal naturalistischen Hintergrund für Begriffe wie „Realität“, „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ voraus, der zur Unterscheidung wird, zwischen objektiver Welt, die mit den Instrumenten der Natur- und Geisteswissenschaften erkennbar ist, und dem Bereich, der sich der wissenschaftlichen Beobachtung und somit der öffentlichen Debatte entzieht. Innerhalb dieses theoretischen Rahmens gibt es Erkenntnis nur im Falle, dass etwas (ein Fakt oder ein Prinzip) besteht, das fähig ist, die Gültigkeit einer Aussage zu bestimmen. Moralische Termini können sich nicht an etwas Empirisches oder Vernünftiges lehnen, das ihre Gültigkeit bestimmen kann. Über Recht und Unrecht zu sprechen, hat also für den Non-Kognitivisten keine epistemische Relevanz, da es keine Beschreibung oder Erkenntnis, sondern den Ausdruck eines mentalen Zustandes, die Zustimmung zu einem Normensystem, oder die Vorschrift eines Befehls mit sich bringt. Demnach verneinen die Non-Kognitivisten die Idee, dass man im Kontext der Moralität von „Wahrheit“ sprechen kann – und sogar soll, und dass man deswegen eine Situation von Dissens vernünftigerweise beschließen kann.

b) Die zweite Voraussetzung dieser ethischen Position ist die Trennung zwischen dem epistemischen Raum der Vernunft und der konativen Dimension des Willens. Der Non-Kognitivist behauptet, dass Werte und Prinzipien nicht Erkenntnisobjekte darstellen und dass also die epistemischen Kategorien nicht in dem moralischen Bereich verwendet werden können. Diese Perspektive setzt einen Rationalitätsbegriff voraus, der von der wissenschaftlichen Erkenntnis gestaltet wird: Die Vernunft ist das Vermögen, das nach der Wahrheit sucht, und daher der Raum, in welchem es möglich ist, die subjektiven Glauben nachzuprüfen (oder zu falsifizieren) und also ihre objektive Gültigkeit zu beweisen (oder zu widerlegen). Der Wille ist dagegen die Fakultät des Wunsches, der Gefühle und der evaluativen Einstellungen. Der Wille sucht demnach keine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und hat also nichts mit der Wahrheit und der Erkenntnis zu tun. Er ist vielmehr der Versuch, die Welt mittels der Handlung zu bestimmen: Mit anderen Worten, dass wir etwas wollen, heißt, dass wir versuchen, die Wirklichkeit an unsere Einstellungen und Wünsche anzugleichen.

c) Die radikalste Form von Non-Kognitivismus ist der *Emotivismus*, d.h. die These, gemäß derer moralische Urteile Ausdruck von Gefühlen und Einstellungen von Zustimmung oder Ablehnung sind. Die zwei wichtigsten Emotivisten sind A.J. Ayer und C.L. Stevenson.

4.2. Die logische Idee des Wahren

Non-Kognitivismus setzt einige interessante Ähnlichkeiten mit dem begrifflichen Bild der Idee des Guten. Meiner Meinung nach sind zwei Themen besonders relevant: (1) Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis zwischen praktischer Normativität und Wahrheit, die bei Hegel das Problem der Grenzen der Idee des Guten und des Übergangs zur absoluten Idee wird; und (2) die Dichotomie von Vernunft und Willen, die mit der Opposition zwischen theoretischer und praktischer Idee verglichen werden kann.

Die Idee des Wahren beschreibt den »Trieb des Wissens nach Wahrheit« (*Enz* § 225), d.h. den Versuch der Subjektivität, ein äußerlich aufgezwungenes Gegebenes aufzunehmen. Im Gegensatz zu der Idee des Guten hebt die Idee des Wahren also den objektiven Wert der Realität hervor und versteht die Subjektivität als etwas nur Passives. Mit der gegenwärtigen philosophischen Sprache gesagt, können wir sagen, dass die Idee des Wahren und die Idee des Guten zwei verschiedene „*Richtungen des Angleichens*“ (*Directions of Fit*) darstellen: In einem Fall geht es darum, etwas richtig zu *erkennen*, und also um den Versuch, die *Subjektivität* an die Objektivität anzugleichen; im anderen geht es darum, zu *handeln*, um die Welt zu ändern, und daher um den Versuch, die *Objektivität* an die Subjektivität anzugleichen.

a) Die theoretische Idee gliedert sich als Passivität des Begriffs hinsichtlich der Objektivität: Das „Erkennen“, das hier thematisiert wird, ist die »*Aufnahme*« eines äußerlichen Gegebenen, das die Subjektivität sich aneignen soll (§ 226). In diesem Bild ist es deswegen die objektive Realität, die die Wahrheit des Erkennens beschließt. Die Idee des Wahren scheint also, eine eigenartige Analyse dessen, zu liefern, was die gegenwärtige Philosophie „*Mythos des Gegebenen*“ genannt hat. Wir können uns auf zwei Versionen dieses Mythos beziehen: In einer ontologischen Version beschreibt er die Welt als eine in selbständigen bzw. denkunabhängigen Entitäten und Relationen bestehende Realität; in einer epistemologischen Version erzeugt die Realität kausalerweise und ohne den Beitrag des erkennenden Subjekts Erkenntnis. Diesem Bild gemäß soll also der Geist seine eigene Subjektivität umso mehr „beiseiteschieben“, je höher die Erkenntnisansprüche sind.

Es ist möglich, die gleiche Konzeption in diesen Seiten von Hegel zu entdecken. In der *Wissenschaft der Logik* lesen wir, dass die Idee des Wahren eine Erkenntnisform beschreibt, derer gemäß:

»Die gesetzte Bestimmung [...] daher ebenso sehr als eine nur *gefundene* Voraussetzung [gilt], als ein *Auffassen* eines *Gegebenen*, worin die Thätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin bestehe, negativ gegen sich selbst zu seyn, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjecte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, *zeigen* könne« (III, 202).

Spiegelbildlich zu der Idee des Guten wird also in der Idee des Wahren eine strikt *realistische* philosophische Konzeption dargestellt. Unter „Realismus“ versteht man »the belief that statements of the disputed class possesses an objective truth-value, independently of our means of knowing it: they are true or false in virtue of a reality existing independently of us« (Dummett 1978: S. 146).

b) Hegel unterteilt die Analyse der Idee des Wahren in: „Analytisches Erkennen“ und „Synthetisches Erkennen“; das letzte ist dann in „Definition“, „Eintheilung“, und „Lehrsatz“ dreigeteilt. Jede dieser Bestimmungen stellt einen das endliche Erkennen kennzeichnenden Modus des »Trieb[s] des Wissens nach Wahrheit« dar. Endpunkt der theoretischen Idee ist durch diese Modi der Widerspruch mit ihren Voraussetzungen und die Verweisung auf die Idee des Guten.

4.3. »Was aber der praktischen Idee noch mangelt«

In der *Wissenschaft der Logik* schreibt Hegel: »Was aber der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment [...] der *theoretischen* [Idee]« (III, 233). Das Grundproblem der Idee des Guten ist, dass die objektive Seite als ein hinsichtlich der Normativität neutraler Raum verstanden

wird, sodass es Aufgabe nur der Subjektivität ist, die Vernunft in die Welt zu bringen, d.h. Regeln zu erschaffen und den Dingen Sinn zu geben. Dazu trennt Hegel entschieden den »Trieb des Wissens nach Wahrheit« vom »Trieb des Guten zur Vollbringung« (*Enz* § 225), d.h. das Bild der Erkenntnis von demjenigen des Willens. Um diese non-kognitivistische Konzeption der Idee des Guten und die Kritik Hegels klarzustellen, können wir auf zwei gegenwärtige Kritiken anspielen: (1) das *Frege-Geach-Problem* und (2) den von Elizabeth Anscombe eingeführten Begriff von „*groben Fakten*“.

a) Die einflussreichste und langlebigste Kritik am Non-Kognitivismus ist diejenige von Peter Geach (1960) in Anlehnung an eine Anmerkung Freges. Das Frege-Geach-Problem beweist die Unfähigkeit des Non-Kognitivismus, den praktischen Schluss zu begründen, in dem ein moralisches Urteil Prämisse oder Konklusion einer gültigen Inferenz sein kann. Allgemeiner ausgedrückt kann man sagen, dass diese Kritik die Unumgänglichkeit des Kognitiven auch im moralischen Kontext zeigt und also die Unmöglichkeit, die Vorschrift und die Evaluation von der Rationalität zu trennen.

b) Die Kritik von Elizabeth Anscombe (1958) zielt darauf, die Möglichkeit zu beweisen, die Moralsprache auch auf den deskriptiven Gebrauch zurückzuführen. Das berücksichtigte Beispiel ist dasjenige, in dem ich die Aussage „ich soll dem Händler eine bestimmte Summe geben“ äußere, nachdem der Händler mir Kartoffeln geliefert hat. Nach Anscombe ergibt die *Sollen*-Aussage Sinn, nur wenn sie auf die Beschreibung des *Faktes* zurückgeführt wird, dass der Händler eine gewisse Quantität von Kartoffeln zu meinem Haus gebracht hat und sie da gelassen hat. Polemisches Ziel Anscombes ist also die Dichotomie von Fakten und Werten: Der moralische Bereich stellt eine Kognitivleistung und eine Verankerung an der Wirklichkeit dar, die man nur auf die Gefahr hin, die Bedeutung menschlichen Handelns ganz zu verlieren, ausschließen kann.

c) Es ist meiner Meinung nach möglich, einige Ähnlichkeiten zwischen den Positionen von Geach und Anscombe und der von Hegel herauszufinden. In der *Wissenschaft der Logik* lesen wir:

»Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt, und die äusserliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des Wahrhaft-Seyenden erhält« (III, 233)

Hegel kritisiert einerseits die Trennung zwischen dem Praktisch-Volitionalen und dem Theoretisch-Kognitiven und andererseits die Gegenüberstellung der Subjektivität zu einer rein äußerlichen Realität. Wir können bemerken, dass die Konzeption der Idee des Guten

sich auch erweist, letztendlich einer so zu sagen logisch-spekulativen Variante des Frege-Geach-Problems exponiert zu sein.

Erstens ist nach Hegel die einzige Weise, die Verwirklichung des Guten zu gewährleisten, das Gute selbst als kognitivorientiert bzw. rezeptiv hinsichtlich des Innenwertes der Welt selbst als »Wahrhaft-Seyende[s]« zu verstehen.

Zweitens ist es auch relevant, dass Hegel die Idee des Guten als Moment der Idee des Erkennens bestimmt: Es ist nicht möglich, sich weder ein sich nicht konativ bestimmendes Erkennen noch ein nicht kognitiv orientiertes Wollen vorzustellen.

Drittens ist der Trieb zur Verwirklichung nicht Ausdruck einer blinden oder irrationalen Macht, sondern das Streben des *Begriffs* (und somit der Vernunft) nach der Wirklichkeit. Der Wille ist nämlich nicht ein Moment, das neben oder sogar gegenüber der Vernunft steht, sondern er ist— als *praktische Rationalität* — ihr Ausdruck.

Beim Analysieren der Idee des Guten, beweist Hegel daher, dass es nie einen Willen gibt, der nicht einen vernünftigen Gehalt ausdrückt und der also nicht an sich analysierbar und begründbar mit begrifflichen Instrumenten ist.

d) Wie wir gesehen haben, macht Anscombe die Möglichkeit deutlich, die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen zu umgehen, indem man so die Anwendung einer expressiven Sprache ausspart, die den groben Fakten einen gewissen „normativen Ton“ hinzufügt. Ähnlich zeigt Hegel, dass die Trennung zwischen einem »suchenden Erkennen«, das sich an die »objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes« wendet, und einer »subjective[n] Thätigkeit«, kraft derer »die äussere Wirklichkeit verändert« wird (*WdL* III, 235), unhaltbar ist.

Indem er die Grenzen der non-kognitivistischen und antirealistischen Konzeption aufhebt, versteht Hegel dann das »Gute« (im Sinne des Raums der Werte und Präskriptionen) nicht mehr als innerhalb des Bereiches der Innerlichkeit verbannt, nämlich als der objektiven Welt gegenübergestellt, sondern als äußeren und selbst objektiven. Auf diese Weise kann der praktische Bereich auch berechtigterweise Wahrheitsforderungen bringen, dank deren er sich nicht nur als begreifbar, sondern auch als kritisierbar oder begründbar darstellt.

4.4. Der Übergang zur absoluten Idee

Die absolute Idee ist die *Verwirklichung* der zwei getrennten Momente der Idee des Erkennens, d.h. die Vollendung dessen, was sie suchen, aber nicht erreichen können (*Enz* § 236). Und in diesem Sinne ist sie nicht nur »das Wahre *an und für sich*« (§ 213), sondern »die *Wahrheit* des Guten« auch (§ 235), d.h. die volle und kohärente Ausführung der normativen Konzeption der praktischen Idee.

Was bringt dieser Übergang zur absoluten Idee in eine metaethische Theorie mit sich?

Erster Punkt zu berücksichtigen, ist, dass das, was erreicht wird, eine *Ergänzung* von Antirealismus und Realismus darstellt, nämlich eine Konzeption, die die Vorstellungs- und Reflexionstätigkeit des Subjekts mit dem inneren Wert der äußerlichen Welt zusammenhält. Es ist ebenso möglich, über eine Ergänzung von konativen und kognitiven Elementen auch zu sprechen, d.h. von einer Position, die den normativen Bereich sowohl als vernünftig bzw. erkennbar und kritisierbar, als auch als vom Handeln bestimmbar versteht.

Diese Position wird von den Sätzen, die den Abschnitt über die Idee des Guten in der *Wissenschaft der Logik* abschließen, perfekt zusammengefasst:

»In diesem Resultate ist hiemit das *Erkennen* hergestellt, und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen, bloß als objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes, sondern als objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Diß ist die absolute Idee« (III, 235).

Indem wir den Beitrag dieser Zeilen zu einer metaethischen Theorie kurz darstellen wollen, können wir die folgenden Punkte ermitteln:

- a) Der normative Bereich stellt sich als »das *Erkennen* [...] mit der praktischen Idee vereinigt« dar;
- b) Er ist »objective Welt«;
- c) Diese »Welt« zeigt aber nicht das einfache äußere Gegebene, sondern eine Struktur, die »die Subjectivität« einschließt;
- d) Demzufolge ist der normative Bereich die »Wirklichkeit« als Einheit von »Begriff« und »Welt«.

Während der Punkt (a) eine kognitivistische Position verteidigt, umreißen die Punkte (b), (c) und (d) eine besondere Form von Realismus.

a) Hegel verteidigt eine Form von *ethischem Kognitivismus*, d.h. eine Position, die behauptet, dass es moralische Erkenntnis gibt, da die moralischen Urteile – und, allgemeiner, der Bereich der praktischen Normativität – wahr oder falsch und somit begründbar oder kritisierbar sein können. Indem sie die ganze normative Dimension als Ausdruck der Rationalität versteht, stellt sich die Position Hegels als eine besonders radikale Variante des Kognitivismus dar: Es ist also nicht nur, dass die Vernunft das maßgebliche Kriterium jeder praktischen Frage (als ihr Ursprung) ist, sondern die praktische Wirklichkeit selbst vollständig begrifflich ist.

b) Beim Beschreiben des Übergangs zur absoluten Idee verteidigt Hegel außerdem eine ethische realistische Konzeption. Das, was beschrieben wird, ist aber eine Position, gemäß

derer der normative Bereich ja wirklich ist, aber nicht subjektivitätsunabhängig. Nach dieser philosophischen Konzeption besteht einerseits keine Abweichung mehr zwischen Begriff und Realität, sodass die Normen als Teile der Struktur der Welt zu nehmen sind; andererseits begründet ihre Intelligibilität und Wirksamkeit (d.h., dass sie erkannt werden können und das Handeln leiten können) sich auf die Fähigkeit der Menschen, die die natürliche und soziale Welt organisierenden verschiedenen Rationalitätsformen auszudrücken.

In der philosophischen Debatte ist diese Konzeption vielleicht dem sogenannten *schwachen ethischen Realismus* zuzuschreiben. Die Hauptthese dieser Position lautet, dass »es [...] evaluative Entitäten [gibt], die ethische Ansprüche begründen und die sich nicht vollständig auf Subjektivitätsleistungen [...] zurückführen lassen« (Quante 2013: S. 93). Dieser Perspektive gemäß sind Werte also *relationale* bzw. nur durch die Vereinigung von Geist und Welt zu begreifende Eigenschaften. Auf diese Weise wird sowohl die antirealistische Position ausgeschlossen, die die Werte als eine Erfindung darstellt, als auch die des starken Realismus, der sie als ganz subjektivitätsunabhängig (zum Beispiel als ewige Prinzipien, die das Denken draußen entdecken kann) versteht.

In diesem Sinne sind Normen und Werte für Hegel weder (ganz) subjektiv noch (ganz) objektiv, sondern *Relationen* zwischen Subjekt und Objekt. Aufgrund dieser „bidirektionalen Struktur“ ist es deswegen möglich, dem Bereich der praktischen Normativität sowohl die Merkmale der *Realität* (d.h. der Existenz) als auch diejenigen der *Vernünftigkeit* (d.h. der Intelligibilität) zuzuschreiben.

Die metaethische Konzeption der absoluten Idee gestattet also, den Raum der praktischen Normativität auch als wirklich und vernünftig zu denken. Außerdem liefert sie so die Bedingungen der Möglichkeit sowohl für eine monistische Moralontologie, d.h. imstande, die Einheit von physischer Welt und praktischer Realität zu begreifen, als auch für eine Moralepistemologie, die den normativen Bereich als voll erkennbar zeigt.

Schlussbemerkungen

Die wichtigsten interpretativen Resultate dieser Dissertation sind die folgenden:

- a) Die Idee des Guten betrifft das *praktische Verhältnis von Begriff und Realität*, d.h. den Versuch der Subjektivität, die Objektivität an sich anzugleichen;
- b) Sie liefert *Objektivierungsmodelle* der praktischen Normativität (darunter das Konstruktivistische und das Projektivistische);
- c) Sie gliedert die *Bedingungen der Möglichkeit moralischen Wollens und Handelns* und ihrer philosophischen Thematisierung;
- d) Sie geht um das Problem *des Ursprungs und des Status der praktischen Normativität*, d.h. der Normen, die das Handeln leiten und die erlauben, es zu erkennen und auszuwerten.

Zusammenfassend: Die Seiten über die Idee des Guten liefern also die *Grundgrammatik* der praktischen Philosophie Hegels.

Es ist dazu möglich, den allgemeinen metaethischen Beitrag der Idee des Guten zu zeigen. Insbesondere scheint mir es, dass Hegels ethischer Realismus gestattet, die folgenden theoretischen Lösungen darzustellen:

- a) Moralische Werte und Qualitäten als *echte Eigenschaften der Welt* zu verstehen, ohne sie auf nicht-begriffliche und also die Möglichkeit ihrer Erkennung transzendente Entitäten zu reduzieren;
- b) Diese Eigenschaften als *evaluative Relationen* darzustellen, d.h. als Ergebnis der Vereinigung zwischen dem Subjekt (imstande, moralisch richtig zu erkennen und zu beurteilen) und dem Objekt (das eine Handlung, ein Ereignis oder ein Ding sein kann);
- c) Eine *non-reduktive Form* von ethischem Realismus zu verteidigen, nämlich eine Position, derer gemäß moralische Eigenschaften *intrinsische Normativität* besitzen, d.h. einen Wert, der auf keine non-moralische Eigenschaft (z.B. auf physische Qualitäten) oder non-ethische Methodologie (z.B. auf die Methoden der Naturwissenschaften) ontologisch und epistemologisch reduziert oder zurückgeführt werden kann;
- d) Eine *monistische Moralontologie* darzustellen, imstande, die evaluativen Eigenschaften als konstitutive Teile der Wirklichkeit festzulegen, ohne aber sowohl die Einheit des Seins als auch die Eigentümlichkeit des moralischen Bereiches zu verlieren;

- e) Zuletzt, eine ethische Position, die die Alternative zwischen Naturalismus und Non-Naturalismus unterläuft, zu vertreten: Natürliche Welt und Geistige Welt, indem sie beide Momente der Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis der Vernunft sind, sollen, Hegel zufolge, weder aufeinander reduziert, noch voneinander vollständig unterschieden, sondern in der wechselseitigen Relation verstanden werden; die Werte, insofern sie wesentliche Teile dieser Struktur (d.h. genau der absoluten Idee) sind, sind ihrerseits *Relationen zwischen Natur und Kultur*. Nach Hegel, anders gesagt, wenn der normative Bereich einerseits als Ergebnis menschlichen Geistes betrachtet werden kann, soll er andererseits als Erwiderung objektiver und wirklicher bzw. nicht von uns aufgebauter Erfordernisse verstanden werden.

Diese theoretischen Resultate – die aus der eingehenden Überlegung der Idee des Guten herkommen – zu begreifen und zu entwickeln, es bedeutet, sich in die Lage zu setzen, viele der Probleme und der Oppositionen, die die gegenwärtige metaethische Debatte durchdringen, meiner Meinung nach fruchtbar in Angriff zu nehmen und so die Aktualität des Denkens Hegels zu beweisen.

Lista delle abbreviazioni

Opere di Hegel

Cito secondo l'edizione critica dei *Gesammelte Werke* (GW) a cura dell'Accademia delle scienze e delle arti del Nordrhein-Westfalen. I testi sono riportati con l'indicazione della pagina dell'originale, seguita da quella della traduzione italiana (quando disponibile). Nel caso dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e delle varie versioni dell'*Enciclopedia* mi limito a indicare il numero di paragrafo, segnalando eventualmente se si tratta di un'Annotazione (A).

Enz = GW 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra e A. Bosi, Utet, Torino 2002 e sgg., 3 voll.).

H-Enz = GW 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, unter Mitarbeit von H.C. Lucas und U. Rameil, Meiner, Hamburg 2001 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [Heidelberg 1817]*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987).

J-LM = GW 7: „Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragmente einer Reinschrift (1804/05)“, in: *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, Meiner, Hamburg 1971, pp. 1-338 (trad. it. *Logica e Metafisica di Jena [1804-05]*, a cura di F. Chiereghin, traduzione, introduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982).

Nü-Enz = GW 10,1: „Oberklasse Philosophische Vorbereitungswissenschaften: Philosophische Enzyklopädie. Diktat 1808/09 mit Einträgen“, in: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816) I*, hrsg. von K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2006, pp. 61-83 (trad. it. *Philosophische Enzyklopädie/Enciclopedia filosofica [1808-09]*, a cura di P. Giuspoli, Verifiche, Trento 2006).

Nü-L = GW 10,1: „Mittelklasse Philosophische Vorbereitungswissenschaften: Logik. Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13 und 1814/15“, in: *Nürnberger Gymnasialkurse*, cit., pp. 219-262 (trad. it. „Logica per la classe media [1810-

11]”, in: *Logica e sistema delle scienze particolari [1810-11]*, a cura di P. Giuspoli, Verifiche, Trento 2001, pp. 77-118).

Nü-SL = GW 10,1: „Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: Subjektive Logik. Diktat 1809/10 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13 und 1814/15“, in: *Nürnberger Gymnasialkurse*, cit., pp. 263-309.

PhdG = GW 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll.).

R = GW 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999).

TH = GW 5: „Texte zur Habilitation“ (1801), in: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, Verfasser des Anhangs K.R. Meist, unter Mitarbeit von T. Ebert, Meiner, Hamburg 1998, pp. 221-253 (trad. it. *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1984).

VWdL I = GW 23,1: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, hrsg. von A. Sell, Meiner, Hamburg 2013.

VWdL II = GW 23,2: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, hrsg. von A. Sell, Meiner, Hamburg 2015.

WdL I = GW 21: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984 (trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, ed. rivista da C. Cesa, Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2011, vol. 1, pp. 1-430).

WdL II = GW 11: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, pp. 233-409 (trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, ed. rivista da C. Cesa, Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2011, vol. 2, pp. 431-646).

WdL III = GW 12: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981 (trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, ed. rivista da C. Cesa, Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2011, vol. 2, pp. 647-957).

Opere di Kant

Cito secondo l'edizione critica delle *Gesammelte Schriften* a cura dell'Accademia delle scienze di Berlino. I testi sono riportati con l'indicazione della pagina dell'originale, seguita poi da quella della traduzione italiana. Nel caso della *Critica della ragion pura* viene specificato se il riferimento originale è alla prima (A) e/o alla seconda (B) edizione.

G = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's Werke*, Bd. IV, Reimer, Berlin 1911, pp. 385-463 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in: *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 39-125).

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant's Werke*, Bd. V, Reimer, Berlin 1913, pp. 1-163 (trad. it. *Critica della ragion pratica*, in: *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 127-315).

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*, ed. A, in: *Kant's Werke*, Bd. IV, Reimer, Berlin 1911, pp. 1-252; ed. B, in: *Kant's Werke*, Bd. III, Reimer, Berlin 1911 (trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 2013).

Introduzione

«Si tratta di un'indagine che merita una attenzione specialissima; giacché questo problema, di come “buono” vada definito, è il problema fondamentale di tutta l'etica» (G.E. Moore)⁸.

Oggetto del presente lavoro è il capitolo sull'idea del bene nella Logica di Hegel⁹. Alla sua base si collocano tre ipotesi interpretative:

- a) che l'idea del bene riguardi il rapporto fra normatività pratica e realtà;
- b) che sia possibile leggerla come una metaetica, ovvero come una riflessione di carattere ontologico, epistemologico e metodologico intorno alla sfera dell'agire libero;
- c) e che essa, in virtù del suo potenziale teorico, sia in grado di dialogare in modo proficuo con la riflessione metaetica contemporanea.

Nella mia ricerca intenderò queste ipotesi come strettamente legate: il mio obiettivo sarà infatti, da una parte, ricorrere alla metaetica per meglio comprendere l'idea del bene, e, dall'altra, impiegare la trattazione hegeliana per sondare alcuni presupposti del discorso contemporaneo in filosofia morale¹⁰.

In queste pagine introduttive cercherò di delineare i limiti tematici entro i quali si muoverà il mio lavoro: dedicherò innanzitutto alcuni accenni alle questioni teoriche che faranno da sfondo alla mia interpretazione; chiarirò poi il contesto hegeliano che prenderò in esame; analizzerò infine i contributi di alcuni studiosi che hanno indagato i medesimi temi, cercando di evidenziare l'apporto specifico della presente ricerca.

⁸ *Principia Ethica*, ed. and Introduction by T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 2000, § 5 (trad. it. *Principia Ethica*, a cura di G. Vattimo, Prefazione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1964, p. 48: trad. modificata).

⁹ Con il corsivo “*Scienza della logica*” (o, più raramente, “*Logica*”), mi riferisco all'opera hegeliana pubblicata fra il 1812 e il 1816 e poi rielaborata, nella sua prima parte, nel 1831; con il tondo “*Logica*” intendo la trattazione condotta sia nell'opera di cui sopra, sia nella prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830).

¹⁰ Come chiarisco più avanti, utilizzo i termini “filosofia morale” ed “etica” (e i loro derivati) come equivalenti; con “metaetica” faccio invece riferimento a una parte specifica della filosofia morale.

1. Quelli di “bene” e “buono” sono senza dubbio fra i concetti più importanti della filosofia¹¹. Una delle ragioni di ciò risiede probabilmente nella “onnipervasività” di questi termini, cioè nella loro capacità di essere rilevanti a ogni livello del discorso. È possibile infatti parlarne tanto in riferimento a un principio metafisico, come fa ad esempio Platone a proposito del sommo bene, quanto in riferimento a un oggetto comune, come quando diciamo, nel linguaggio di tutti i giorni, che una persona è buona o una cosa va bene (in un uso predicativo del termine) o che, in una certa situazione, abbiamo assistito a una buona azione (in un uso attributivo del termine).

Se tale pervasività rende particolarmente ostico (e secondo alcuni impossibile) definire in modo univoco la nozione di “bene” e il suo derivato “buono”, è tuttavia possibile individuare un’area semantica precisa cui questi termini fanno riferimento: quella del *valore*¹². Sia che ci si muova in ambito metafisico, sia che si giudichi un semplice oggetto che si ha dinanzi, i concetti di “bene” e di “buono” esprimono infatti una valutazione, cioè il riconoscimento o l’attribuzione di una qualità positiva che può fungere da standard di riferimento. Il significato di tale qualità può ovviamente variare: possiamo parlare di “Bene”, nel senso di un principio di perfezione cui ogni cosa imperfetta tende, di un “buon quadro”, nel senso di un dipinto bello o artisticamente valido, ma anche di una “buona mela”, nel senso di saporita, di una “buona auto”, nel senso di veloce o dai bassi consumi, o di un’operazione “andata bene”, nel senso che ha avuto successo. Ogni attività o disciplina, quindi, sembra presupporre una qualche accezione di “bene” e “buono” in relazione alla quale orientarsi e sulla cui base esprimere valutazioni.

2. Allo stesso tempo, in nessun ambito dell’esperienza umana questi concetti sembrano giocare un ruolo tanto importante quanto in quello della *moralità*¹³. Alla base di questo ambito si colloca infatti la domanda fondamentale “come devo agire?”, ovvero: “come devo condurre la mia vita per essere una persona retta o virtuosa?”. L’obiettivo di questa domanda è individuare una qualche idea di bontà da seguire o da realizzare e sulla cui base giudicare le proprie azioni e quelle degli altri¹⁴. Le nozioni di “bene” e “buono”, pertanto, assumono nel

¹¹ Per una panoramica generale, si veda la voce “Gut, das Gute, das Gut” nello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. von J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1974, pp. 937-972.

¹² Su “buono” come «il concetto valutativo fondamentale», cfr. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2013, pp. 33-37.

¹³ Nel suo *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, N. Abbagnano distingue la «sfera del significato generale» del termine “bene” da quella del suo «significato specifico», che si identifica con il dominio della moralità, «cioè dei *mores*, della condotta, dei comportamenti umani inter-soggettivi, e designa perciò il valore specifico di tali comportamenti» (p. 100).

¹⁴ Trascuro volutamente le differenze di impostazione, pur rilevanti, fra etiche dell’obbligo (che si chiedono “cosa è giusto o obbligatorio fare?”) ed etiche della virtù (“come devo vivere?”), in quanto non rilevanti per gli obiettivi di questa Introduzione.

contesto della moralità una rilevanza tutta particolare, rappresentandone, in un certo senso, il nucleo fondamentale. Se non si chiarisce infatti la questione del bene – se non si fa cioè luce su cosa sia “moralmente buono” e su come possa essere perseguito nell’azione libera – il campo della moralità sembra perdere il proprio intero significato. In nessun altro contesto i valori assumono una tale importanza: nella moralità, infatti, la questione del bene sembra essere intrecciata alla vita umana in modo mai del tutto scindibile.

3. La disciplina che pone esplicitamente a oggetto questi temi è l’*etica*, cioè la filosofia morale o il pensiero filosofico sulla moralità¹⁵. In particolare, a concentrarsi sui concetti di “bene” e “buono” è perlopiù quella parte dell’etica che la filosofia del Novecento ha chiamato *metaetica* e che può essere definita come l’indagine filosofica che pone domande di tipo semantico, epistemologico e metafisico intorno alla sfera morale, nello sforzo primario «di restituire *intelligibilità* e *sensu* all’etica attraverso l’analisi dei suoi concetti fondamentali»¹⁶. Seguendo Stephen Darwall, possiamo illustrare la specificità della metaetica come segue:

«solitamente, quando poniamo domande di etica normativa – “cos’ha valore?”, “quali sono i nostri obblighi morali?” – prendiamo più o meno per buone le categorie nelle quali queste domande appaiono. Implicitamente assumiamo che ci sono cose come il valore o il giusto e lo sbagliato, e domandiamo cosa, ammesso ci sia, possiede queste proprietà. Ma possiamo fare un passo indietro rispetto a queste domande e interrogarci anche sui loro presupposti. Cosa *sono* il valore o l’obbligo morale in se stessi? Ci sono davvero cose simili? Qui non ci stiamo più facendo una domanda di etica normativa. La nostra domanda non riguarda cosa *ha* valore o è moralmente obbligatorio. Piuttosto, ci stiamo interrogando sulla natura del valore e del giusto e dello sbagliato *in se stessi*. Cosa significa, se significa qualcosa, *essere* di valore o moralmente obbligatorio? Non: cos’ha valore (e perché)? Ma: cos’è il valore? Non: cos’è moralmente obbligatorio (e perché)? Ma: cos’è l’obbligo morale? Queste sono domande di metaetica più che di etica normativa. Esse sorgono non all’interno dell’etica, ma quando facciamo un passo indietro e riflettiamo sulla natura e lo statuto dell’etica stessa. La metaetica consiste nelle *domande filosofiche intorno all’etica*»¹⁷.

¹⁵ Nel presente lavoro cercherò di distinguere, nei limiti del possibile, tra *morale* ed *etica*, intendendo quest’ultima come la problematizzazione filosofica della prima. Di conseguenza, parlerò, da una parte, di “valori morali” e di “azione moralmente giusta”, e dall’altra, di “teoria etica” o di “riflessione eticamente rilevante”. Coerentemente con ciò, per indicare una posizione filosofica userò sempre l’aggettivo “etico” (come ad esempio in “realismo etico”). È chiaro perciò che l’uso che faccio di questi termini è *non hegeliano* e non corrisponde alle nozioni di “*Moralität*” e “*Sittlichkeit*” adoperate da Hegel nella sua Filosofia del diritto.

¹⁶ G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, Prefazione di M.M. Bertolini, FrancoAngeli, Milano 2014, p. 11.

¹⁷ S. Darwall, *Philosophical Ethics*, Westview, Oxford 1998, pp. 8-9. Sulla metaetica, la sua storia e le sue problematiche fondamentali, si possono consultare i seguenti lavori: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale. “Buono” e “dovere” nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1970; S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, “Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends”, in: *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*, ed. by S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, pp. 3-47; J. Couture, K. Nielsen, “Introduction: The Ages of Metaethics”, in: *On the Relevance of Metaethics. New*

La metaetica, dunque, cerca di fare chiarezza nella riflessione sulla moralità, indagandone le categorie fondamentali attraverso domande di natura metodologica, epistemologica e ontologica. Essendo le nozioni di “bene” e “buono” fra i concetti-chiave dell’etica, la metaetica vi ha perciò da sempre dedicato particolare attenzione. In molti casi, anzi, è stata proprio la differente interpretazione di questi termini – cioè le differenti risposte date a domande quali “cos’è il bene?”, “qual è la sua origine?”, “quale il suo statuto di realtà?”, “cosa significa ‘buono?’”, “quali cose sono buone?”, “cosa rende buona una persona o un’azione?”, “come conosciamo le cose buone?”, “cosa distingue il bene morale da altri tipi di bene?” – a delineare gli orientamenti nel dibattito¹⁸. Basti pensare che uno dei testi fondativi della metaetica contemporanea – i *Principia Ethica* di George Edward Moore, del 1903 – ha come proprio tema centrale esattamente la questione del bene morale e la definizione del concetto di “buono”.

Se considerata sotto questa luce, allora, la metaetica contemporanea, affrontando nozioni cariche di un importante passato, non è che l’erede di una lunga tradizione. Il problema del bene sembra dipanarsi come un robusto filo che collega Socrate al dibattito filosofico contemporaneo, passando per Platone, Aristotele, Tommaso d’Aquino e Kant, e arrivando fino a Iris Murdoch, Philippa Foot e Robert Audi.

4. Le pagine che Hegel dedica all’idea del bene costituiscono un importante segmento di questo filo. Come già accennato, l’ipotesi che mi guida è che sia possibile interpretare tali pagine, per lo più trascurate dagli studiosi, come una metaetica. Per chiarire questa ipotesi si

Essays in Metaethics, suppl. del “Canadian Journal of Philosophy” (vol. 21), ed. by J. Couture and K. Nielsen, University of Calgary Press, Calgary 1995, pp. 1-30; P. Donatelli, “La teoria morale analitica. Un bilancio degli ultimi venticinque anni”, in: *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, LED, Milano 1996, pp. 9-133; Id., *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2001; L. Fonnesu, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1998; Id., *Storia dell’etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma 2006, cap. 10; C. Bagnoli, “Etica”, in: *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D’Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002, pp. 297-320 (cfr. anche la Bibliografia ragionata alle pp. 544-547); *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007; M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit.; G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit.; *The Routledge Handbook of Metaethics*, ed. by T. McPherson and D. Plunkett, Routledge, London-New York 2017.

¹⁸ A titolo orientativo, si faccia caso ai titoli dei seguenti studi, i quali hanno tutti segnato, in vario modo e nonostante le differenze reciproche, il dibattito metaetico contemporaneo: W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. by P. Stratton-Lake, Clarendon Press, Oxford 2002 (trad. it. *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004); A.C. Ewing, *The Definition of Good*, Routledge and Kegan Paul, London 1948; P. Geach, *Good and Evil*, “Analysis”, 17/2 (1956), pp. 33-42; G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge, London 1963; I. Murdoch, “The Sovereignty of Good over other Concepts”, in: Ead., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. by P. Conradi, Foreword by G. Steiner, Penguin, New York 1999, pp. 363-385 (trad. it. “La sovranità del Bene sugli altri concetti”, in: *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Introduzione di L. Muraro, Prefazione di G. Steiner, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 360-380); P. Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001 (trad. it. *La natura del bene*, a cura di E. Lalumera, Introduzione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2007); R. Audi, *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006.

rendono necessarie una prima contestualizzazione dell'idea del bene all'interno del pensiero hegeliano e alcune precisazioni sulla specificità della mia lettura.

L'idea nella Logica di Hegel

Come noto, Hegel divide il suo sistema filosofico in Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito. Egli organizza poi la Logica in Dottrina dell'essere, Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto, tripartendo quest'ultima a sua volta in Soggettività, Oggettività e Idea. La Dottrina dell'idea viene poi suddivisa in Idea della vita (o solo Vita), Idea del conoscere e Idea assoluta: l'Idea del bene (chiamata anche «idea pratica») costituisce, insieme all'Idea del vero (o «idea teoretica»), uno dei due passaggi interni (Hegel li chiama «momenti») dell'Idea del conoscere¹⁹. Lo schema è quindi il seguente:



Per capire cosa implichi questa struttura da un punto di vista teorico è necessario innanzitutto far chiarezza su cosa Hegel intenda per “idea” e su quale ruolo le assegni all'interno del suo sistema filosofico²⁰.

¹⁹ Nel corso della mia ricerca indicherò con la minuscola “idea del bene” l’oggetto che Hegel tematizza nella Logica e con la maiuscola “Idea del bene” la sua trattazione (cioè il capitolo dedicatole nella *Scienza della logica* e la corrispondente sezione nell’*Enciclopedia*). Lo stesso vale per nozioni quali “concetto”, “oggettività”, “idea del vero” e “idea assoluta”.

²⁰ Per un primo orientamento nella concezione hegeliana dell’idea si possono consultare i seguenti studi: K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien (Beiheft 15), Bouvier, Bonn 1984, cap. 5; A. Nuzzo, „Idee bei Kant und Hegel“, in: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hrsg. von C.

L'unità del concetto e dell'oggettività

1. Hegel definisce l'idea «il vero *in sé e per sé, l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*» (*Enz* § 213). Da questa definizione possono essere isolati alcuni importanti elementi che fanno da sfondo all'idea del bene e che vale la pena quindi spiegare. Chiunque si sia confrontato con un testo hegeliano sa bene che molti termini ivi adoperati non corrispondono al loro uso comune. Questo è esattamente il caso dei termini “idea”, “concetto” e “oggettività”, che in Hegel assumono un significato molto particolare, distante dalla loro accezione ordinaria, cui bisogna quindi prestare attenzione.

a) Con un primo margine di approssimazione, possiamo innanzitutto dire che, nella Logica, “concetto” (*Begriff*) indica la *razionalità* come tale, intesa cioè non come la *mia* ragione (o quella di qualcun altro), bensì come una dimensione impersonale e pervasiva. In tal senso, il concetto è per Hegel sia ciò che garantisce intellegibilità al mondo (cioè il fatto che la realtà sia conoscibile), sia ciò che anima e dirige le pratiche umane di pensiero e azione. Se non fosse possibile parlare di una “concettualità” del mondo, l'idea stessa del nostro riferirci alle cose e a noi stessi perderebbe coerenza, venendo infatti a mancare ciò che garantisce l'articolazione razionale del rapporto fra soggetto e oggetto. In tal senso, parlare di “concetto” significa riferirsi non soltanto a forme di rappresentazione del mondo (ai nostri schemi concettuali), ma anche al mondo stesso in quanto completamente pensabile.

Nella misura in cui è «*concetto*», dunque, l'idea è per Hegel *logos*, cioè ragione oggettiva che conosce e determina se stessa, astraendo da sé e tornando a sé. Il concetto non ha altro contenuto che se stesso e si dispiega e regola non appellandosi ad alcunché di esterno.

b) Nella misura in cui è «*oggettività*», l'idea è anche *mondo*, ossia una totalità che si sviluppa in modo razionale: in tal senso, l'idea è la realtà intesa non come semplice aggregato, ma come un'*unità* nella quale le parti concorrono in armonia verso un fine. L'idea è così scopo a se stessa e autorealizzazione.

Fricke, P. König und T. Petersen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 81-120; R. Schäfer, „Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode“, in: *G.W.F. Hegel „Wissenschaft der Logik“*, hrsg. von A.F. Koch und F. Schick, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 243-264; L. De Vos, „Die Wahrheit der Idee“, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hrsg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, pp. 153-169; Id., „Idee“, in: *Hegel-Lexikon*, hrsg. von P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers und L. De Vos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, pp. 264-269; V. Verra, “Idee’ nel sistema hegeliano”, in: Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-163; C.G. Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 414-611; Id., „Die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität“, in: *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch, F. Schick, K. Vieweg und C. Wirsing, Meiner, Hamburg 2014, pp. 223-242.

c) In quanto «unità del concetto e dell'oggettività», l'idea è quindi – scrive Hegel nella *Scienza della logica* – «l'autodeterminantesi identità della totalità stessa» (III, 172 [856]). Essa è cioè la razionalità come realtà, ovvero il mondo come processo che dispiega e conosce se stesso. La sua «unità», quindi, è il frutto di un processo: non è cioè un'identità immediata ma dialettica, ovvero guadagnata nel rapporto al contempo di identità e differenza di concetto e oggettività.

2. È chiaro, allora, come l'idea per Hegel non sia ciò che intendiamo nel linguaggio quotidiano: non va intesa «come l'idea di qualche cosa» (*Enz* § 213 A), cioè come la rappresentazione di un oggetto particolare. Allo stesso modo, essa non è per Hegel né un'entità astratta che si contrappone al mondo concreto, né il dover-essere che si oppone all'essere.

In questo senso, la concezione hegeliana si distingue da quella di altri filosofi. Ad esempio, come per Kant anche per Hegel l'idea è autoconoscenza della ragione e suo principio di unità. Tuttavia, mentre il primo intende l'idea come «*focus imaginarius*» (*KrV* A 644/B 672 [509]), cioè come principio regolativo che organizza l'insieme delle cognizioni e dà loro organicità, per Hegel essa ha un valore ontologico (è cioè un principio costitutivo), in quanto autoconoscenza di una ragione che è al contempo realtà effettiva²¹.

La nozione hegeliana di “idea” sembra allora avvicinarsi molto a quella platonica. Per Platone, infatti, le idee costituiscono «la realtà in sé, quella del cui essere diamo spiegazione facendo domande e dando risposte» (*Fedone*, 78d). Come Hegel, perciò, anche Platone intende l'idea come l'unica, vera realtà²². A differenza del pensatore greco, tuttavia, Hegel non intende l'idea come un'entità che si contrappone al mondo empirico, non essendoci infatti per lui nulla al di fuori dell'idea stessa. L'idea è per Hegel quindi sia l'elemento passivo che quello attivo: essa è al contempo il reale conosciuto e lo spirito conoscente, è sia l'essere che fa da “sfondo”, per così dire, che l'attività di determinazione interna. Come unità di oggettività e concetto, l'idea è il mondo, tanto naturale quanto sociale, come realtà epistemicamente e praticamente accessibile allo spirito umano.

²¹ Sulla teoria kantiana delle idee, cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago-London 2015, in part. pp. 42-57. Per un confronto fra la teoria kantiana e quella hegeliana dell'idea, si vedano: Id., “Ragione”, in: *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 21-39; e più estesamente: Id., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, in part. cap. 5. Mi permetto inoltre di rimandare al mio *Idee e sistema in Kant*, “Verifiche”, XLVI, 1 (2017), pp. 227-237.

²² Sulla teoria platonica delle idee, cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Bompiani, Milano 2010, cap. 6. Va sottolineato che per Hegel, a differenza di quanto accade sia in Kant che in Platone, di “idea” si può parlare solo al singolare.

L'idea come verità

1. Hegel definisce l'idea anche come «il vero *in sé e per sé*», cioè come «*verità di sé conscia, [...] tutta la verità*» (*WdL* III, 236 [935]), adottando una prospettiva certo non immediatamente perspicua²³.

Abbiamo detto che l'idea è un principio che conosce e determina se stesso. In tal senso, essa ha una portata tanto epistemologica (e metodologica) quanto ontologica: l'idea è cioè la struttura che organizza la totalità sia del sapere che della realtà. Ma se parlare di “sapere (o conoscenza) vera” ci risulta subito chiaro, lo stesso non può essere detto se ci riferiamo alla nozione di “*realtà vera*”: in che senso, infatti, le cose sono o possono essere, propriamente, *vere*? Stiamo semplicemente assumendo che esse non siano il frutto di un'illusione, cioè che siano “veramente” quello che sembrano? A ben vedere, tuttavia, anche questa nozione di “verità” rimanda a una prospettiva epistemologica: anche qui, infatti, abbiamo a che fare con la possibilità di una conoscenza corretta, cioè (secondo un modello teorico tradizionale) con la corrispondenza della nostra rappresentazione a uno stato di cose. Ma nella concezione hegeliana la verità sembra invece essere predicata proprio di questo stato di cose e non solo delle nostre credenze su di esso.

2. La nozione di “verità” espressa dall'idea ha quindi una portata *ontologica* oltre che epistemologica: essa non consiste nell'opposizione e successiva adeguazione di pensiero e realtà, quanto nella loro unione. La verità è cioè intesa come la ragione che organizza la realtà stessa e la rende intelligibile. Di conseguenza, non può esserci per Hegel alcuna contrapposizione fra schema concettuale e contenuto reale: concetto e realtà sono sempre legati, di modo che dove si dà l'una non può non darsi (in misura o “gradi” differenti) l'altro²⁴.

Ed è in questo senso, allora, che Hegel può scrivere che «*qualcosa ha verità solo in quanto è idea*» (173 [857]): dire che un certo oggetto «*ha*» verità, infatti, non significa altro che esprimerne il fondamento razionale, cioè affermare che è possibile conoscerlo e comprenderlo come espressione del concetto che si fa «*realtà effettiva*» (*Enz* § 214).

²³ Sulla nozione hegeliana di “verità”, cfr. C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, cap. 5; G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e identity theory of truth*, Verifiche, Trento 2016, in part. capp. 3-5. In questo discorso mi riferisco esclusivamente alla definizione di verità come idea, cioè come unità di concetto e oggettività; ciononostante, ricordo che sussiste (almeno) un altro significato di “verità” nella filosofia matura di Hegel, ovvero quello espresso dal celebre passaggio della *Fenomenologia dello spirito* per cui «il vero è l'intero» (*PbdG*, 19 [15]).

²⁴ Cfr. L. Siep, C. Halbig, M. Quante, „Direkter Realismus. Bemerkungen zur Aufhebung des alltäglichen Realismus bei Hegel“, in: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, hrsg. von R. Schumacher, Mentis, Paderborn 2001, pp. 147-163; C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., cap. 9; Id., *Pensieri oggettivi*, “Verifiche”, XXXVI, 1-4 (2007), pp. 33-60 (trad. it. di G. Mendola).

Il ruolo dell'idea nel sistema hegeliano

1. In quanto verità assoluta, l'idea è per Hegel «l'unico oggetto e contenuto della filosofia» (*WdL* III, 236 [935]), o, come scriveva già nel suo testo di abilitazione del 1801: «*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*» (Tesi VI). L'idea, infatti, non costituisce un contenuto del pensiero fra altri, ma la condizione stessa della pensabilità, potremmo dire; è solo in virtù dell'idea, cioè, che le cose possono superare la loro apparente alterità rispetto al pensiero e venire così conosciute dalla mente umana.

In questo modo, l'idea determina per Hegel la totalità sia dell'essere che del sapere e costituisce quindi il principio fondamentale che organizza il sistema delle scienze filosofiche. Hegel scrive perciò che «l'*intera* scienza è l'esposizione dell'idea» e «la sua divisione può essere concepita soltanto prendendo le mosse da essa» (*Enz* § 18). Ogni passaggio e struttura interna del sistema è comprensibile solo se pensata come configurazione di quel principio fondamentale: in tal senso, la Logica non è altro che la «scienza dell'idea in sé e per sé»; la Filosofia della natura la «scienza dell'idea nella sua alterità»; e la Filosofia dello spirito la «scienza dell'idea che ritorna in sé dalla sua alterità» (*ibidem*).

2. Sulla base di ciò va riconosciuto come la Dottrina dell'idea giochi un ruolo molto particolare nel pensiero di Hegel. Essa, infatti, ponendo a tema il principio fondamentale del sistema, rappresenta – potremmo dire – una specie di “mappa” contenente le coordinate per orientarci nel complesso delle scienze filosofiche.

Allo stesso tempo, però, è importante ricordare che pur avendo un contenuto comune – l'idea, appunto –, le varie parti del sistema si dispiegano su livelli diversi, o, come potremmo anche dire, guardano questo loro comune oggetto sotto “punti di vista” differenti. Mentre nella Logica, infatti, l'idea è conosciuta come determinazione «*pura*», cioè «nell'elemento astratto del *pensiero*» (§ 19), nelle Filosofie della natura e dello spirito essa è colta nel suo strutturarsi concreto, cioè nell'elemento del *reale*.

La Dottrina dell'idea, pertanto, sviluppa una specie di *grammatica* della filosofia reale, articolando cioè le categorie speculative e le condizioni di possibilità delle scienze filosofiche della natura e dello spirito. In altri termini, la Dottrina dell'idea determina i requisiti ontologici, epistemologici e metodologici necessari affinché, da una parte, si dia un mondo reale – naturale e spirituale –, e dall'altra, sia possibile una sua conoscenza filosofica. Al termine della Logica, quindi, Hegel non solo descrive l'idea come autorealizzazione, ma fornisce anche le coordinate per il suo autoriferimento, cioè per l'esposizione sistematica²⁵.

²⁵ In questo senso, P. Giuspoli definisce l'idea assoluta «scienza della scienza» (L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 181 e sgg.).

I gradi dell'idea

1. Chiariti questi aspetti generali, non rimane che guardare all'articolazione interna della Dottrina dell'idea. Come già accennato, Hegel suddivide questa sezione in Idea della vita, Idea del conoscere e Idea assoluta, i quali rappresentano i diversi «gradi di sviluppo dell'idea» (§ 13)²⁶. Questa suddivisione è scandita dal diverso rapporto che assumono, *nell'idea*, concetto e oggettività.

a) La prima configurazione è la *vita*, la quale è immediatezza, l'idea in sé. Hegel chiarisce subito che non devono esserci fraintendimenti: non si deve confondere l'idea della vita con la vita naturale (ma Hegel parla anche di «vita dello spirito») considerata nella filosofia reale. L'idea della vita è per Hegel l'idea come «vita logica» (*WdL* III, 180 [865]): essa è l'identità immediata di concetto e oggettività, cioè la realtà come comprensibile e determinabile.

b) L'*idea del conoscere* è il sorgere della riflessione, cioè il volgersi dell'idea verso se stessa e, in questo volgersi, è la separazione di concetto e oggettività. A differenza della vita, dunque, l'idea del conoscere è segnata dallo sforzo di superare la frattura che la segna internamente. Essa si struttura perciò in un «*doppio* movimento»: da una parte, è «l'impulso del sapere verso la verità, *conoscere come tale* – attività *teoretica* dell'idea»; dall'altra, è «l'impulso del *bene* al suo compimento – il *volere*, l'attività *pratica* dell'idea» (*Enz* § 225). L'idea del vero «pone l'accento» sul valore oggettivo della realtà e intende il concetto come passivo; l'idea del bene, invece, identifica il concetto soggettivo con la volontà, riducendo la realtà a semplice fattore di resistenza. Questi due momenti delineano così differenti «direzioni di adattamento»: in quanto conoscere, l'idea è il tentativo di adattare la soggettività all'oggettività; come volere, essa è invece il tentativo di adattare l'oggettività alla soggettività. La ricomposizione di questa differenza segna il passaggio all'idea assoluta, cioè alla perfetta unità di razionale e reale.

c) In quanto sintesi dei gradi precedenti, l'*idea assoluta* è quindi «vita, ritornata a sé dalla differenza e dalla finitezza del conoscere e divenuta identica al concetto mediante l'attività del concetto» (§ 235). Essa è, in altri termini, la realtà che, in quanto vita, è immediatamente intelligibile, e in quanto conoscere (sia in senso teoretico che pratico) è capace di porre se stessa a oggetto e di determinarsi in modo libero e razionale. Hegel definisce perciò l'idea assoluta come «il mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere [*Grund*] e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto» (*WdL* III, 235 [934]).

L'idea assoluta non è il mero riposare in sé, ma eterno movimento di realizzazione e autoconoscenza. Essa è quindi la realtà che si esteriorizza e torna a sé, facendosi cioè natura

²⁶ In realtà, *ogni* determinazione, sia logica che reale, può essere considerata un grado di sviluppo dell'idea. Qui, tuttavia, assumo una sua accezione più ristretta, impiegata d'altronde anche da Hegel stesso.

e spirito. Come natura, l'idea è «il negativo di se stessa o *esterna a sé*» (*Enz* § 247); essa è così la realtà che si organizza e si rende conoscibile e misurabile. Come spirito, l'idea è «un ritornare a sé dalla natura» (§ 381); è cioè il mondo delle forme di vita umane, sia individuali che sociali, ed è per questo tanto consapevolezza di sé (nell'attività di riflessione del singolo come nell'elaborazione culturale di una civiltà), quanto propria determinazione e organizzazione politica.

2. L'idea del bene è intesa da Hegel come penultimo grado dell'idea assoluta, giocando così un ruolo fondamentale nel processo di autorealizzazione e autoconoscenza della ragione. Per comprendere davvero questo ruolo, tuttavia, è necessario sottolinearne la peculiarità all'interno del sistema, peculiarità riassunta dall'espressione stessa. Hegel parla cioè dell'*idea* come bene e non del "semplice" bene; di conseguenza, le nozioni di "vita", di "vero" e di "bene" impiegate in queste pagine della Logica sono predicati dell'idea e assumono quindi un significato differente da quello che esse ricevono non solo nel linguaggio ordinario, ma anche nella stessa filosofia hegeliana del reale.

Nel caso dell'idea del bene, quindi, è importante fare una puntualizzazione preliminare (che spero diverrà più chiara nel corso del lavoro), distinguendo questa trattazione da quella condotta nel capitolo Moralità nella Filosofia del diritto (cioè nella Filosofia dello spirito oggettivo), in particolare nella sezione «Il bene e la coscienza morale» (R §§ 129-141)²⁷. Come suggerisce il titolo stesso, infatti, questa sezione pone a tema il rapporto fra la coscienza e il bene, e, più precisamente, il rapporto fra il soggetto e un principio morale astratto che esso stesso pone e che cerca di perseguire e promuovere.

Questa analisi, dunque, si colloca sul piano della *finitezza*, affrontando cioè il problema della normatività dal punto di vista dell'agire dell'individuo concreto. La Dottrina dell'idea, invece, articolando categorie che organizzano la struttura stessa della realtà e della conoscenza, si muove su un livello differente. Obiettivo del mio lavoro sarà spiegare in modo più preciso in cosa consista questa differenza e che ruolo giochi nel sistema hegeliano. Al momento basti ricordare che per Hegel le nozioni di "bene" e di "*idea* del bene" alludono a problemi concettuali diversi e da tenere quindi separati.

L'idea del bene come metaetica: lo status quaestionis

Prima di concludere questa Introduzione è necessario chiarire il contesto degli studi hegeliani nel quale si colloca il presente lavoro. In primo luogo, vorrei fare riferimento a una specifica lettura della Dottrina dell'idea per proporre un possibile ampliamento; cercherò poi

²⁷ Sulla necessità di questa distinzione si è espressa F. Menegoni, "L'idea del bene nella *Scienza della logica* hegeliana", in: *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 201-209.

di dar conto di alcuni contributi che hanno indagato il pensiero di Hegel in termini metaetici, concentrandosi però sulla Filosofia dello spirito; in conclusione, accennerò all'interpretazione di Ludwig Siep, mostrando in che senso la mia analisi dell'idea del bene cerchi di porsi in continuità con la sua.

L'interpretazione epistemologica della Dottrina dell'idea

1. Se si presta attenzione alla storia delle interpretazioni di Hegel ci si renderà subito conto che non sono poi molti gli studiosi che hanno affrontato direttamente la Dottrina logica dell'idea. Tra le possibili ragioni di questa mancanza ci sono le difficoltà presentate dal linguaggio hegeliano (in queste pagine particolarmente denso e tecnico) e il problema di maneggiare una trattazione che, collocandosi al termine di un percorso (la Logica), presenta una serie di presupposti, teorici e testuali, che possono facilmente intimidire anche l'interprete più esperto.

Ciononostante, è possibile individuare alcuni contributi particolarmente interessanti che si concentrano sulla Dottrina dell'idea e che fanno luce soprattutto su due questioni fondamentali, in parte già emerse in questa Introduzione: il problema dello statuto filosofico della teoria hegeliana dell'idea e quello del suo significato per la filosofia reale. Fra questi contributi spiccano come particolarmente autorevoli e dettagliati quelli di Hans Friedrich Fulda, Miriam Wildenauer e Angelica Nuzzo. Tutti e tre questi autori difendono un'interpretazione epistemologica della Dottrina dell'idea: proverò a illustrare brevemente i punti fondamentali della loro lettura e a chiarire i motivi del perché, a mio parere, sia necessario apportarvi alcune modifiche.

a) H.F. Fulda ha dedicato alla Dottrina dell'idea un importante studio intitolato "La logica hegeliana dell'idea e il suo significato epistemologico"²⁸. Come il titolo stesso suggerisce, l'intento di Fulda è leggere la Dottrina dell'idea come una trattazione dal valore (esclusivamente) epistemologico²⁹: tematizzando l'idea come unità di concetto e oggettività, infatti, secondo Fulda Hegel non svilupperebbe né una metafisica di stampo ontologico, né una logica trascendentale (nel senso di Kant), bensì una «logica della verità», ovvero «un'indagine sistematica su ciò che è il vero nelle determinazioni pure del pensiero»³⁰.

²⁸ „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, in: *Hegels Erbe*, hrsg. von C. Halbig, M. Quante und L. Siep, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 78-137.

²⁹ Questa interpretazione si colloca sulla scia di altri importanti lavori di Fulda, di cui segnalo in particolare: „Ontologie nach Kant und Hegel“, in: *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 44-82; „Spekulative Logik als die ‚eigentliche Metaphysik‘. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses“, in: *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D. Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln 1991, pp. 9-27 (trad. it. "La logica speculativa come la 'vera metafisica'. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica", in: *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 53-68).

³⁰ Id., „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, cit., p. 84.

Abbiamo visto che Hegel intende l'idea come «verità assoluta»: l'obiettivo di Fulda è mostrare la peculiarità di questa concezione, sottraendola a incomprensioni o false categorizzazioni.

Innanzitutto, la Logica, in quanto «scienza del *pensiero*, delle sue *determinazioni* e delle sue *leggi*» (*Enz* § 19), non costituirebbe un'ontologia: essa non riguarda cioè le cose, ma il conoscere. E tuttavia, chiarisce Fulda, la Dottrina dell'idea non concerne «il conoscere di oggetti (della ragione teoretica o pratica), bensì il conoscere attraverso il quale la ragione conosce se stessa»³¹. In tal senso, il discorso hegeliano dovrebbe essere inteso come una teoria della razionalità, cioè come una riflessione sul «conoscere del conoscere»³².

A partire da questa base, Fulda sviluppa il suo discorso in due parti. Nella prima, analizza la scansione interna della Dottrina dell'idea, mostrando come i gradi dell'idea non costituiscano che differenti modalità di autoconoscenza della ragione: in tal senso, l'idea del bene non sarebbe altro che una riflessione epistemologica sulla razionalità pratica che conosce se stessa. Nella seconda parte, Fulda cerca poi di indagare il significato della teoria dell'idea per la filosofia reale, con l'obiettivo di chiarirne la particolare «*funzione regolativa*»³³. Il punto di arrivo di questo discorso è, significativamente, che «la Dottrina hegeliana dell'idea logica organizza l'intera filosofia del reale e con essa l'intera filosofia hegeliana»³⁴.

b) La lettura di Fulda viene ripresa e ampliata dalla sua allieva M. Wildenauer, la quale interpreta la Dottrina hegeliana dell'idea come un'«epistemologia del pensiero libero», analizzandone poi a sua volta il significato per la filosofia reale e in particolare per la Filosofia dello spirito finito³⁵. Al centro della lettura di Wildenauer si colloca il problema della giustificazione epistemologica della libertà: la riflessione di Hegel nella Dottrina dell'idea, infatti, sembrerebbe delineare una peculiare teoria speculativa che, «correggendo» la lezione kantiana, permette di pensare la libertà nel mondo concreto dello spirito finito. In tal senso, Wildenauer riconosce in modo appropriato come la libertà logica sia condizione di possibilità della libertà pratica³⁶, cioè di quelle determinazioni che vengono poi sviluppate da Hegel nella Filosofia dello spirito soggettivo e oggettivo.

Come Fulda, quindi, anche Wildenauer interpreta la sezione sull'idea logica del bene come una teoria del «conoscere pratico», o più precisamente, come un'analisi che sviluppa la «struttura di base di un'impostazione epistemica del conoscere pratico»³⁷. Questa trattazione conseguirebbe in questo modo due obiettivi fondamentali: rielaborare la concezione kantiana

³¹ Ivi, p. 107.

³² Ivi, p. 109.

³³ Ivi, p. 120.

³⁴ Ivi, p. 136.

³⁵ Cfr. M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hegel-Studien (Beiheft 47), Meiner, Hamburg 2004.

³⁶ Cfr. ivi, p. 5.

³⁷ Ivi, p. 142.

della ragione pratica come volontà buona che si autodetermina³⁸; e articolare le condizioni epistemiche di quel conoscere che viene poi sviluppato soprattutto nella Filosofia dello spirito oggettivo, dove viene posta a tema la libertà pratica dei soggetti agenti³⁹.

c) Anche la lettura di A. Nuzzo è debitrice di quella di Fulda, ma assume, rispetto a quella del suo maestro tedesco, una curvatura per molti aspetti originale. Il punto centrale della sua interpretazione è che la Logica, ponendo a tema la razionalità “come tale” (ovvero l’elemento logico, *das Logische*), giochi un peculiare ruolo fondativo rispetto al sistema hegeliano. Questo ruolo, tuttavia, non costituirebbe per Nuzzo «né una fondazione *ontologica* dell’intero della scienza filosofica e della realtà in essa compresa, né una fondazione *gnoseologica* di ogni conoscenza oggettiva di tale realtà, ma è invece la fondazione *metodologica* dell’atto del filosofare medesimo»⁴⁰.

La Dottrina dell’idea, costituendo il compimento, e dunque la sintesi, dell’intero processo logico, assume in questa fondazione un significato speciale. Non a caso, d’altronde, Hegel tratta la questione del metodo proprio nelle pagine dedicate all’idea assoluta, al termine della Logica: in tal senso, l’idea è per Nuzzo la struttura operativa fondamentale che, determinandosi nei diversi gradi della vita, del conoscere e del volere, organizza le scienze filosofiche reali nei loro processi di autocostituzione⁴¹. L’idea, così, costituisce la “legge” fondamentale del sistema: essa è la razionalità che regola l’intero del sapere filosofico; per Nuzzo, tuttavia, si tratterebbe di una «*legge senza legislatore, un processo senza soggetto*»⁴², cioè della pura attività della ragione priva di un soggetto che la “ponga in essere”.

2. Queste brevi indicazioni dovrebbero aver abbozzato un’immagine di quelle che forse sono le interpretazioni della Dottrina hegeliana dell’idea più autorevoli oggi in discussione. Nel corso del mio lavoro prenderò talvolta posizione rispetto a ciascuno di questi autori e nel terzo capitolo affronterò direttamente la questione dello statuto filosofico della Dottrina dell’idea; in particolare, cercherò di difendere una lettura che, pur appoggiandosi

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 143-147.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 261-278.

⁴⁰ A. Nuzzo, “Logica”, in: *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 2004, pp. 39-82, qui p. 42. Per un’interpretazione metodologica della Dottrina dell’idea, sono importanti anche i seguenti studi di Nuzzo: *Logica e sistema. Sull’idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992; *Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 44 (1996), pp. 475-490; *The Idea of Method’ in Hegel’s Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Knowing*, “Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, 39/40 (1999), pp. 1-18; “The End of Hegel’s Logic: Absolute Idea as Absolute Method” in: *Hegel’s Theory of the Subject*, ed. by David G. Carlson, Palgrave Macmillan, London 2005, pp. 187-205.

⁴¹ «L’idea logica nelle tre forme dell’unità del concetto e dell’oggettività, della vita e della conoscenza, ed infine dell’idea teoretica e dell’attività pratica, nelle loro rispettive modificazioni “reali” ed effettuali, [è] la forma che guida il processo di costituzione dei diversi ambiti reali, la forma della loro “verità”» (Ead., *Logica e sistema*, cit., p. 459).

⁴² Ead., “The Language of Hegel’s Speculative Philosophy”, in: *Hegel and Language*, ed. by J. O’Neill Surber, State University of New York Press, Albany 2006, pp. 75-91, qui p. 81.

all'interpretazione di Fulda, Wildenauer e Nuzzo, tenti di ampliarne i confini. Cercherò di dimostrare, infatti, che la Logica hegeliana, in quanto «scienza delle cose [Dinge]» (*Enz* § 24), oltre che un'epistemologia e una metodologia, costituisca al contempo un'ontologia.

È importante quindi ricordare che, riferendomi alla Dottrina dell'idea, intenderò tanto una riflessione di carattere epistemologico e metodologico (cercando di esplicitarne la «funzione regolativa» per la filosofia reale), quanto una teoria dell'essere, cioè un'ontologia⁴³.

L'interpretazione metaetica della filosofia pratica di Hegel

1. Essendo mio intento leggere l'idea del bene come una metaetica, il secondo “sfondo interpretativo” da chiarire è quello delle letture metaetiche di Hegel. Anche in questo contesto è possibile individuare in particolare il contributo di tre autori: Michael Quante, Christoph Halbig e Sebastian Ostritsch.

a) Quante è stato fra i primi studiosi, in tempi recenti, a tentare di far dialogare Hegel con l'etica di stampo analitico⁴⁴. Nel corso del mio lavoro mi riferirò più volte all'interpretazione hegeliana di Quante, per cui credo che al momento possa essere interessante soprattutto un confronto con la sua lettura della filosofia pratica di Hegel come ascrivitismo cognitivista⁴⁵.

L'attenzione di Quante si rivolge ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, interpretati come un'analisi filosofica delle nostre pratiche di attribuzione e riconoscimento di impegni e pretese normative. Quante chiarisce innanzitutto a cosa allude parlando di “cognitivismo” e “ascrivitismo”, due termini che suonano certo come anacronistici quando accostati al pensiero hegeliano: in un contesto di filosofia pratica, per “cognitivismo” si deve intendere la teoria per la quale gli enunciati morali (ad esempio quelli che ascrivono una pretesa o una responsabilità) sono passibili di giustificazione o di verità⁴⁶. Con “ascrivitismo” Quante fa riferimento alla tesi per la quale gli enunciati tramite i quali parliamo delle azioni (“lui ha fatto questo”) non rappresentano soltanto descrizioni o spiegazioni ma anche ascrizioni di responsabilità morale o giuridica⁴⁷.

⁴³ Per un quadro del dibattito e un'accurata difesa della lettura ontologica della Logica hegeliana, rimando al lavoro di F. Orsini, *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, 2014. Cfr. inoltre L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano 1998.

⁴⁴ Cfr. M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011); Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016).

⁴⁵ Questa interpretazione viene sviluppata, oltre che negli scritti già citati, soprattutto in Id., „Hegels kognitivistischer Askriptivismus“, in: *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hrsg. von G. Hindrichs und A. Honneth, Klostermann, Frankfurt am Main 2013, pp. 589-611.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 591.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 592-593.

Quante sostiene che non sembrano esserci molti dubbi sul fatto che Hegel difenda, nella sua Filosofia del diritto, una forma di cognitivismo etico: Hegel, infatti, è estremamente chiaro nell'affermare che intelletto e volontà non siano da intendersi come due facoltà quanto come aspetti cooriginari di quella volontà libera che organizza l'intera sfera pratica⁴⁸. In tal senso, il volere è inteso da Hegel come una struttura proposizionale che rimanda a standard intersoggettivi di razionalità e che può quindi essere razionalmente giustificata o sottoposta a critica⁴⁹. Allo stesso tempo, secondo Quante, difendendo una concezione dell'agire come socialmente costituito, nel senso di determinato attraverso pratiche intersoggettive di riconoscimento, Hegel intende gli enunciati sulle azioni in modo ascrittivista, cioè, appunto, come ascrizioni di responsabilità⁵⁰.

b) Halbig propone una lettura metaetica di Hegel per più aspetti differente da quella avanzata da Quante⁵¹. Il punto di partenza della sua analisi è la constatazione di un'assenza di argomenti e posizioni specificatamente hegeliani nel dibattito metaetico contemporaneo. Halbig si chiede perciò se e in quale senso si dia una metaetica in Hegel, in quale parte del suo sistema sia da cercarsi, e a quale tipo di teoria possa essere eventualmente ascritta.

Nonostante la trasversalità della filosofia hegeliana rispetto alle classificazioni del dibattito contemporaneo, secondo Halbig è comunque possibile individuare alcune posizioni metaetiche palesemente inconciliabili con il progetto filosofico di Hegel, come ad esempio il non-cognitivismo e il nichilismo etico. A ciò, tuttavia, si contrappone la difficoltà di individuare un punto preciso nel quale Hegel avrebbe sviluppato la sua riflessione metaetica. Per più aspetti, la Filosofia del diritto appare come il candidato più naturale, essendo questo il luogo sistematico nel quale Hegel sviluppa gran parte della sua filosofia pratica. Considerando però l'ampiezza di temi e prospettive sviluppata in quelle pagine, un buon punto di partenza, secondo Halbig, si rivela essere il capitolo Moralità, nel quale Hegel articola questioni di chiaro valore metaetico seppur mediante un'impostazione critica. Lo stesso sembra potersi dire, secondo Halbig, dell'idea del bene nella Logica, che egli interpreta correttamente come una riflessione, «su un livello di astrazione metodologica più alto» rispetto a quello della Filosofia del diritto, intorno allo «statuto della normatività pratica in relazione alla concezione generale della realtà». Purtroppo lo studioso non sviluppa questa lettura, indirizzando la sua attenzione al solo capitolo Moralità nei *Lineamenti*. Di particolare interesse, in questo capitolo, è per Halbig la riflessione hegeliana sul cosiddetto «diritto della

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 591.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 597.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 595.

⁵¹ Cfr. C. Halbig, „Nihilismus, Konstruktivismus, Realismus? – Überlegungen zum Theorietyp von Hegels Metaethik“, in: *Wirklichkeit*, hrsg. von F. Menegoni und L. Illetterati, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (in corso di stampa).

volontà soggettiva» (R § 132) e sulla struttura metafisica in cui si colloca⁵²: tramite questo riferimento, infatti, sembra possibile dimostrare come la filosofia pratica di Hegel si sviluppi come una «mediazione» fra un realismo che identifica la sfera normativa dei valori con l'oggettività esterna, indipendente dal suo riconoscimento soggettivo, e un costruttivismo esclusivamente fondato sulla capacità del soggetto o dei soggetti di autodeterminarsi.

Nonostante questa conclusione, Halbig (come Quante) rileva la dipendenza della metaetica di Hegel da premesse metafisiche (in particolare la concezione della sfera pratica come momento dell'autorealizzazione della libertà) che risultano troppo ingombranti per essere accettate nel panorama filosofico contemporaneo.

c) Ostritsch, infine, è autore di un interessante e valido studio sui *Lineamenti di filosofia del diritto* che costituisce il tentativo ad oggi più ampio e dettagliato di leggere Hegel attraverso le lenti della metaetica⁵³. La ricerca di Ostritsch è innanzitutto mossa dalla volontà di fornire un contributo sistematico al dibattito filosofico contemporaneo, con particolare riferimento al problema dello statuto ontologico della normatività pratica (riassunto dalla domanda “la morale viene scoperta o inventata?”)⁵⁴.

Ostritsch coinvolge nel suo studio tutte le principali questioni metaetiche, cercando di fornire una risposta hegeliana a ciascuna di esse. La filosofia pratica di Hegel viene indicata innanzitutto come «cognitivismo espressivista»⁵⁵, cioè come una posizione in grado di aggirare l'opposizione fra cognitivismo e non-cognitivismo in virtù di quel principio del volere libero che organizza la sfera pratica e che presenta aspetti sia teorico-cognitivi che pratico-volitivi⁵⁶. Allo stesso modo, Ostritsch inserisce la filosofia hegeliana anche all'interno della disputa etica fra naturalismo e non-naturalismo: egli mostra in particolare come Hegel riesca a difendere una forma di non-naturalismo capace di mantenere una visione unitaria della realtà che non rinunci però alla distinzione fra naturale e spirituale⁵⁷. È interessante notare come, sia nella discussione del cognitivismo che in quella del naturalismo, Ostritsch si richiami alla teoria hegeliana dell'idea per giustificare la propria interpretazione.

A questi chiarimenti generali viene fatta seguire un'analisi più puntuale dei *Lineamenti*. In particolare, Ostritsch interpreta le tre sezioni di quest'opera come altrettante posizioni metaetiche: in questo senso, nella sezione Diritto astratto Hegel svilupperebbe e criticerebbe la posizione del realismo etico forte, cioè di quella teoria che intende lo spazio normativo come del tutto indipendente dalle prestazioni dei soggetti agenti; nella sezione Moralità verrebbe delineata e criticata la teoria opposta – l'antirealismo etico – secondo la

⁵² Su ciò, cfr. anche Id., *Das Recht des subjektiven Willens (§ 132). Überlegungen zu Hegels Theorie praktischer Rationalität*, „Hegel-Studien“, 44 (2009), pp. 95-105.

⁵³ Cfr. S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, Münster 2014.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 13.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 97.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 104.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 141.

quale i valori sono il risultato di una proiezione o costruzione soggettiva; nell'ultima parte – l'eticità – Hegel svilupperebbe infine la sua autentica posizione. Come Halbig, anche Ostritsch arriva alla conclusione che Hegel riesca a legare realismo e antirealismo, sviluppando una concezione per cui lo spazio della normatività pratica (cioè l'eticità) è la sfera della «soggettività oggettiva»⁵⁸, cioè l'orizzonte nel quale la libertà si realizza nel mondo sociale.

È quest'ultima parte della Filosofia del diritto che permetterebbe allora di rispondere al quesito circa lo statuto ontologico della morale. Secondo Ostritsch, infatti, è possibile sostenere che nella prospettiva hegeliana le verità morali non vengono inventate ma scoperte; ciò che viene scoperto, tuttavia, sarebbe per Hegel al contempo ciò che è costitutivo dei soggetti morali. «Negli ordinamenti normativi oggettivi – ne conclude perciò Ostritsch – i soggetti trovano se stessi»⁵⁹.

2. Comune alle proposte di Quante, Halbig e Ostritsch è il tentativo di reperire lo specifico contributo di Hegel alla metaetica attraverso un'attenta e meditata lettura della sua Filosofia dello spirito oggettivo. Ciononostante, tutti e tre questi studiosi intendono l'idea come principio fondamentale del sistema hegeliano e quindi come presupposto anche della sua filosofia pratica. Trascurando la trattazione logica dell'idea del bene e rivolgendosi esclusivamente alla Filosofia del diritto, le loro interpretazioni perdono quindi una grande occasione per fondare e sviluppare adeguatamente la lettura metaetica di Hegel.

Pur condividendo gran parte dei risultati raggiunti da Quante, Halbig e Ostritsch – e, più in generale, la convinzione che la filosofia pratica di Hegel articoli problemi di carattere genuinamente metaetico – in questa tesi mi rivolgerò alla Dottrina logica dell'idea per guardare alla metaetica hegeliana da un punto di vista differente. In questo modo, conto perciò di sviluppare le loro letture su un diverso livello sistematico, cercando così di ampliare, per quanto possibile, la nostra comprensione della filosofia pratica di Hegel.

L'interpretazione dell'idea del bene di Ludwig Siep

1. Prima di concludere questa introduzione, vorrei prendere in considerazione la lettura dell'idea del bene proposta da Siep⁶⁰. Questi, infatti, rappresenta non solo uno dei pochi studiosi ad aver prestato attenzione, negli ultimi anni, a queste pagine della Logica hegeliana, ma anche l'unico ad averne proposto un'interpretazione orientata in senso metaetico. Il

⁵⁸ Ivi, p. 210.

⁵⁹ Ivi, p. 223. Per un'analisi più dettagliata mi permetto di rimandare alla mia recensione del volume di Ostritsch, in "Universa. Recensioni di filosofia", 2-5 (2016), pp. 122-126: <http://universa.padovauniversitypress.it/2016/2/24>.

⁶⁰ Cfr. L. Siep, „Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee“, in: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010, pp. 45-57.

presente lavoro si muove di conseguenza per più aspetti nella medesima direzione della sua analisi ed è quindi doveroso darne, seppur brevemente, conto.

Al centro della lettura di Siep si pone la questione, squisitamente metaetica, dello statuto di realtà delle norme pratiche. L'obiettivo della sua indagine è mostrare come la riflessione di Hegel si sottragga alla tentazione di pensare lo spazio normativo come un'istanza ideale, nel senso di un principio astratto (un *Sollen*) cui l'agire tenderebbe per essere moralmente buono, permettendo invece di comprenderlo come una dimensione effettivamente reale⁶¹. Le pagine sull'idea del bene nella Logica, analizzando il rapporto fra spazio normativo del concetto e realtà, mettono a nudo, secondo Siep, «le implicazioni *ontologiche*»⁶² di questa prospettiva, costituendo perciò un luogo testuale particolarmente importante per comprendere e valutare gli esiti della filosofia pratica hegeliana.

Siep mostra innanzitutto come la concezione dell'idea come unità di concetto e realtà, o di soggettività e oggettività, sia in un certo senso la sintesi di componenti che Hegel eredita da Platone, Aristotele e Kant: l'idea viene concepita come sostanza prima e concetto totalizzante, cioè come un intero che si articola in modo sistematico e razionale e che costituisce l'intima realtà delle cose⁶³. L'idea del bene rappresenta un grado fondamentale di realizzazione di questo intero razionale.

Siep mette in luce come sussista una corrispondenza fra la struttura dell'idea del conoscere, i cui momenti sono l'idea teoretica e l'idea pratica, e la sezione Psicologia nella Filosofia dello spirito soggettivo, che Hegel divide in Spirito teoretico e Spirito pratico. Nonostante questa corrispondenza strutturale, tuttavia, Siep chiarisce come l'idea del conoscere abbia una sua portata filosofica specifica:

«essa [infatti] non ha a che fare con una psicologia razionale e con la teoria della conoscenza in essa implicita, come lo spirito teoretico nell'*Enciclopedia*, quanto con *la struttura concettuale e lo statuto ontologico del conoscere e del volere*. Questo statuto è quello di un'autorealizzazione graduale attraverso il superamento dell'apparente opposizione fra il volere e una realtà "esterna"»⁶⁴.

Siep si chiede allora a quale accezione di "bene" Hegel si riferisca in questa trattazione logica. Come più di un interprete ha notato, l'allusione alla filosofia di Kant e Fichte e alla loro concezione della ragione pratica come autonomia è evidente; tuttavia, ciò che differenzia

⁶¹ A questa problematica Siep ha dedicato anche l'importante studio „Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte der modernen Metaethik“, in: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, cit., pp. 211-228. Cfr. anche Id., „Was heißt: ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?“, in: Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 217-239.

⁶² Id., „Die Wirklichkeit des Guten“, cit., p. 45.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 45-46.

⁶⁴ *Ivi*, p. 48 (corsivo mio).

queste pagine hegeliane è l'esigenza di pensare anche la «realizzazione [*Verwirklichung*] del bene nel mondo»⁶⁵. Di conseguenza, nota correttamente Siep, il concetto corrispondente all'idea del bene nella Filosofia del diritto non è il bene analizzato nella Moralità, ma la *libertà*, cioè il principio che organizza l'intera sfera pratica⁶⁶.

Una volta fissate queste coordinate generali, Siep scende più in profondità nella sua analisi. Consistendo l'idea del bene nel superamento di una «cattiva realtà», cioè nella realizzazione del volere e dei suoi fini razionali in un orizzonte “esterno” non razionale, Siep prende innanzitutto in considerazione tre diversi significati di “realtà” che Hegel sviluppa nella sua trattazione. Questi significati (sui quali tornerò più approfonditamente nel primo capitolo) sono: (1) la realtà del soggetto che determina se stesso; (2) la realtà del mondo esterno; (3) la realtà del bene realizzato. Quest'ultima, unendo l'autodeterminazione della volontà soggettiva all'oggettività del mondo, viene definita da Siep un'«autonomia oggettiva»⁶⁷ e identificata perciò non con il sistema etico e sociale dello Spirito oggettivo, ma con l'idea assoluta, cioè con la totalità delle cose intese come razionali.

2. Nel corso della tesi mi confronterò con le conclusioni di Siep e in particolare con la sua analisi della nozione di “bene realizzato”. Qui mi limito invece a evidenziare i contributi specifici che questa lettura offre tanto agli studi hegeliani quanto al dibattito metaetico.

L'interpretazione di Siep, ricostruendo i concetti e le dinamiche fondamentali dell'idea del bene, porta in primo piano la concezione hegeliana della normatività pratica. In questo modo, egli mostra come dalle pagine finali della Logica emerga una posizione metaetica originale e particolarmente fruttuosa soprattutto per il dibattito etico sul realismo: secondo Siep, infatti, l'analisi dell'idea del bene permette di comprendere lo spazio delle norme come reale e oggettivo, evitando però i rischi del naturalismo riduttivista, da una parte, e del soggettivismo, dall'altra⁶⁸.

Riprendendo e sviluppando questa lettura di Siep, l'obiettivo della mia tesi sarà quello di ricostruire il significato dell'idea del bene per una teoria della normatività pratica, mostrandone così lo specifico contributo per il dibattito metaetico contemporaneo.

⁶⁵ Ivi, p. 49.

⁶⁶ Cfr. ibidem.

⁶⁷ Ivi, p. 52.

⁶⁸ Cfr. Id., „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, cit..

Struttura della tesi

La tesi si concentrerà prevalentemente sulle pagine che Hegel dedica all'idea del bene nella *Scienza della logica* (231-235 [929-934]) e nella corrispondente sezione dell'*Enciclopedia* (§§ 233-235). La mia analisi si svilupperà nel seguente modo.

Nel primo capitolo cercherò di fornire le coordinate per inquadrare l'interpretazione dell'idea del bene come riflessione sull'origine e lo statuto della normatività pratica. Il mio obiettivo sarà innanzitutto quello di individuare la struttura e i concetti fondamentali che Hegel sviluppa nella sua analisi. Ciò consentirà alcune mosse interpretative essenziali alla mia lettura: la prima è quella di individuare i possibili modelli metaetici articolati dall'idea del bene; la seconda è quella di fare chiarezza sulla relazione tra questo capitolo della Logica e la riflessione pratica che Hegel conduce nella Filosofia dello spirito. Mettere in luce tale legame consentirà di porre in risalto il peculiare ruolo giocato dall'idea del bene all'interno del sistema hegeliano e, più in particolare, la sua rilevanza per una teoria della normatività pratica.

Il secondo capitolo sarà dedicato a indagare più estesamente il primo modello metaetico che può essere ricavato dalle pagine della *Scienza della logica* sull'idea del bene, ossia quello costruttivista di matrice kantiana. Proprio della posizione costruttivista è intendere la sfera normativa come risultato dell'autonomia della ragione pratica. Obiettivo di questa analisi sarà perciò evidenziare le affinità del modello hegeliano con quello costruttivista a partire dalla definizione dell'idea del bene come autodeterminazione, per poi mettere in risalto i limiti di un modello normativo dell'autonomia non fondato ontologicamente (cioè mediante il riferimento alla realtà esterna).

Nel terzo capitolo mi soffermerò sul modello metaetico proiettivista che è possibile far emergere dalla definizione dell'idea del bene come «impulso a realizzarsi». Il proiettivismo è la teoria filosofica per la quale le pretese di oggettività della morale sono il risultato della espressione di prestazioni soggettive. Anche in questo caso, cercherò di mettere in luce tanto i punti di continuità quanto le divergenze fra l'analisi hegeliana e quella proiettivista. In particolare, mostrerò come le pagine sull'idea del bene consentano una critica a quei modelli metaetici antirealisti che presuppongono una concezione della realtà come normativamente neutra e relegano di conseguenza la sfera dei valori e dei doveri entro i confini della soggettività.

Il quarto capitolo, infine, prenderà in considerazione l'idea del bene nel suo complesso e sotto una duplice prospettiva: da una parte, in rapporto all'idea del vero, dall'altra, nel suo passaggio all'idea assoluta. Per questa analisi si renderà particolarmente fruttuoso il riferimento al dibattito etico sul non-cognitivismo, concernente la possibilità dei giudizi morali di venire giustificati e di essere quindi veri o falsi. L'affermazione di Hegel secondo la quale l'idea pratica può compiersi solo se integra quella teoretica consentirà perciò di leggere in modo originale il rapporto fra conoscere e volere. Dopo aver indicato i caratteri

fondamentali dell'idea del vero e la sua relazione con l'idea del bene, cercherò infine di far luce sul passaggio all'idea assoluta e sulla sua specifica portata metaetica.

In conclusione indicherò i contributi più importanti che l'idea del bene riesce a fornire al dibattito metaetico (in particolare sulle questioni del realismo e del cognitivismo) e accennerò a una possibile soluzione hegeliana al problema del “posto” delle norme nella realtà.

1. La rilevanza pratica dell'idea del bene

«Se questa domanda preliminare non è pienamente compresa e non se ne vede chiaramente la risposta, tutto il resto dell'etica ha un valore praticamente nullo dal punto di vista della conoscenza sistematica» (G.E. Moore)⁶⁹.

Introduzione

1. L'ipotesi interpretativa che guida il presente lavoro è che sia possibile leggere le pagine hegeliane sull'idea del bene come una metaetica, ovvero – più specificatamente e in un senso che spero diverrà chiaro più avanti – come una teoria della normatività pratica. Se questa ipotesi sia fondata potrà essere mostrato adeguatamente solo al termine dell'analisi. In questo primo capitolo cerco di fornire le coordinate generali all'interno delle quali si muoverà la mia interpretazione dell'idea del bene.

Per come viene presentata da Hegel, l'idea del bene riassume questioni decisive per la riflessione filosofica (il rapporto fra soggetto e oggetto, l'origine della normatività e il suo statuto di realtà, l'efficacia pratica della razionalità, la relazione di ontologia, epistemologia e metodologia), costituendo un punto di incontro fra elementi e problematiche spesso afferenti a campi distinti. Ciò rende l'analisi hegeliana tanto una fonte di interesse e fascino quanto un momento di sfida. Il fascino sta nella menzionata capacità di tenere assieme un ventaglio di questioni la cui ricchezza è difficilmente sottovalutabile: in tal senso, le poche pagine che Hegel dedica all'idea del bene permettono di far luce su alcuni dei punti centrali non solo del suo pensiero, ma della filosofia in generale. Il momento di sfida si gioca invece a partire da un duplice aspetto: da una parte, nell'essere in grado di individuare tali questioni evitando di farsi intrappolare dall'intricato discorso hegeliano; dall'altro, nel coglierne il significato e l'unità di fondo, e dunque di essere capaci di mettere in discussione i presupposti filosofici normalmente accettati dal pensiero contemporaneo.

Se questa operazione avrà successo sarà possibile raggiungere un risultato utile su due fronti: uno interpretativo, l'altro di carattere più sistematico. Da una parte, infatti, avremo conquistato una prospettiva privilegiata per la lettura di pagine hegeliane particolarmente ardue da decifrare; dall'altra, ciò ci permetterà di guardare “riflessivamente”, per così dire, al dibattito metaetico contemporaneo, in modo da sondarne consistenza e praticabilità.

⁶⁹ *Principia Ethica*, cit., § 5 (p. 49).

2. Base testuale della mia analisi sarà la Dottrina dell'idea nella *Scienza della logica* (1816) e la sua versione enciclopedica (nell'edizione berlinese del 1830)⁷⁰. Il testo dell'*Enciclopedia* si rivelerà importante soprattutto al fine di “collocare” il discorso della Logica all'interno del sistema e di coglierne così i possibili rimandi intrasistemici. In alcune occasioni, ricorrerò inoltre ai *Lineamenti di filosofia del diritto* come ampliamento della trattazione enciclopedica della Filosofia dello spirito oggettivo.

Come noto, il carattere olistico della filosofia hegeliana rappresenta uno dei maggiori ostacoli nei quali si imbattono gli interpreti, tanto da essere stato inteso come il metro di giudizio stesso della praticabilità (o addirittura della sensatezza) del confronto sistematico con Hegel⁷¹. Non è mia intenzione prendere posizione in modo diretto su questo problema. Quel che mi interessa è, più modestamente, portare l'attenzione sul “doppio senso” di questo olistismo: se da un lato, infatti, tale carattere rende senz'altro difficile considerare la singola parte fuori dal riferimento all'intero, dall'altro esso garantisce anche l'opposto, ovvero la possibilità di ritrovare il tutto riflesso in ognuna delle sue parti. Di conseguenza, l'interprete accorto è tenuto certo ad avere confidenza con l'intero sistema hegeliano – con i suoi nuclei concettuali, le sue divisioni interne e le loro connessioni –, ma può essere anche autorizzato, in alcune circostanze, a lasciare tale sapere “al di sotto della soglia del discorso”. Detto fuor di metafora: a mio parere, l'impianto sistematico (che nel presente lavoro viene identificato con l'esposizione enciclopedica) non può essere né sempre esibito *come tale*, né giustificato nelle sue ambizioni ad ogni ricorrenza; per quanto presente e inaggirabile, infatti, la struttura del sistema può essere mantenuta, più funzionalmente, come lo sfondo a partire dal quale orientarsi e giustificare singoli problemi o posizioni.

Sulla base di tale scelta (certo lungi dall'essere inattaccabile), in questo e nei prossimi capitoli mi riferirò al pensiero e ai testi hegeliani considerando come prioritario non il sistema nel suo complesso né la singola sezione nella sua peculiarità, ma la *relazione* fra i due. In tal modo, diviene a mio parere possibile dar conto delle diverse problematiche che si intrecciano nel discorso di Hegel – nonché dei vari elementi che ne costituiscono i presupposti (più o meno diretti) e le conseguenze (più o meno dirette) –, senza tuttavia imbarcarsi nel tentativo di ricostruire l'intero processo sistematico. La mia ricerca, di conseguenza, pur se circoscritta a poche pagine della *Scienza della logica* e ai relativi paragrafi dell'*Enciclopedia*, tenterà di cogliere il ruolo giocato dall'idea del bene nell'impianto generale del sistema, evitando però l'imbarazzo di dover render conto di ogni singolo passaggio non direttamente collegato al discorso principale. In questo modo, mi sembra siano salvaguardate tanto l'accuratezza metodologica ed ermeneutica quanto la possibilità di valutare l'ambizione teorica del discorso hegeliano.

⁷⁰ Non ricorrerò alle Aggiunte (*Zusätze*) all'*Enciclopedia* in quanto opera non di Hegel ma dei suoi allievi.

⁷¹ Cfr. R.-P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, “European Journal of Philosophy”, 7-2 (1999), pp. 275–287.

3. Nel presente capitolo mi pongo tre obiettivi molto generali:

- a) individuare la struttura e i concetti fondamentali che consentono di comprendere l'esposizione hegeliana dell'idea del bene;
- b) considerare la (possibile) relazione fra Idea del bene e Filosofia dello spirito;
- c) porre in evidenza la rilevanza dell'idea del bene per una teoria della normatività pratica.

Procederò quindi come segue: innanzitutto, fornirò alcune indicazioni per intendere la questione della normatività pratica (1.1); mi rivolgerò poi al testo hegeliano, isolando due definizioni dell'idea del bene, utili a individuare i possibili schemi metaetici individuabili nell'analisi di Hegel (1.2), e tre differenti accezioni del concetto di "realtà" che è possibile rintracciare nelle pagine della *Scienza della logica* (1.3); nelle ultime due sezioni cercherò poi di mettere in luce la rilevanza pratica dell'idea del bene, a partire dalla sua determinazione come «volere» (1.4) e come «agire» (1.5). Tenterò infine di chiarire cosa significhi tutto ciò per un'analisi di carattere logico-speculativo.

1.1. *La questione della normatività*

1. Il problema filosofico delle norme – di cosa siano, di come si originino e di quale ruolo giochino all'interno delle nostre pratiche – è senz'altro fra i più ardui da articolare. Onora O'Neill ha posto il problema in modo particolarmente chiaro:

«la normatività pervade le nostre vite. Noi non soltanto abbiamo credenze: pretendiamo che noi e gli altri le si debbano difendere. Non soltanto abbiamo desideri: pretendiamo che noi e gli altri ne seguiamo alcuni ma non altri. Pensiamo che ciò che qualcuno crede o fa possa essere giudicato ragionevole o irragionevole, giusto o sbagliato, buono o cattivo, conforme a criteri o a norme. Fin qui, luoghi comuni; ma basta spingersi poco oltre per trovarsi nel mare agitato della filosofia morale. Ci troveremo in alto mare perché c'è un profondo disaccordo sull'origine e sull'autorità delle norme sulle quali tutti facciamo costante affidamento»⁷².

Nel commentare questo passaggio, Stephen Turner ha precisato:

⁷² O. O'Neill, "Introduction", in: C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. xi-xv, qui p. xi (trad. it. "Introduzione" a: C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, a cura di L. Ceri, Presentazione di L. Fonnesu, Ets, Pisa 2014, pp. 15-19, qui p. 15).

«la normatività è ovunque. Il segno di ciò, come suggerisce il ragionamento di Onora O’Neill, è che i termini normativi sono ubiqui, e che noi facciamo costantemente e necessariamente affidamento ad essi. Corretto e scorretto, giusto e sbagliato, buono e cattivo, razionale e non razionale, valido e invalido – la lista è lunga. Il normativo è uno speciale regno di fatti che convalida, giustifica, rende possibile e regola il discorso normativo, così come leggi, significati, il simbolico e il ragionamento. Questi fatti [...] sono necessari nel senso che se non esistessero, l’ordinario discorso normativo, incluse cose come le affermazioni su cosa significa una parola o su cosa è una legge, sarebbero ingiustificate, prive di senso, false, o illusorie»⁷³.

Da queste due lunghe citazioni si possono dedurre, in primo luogo, due caratteristiche della normatività: l’onnipervasività e l’ambiguità. A ben vedere, tuttavia, il secondo carattere è conseguenza del primo: la natura ubiqua delle norme (cioè il fatto che esse siano presenti sempre e in ogni “luogo”), infatti, rende arduo non solo darne una definizione soddisfacente, ma anche semplicemente individuarne una funzione univoca⁷⁴.

Non è quindi un caso che tale questione, occupando il lavoro di gran parte dei pensatori contemporanei, ha finito per determinare molte delle divisioni oggi comunemente accettate all’interno dei dibattiti filosofici⁷⁵: naturalismo/non-naturalismo, realismo/antirealismo, oggettivismo/soggettivismo, platonismo/convenzionalismo, e così via. Ognuna di queste posizioni, infatti, si definisce innanzitutto (anche se non esclusivamente) in relazione al tipo di risposta che fornisce al problema della normatività: le norme – ci si chiede – sono entità naturali, sovranaturali, o godono di un status *sui generis*? Sono qualcosa che noi troviamo nella realtà esterna o il frutto della capacità umana di invenzione? Può essere attribuito alle norme un carattere di oggettività o il loro margine di giustificabilità è coestensivo a disposizioni e interessi dei singoli soggetti? E ancora: le norme devono essere intese come principi oggettivi ed eterni o la loro validità è dovuta a pratiche intersoggettive di accordo e consenso?

Nel dibattito contemporaneo queste domande sono presentate in modi ben più articolati e ricchi di sfaccettature e i confini fra le varie posizioni sono di conseguenza molto più

⁷³ S.P. Turner, *Explaining the Normative*, Polity Press, Cambridge 2010, pp. 1-2.

⁷⁴ Un tentativo di analizzare i vari significati della nozione di “norma” è tentato in modo proficuo da G.H. von Wright, *Norm and Action: A Logical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, cap. 1 (trad. it. *Norma e azione: un’analisi logica*, a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 37-54). Per un inquadramento della questione della normatività nel dibattito contemporaneo si veda innanzitutto la collettanea *Normativity*, ed. by J. Dancy, Blackwell, Oxford 2000. Molto utili sono inoltre l’introduzione di M. De Caro e D. Macarthur, “Science, Naturalism, and the Problem of Normativity”, al volume (da loro edito) *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 1-19; e le analisi raccolte in *Normatività fatti valori*, a cura di R. Egidi, M. Dell’Utri e M. De Caro, Quodlibet, Macerata 2003.

⁷⁵ Secondo M. Rosen, «la questione delle regole non è un problema che separa le due tradizioni [= l’analitica e la continentale] l’una dall’altra; piuttosto (magari in modo singolare) è un problema che appare in una forma riconoscibilmente simile all’interno della filosofia sia analitica che continentale ed è l’origine di divisioni interne a ciascuna tradizione» (*The Role of Rules*, “International Journal of Philosophical Studies”, 9/3 [2001], pp. 369-384, qui p. 370).

sfumati di quanto la mia esemplificazione non dia conto. Ciò che qui importa, tuttavia, è mettere in risalto la centralità e ubiquità della questione filosofica delle norme. Come testimoniato dalle parole di O'Neill e Turner, infatti, chiedersi cosa sia e che ruolo giochi la normatività significa confrontarsi con un aspetto fondamentale delle nostre vite. Ma ciò vuol dire, al contempo, che il problema non interessa un'unica disciplina, ma coinvolge in modo trasversale l'intera gamma di teorie filosofiche che pongono a tema (anche indirettamente) l'umano. Di conseguenza, avremo una questione della normatività in etica, in filosofia politica ed estetica, ma anche in filosofia della mente e del linguaggio, in filosofia della matematica e in epistemologia – e la lista potrebbe senz'altro continuare. Ognuna di queste discipline, infatti, non può non confrontarsi con il problema delle norme che regolano il proprio ambito di indagine o con i criteri che ne giustificano le asserzioni.

2. Fornire uno spettro complessivo delle differenti declinazioni che la questione della normatività riceve in filosofia andrebbe troppo al di là degli obiettivi della mia tesi. Spero quindi sia possibile limitarmi a indicare che cosa intenderò, nel contesto della presente ricerca, con “normatività” o “norme” e a quale ambito tematico farò riferimento.

a) In linea di massima, possiamo dire che la normatività ha a che fare sia con *regole* che con *criteri di valutazione*⁷⁶. Ciò vuol dire che è possibile distinguere, almeno in prima istanza, fra un'accezione di normatività *in senso stretto o costitutivo* (i) e una *in senso ampio o regolativo* (ii).

(i) La prima è quella più rigidamente legata all'idea (di matrice più o meno wittgensteiniana) del “seguire una regola”: definire qualcosa significa focalizzarsi innanzitutto sulle regole che lo governano e che, di conseguenza, ne determinano condizioni e usi, limiti e possibilità. Per spiegare il gioco degli scacchi, ad esempio, è necessario non tanto fornire un'analisi dei singoli pezzi (dire che il cavallo è di legno o che la torre è alta cinque centimetri), quanto illustrare le regole attraverso le quali si gioca e che mettono in relazione i giocatori (costringendoli a compiere solo determinate mosse o ad agire soltanto all'interno di certi schemi possibili). È possibile intenderla come normatività “in senso stretto o costitutivo” dal momento che le regole sono ciò che determinano un pensiero o un'azione per ciò che è,

⁷⁶ Cfr. P. Railton, “Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume *versus* Kant”, in: *Normativity*, cit., pp. 1-33: «il termine stesso “normatività” reca l'impronta di un unico aspetto [...]: le *norme* – regole o standard. L'etimologia del termine *norma* [norm] risale al latino *norma*, la squadra di un costruttore. Anche il termine *regola* [rule] sembra giungere a noi dall'ambito del costruire – discende dal latino *regulus*, righello o riga. Ora: chiunque abbia segato una tavola o scolpito una pietra riconosce cosa sia il prendere una squadra o un righello come guida nel taglio, e quindi il trattare le differenze [gaps] fra il taglio reale e la squadra o il righello per mostrare che c'è qualcosa che dev'essere “corretto” nel taglio anziché nello strumento. Abbiamo così un esempio apparentemente concreto di “guida d'azione” e uno “standard di correttezza” ad esso associato» (p. 1).

definendone natura e potenzialità. Comprendere qualcosa significa perciò riferirsi alla sua dimensione normativa, cioè alla sua *legalità interna*.

(ii) La seconda accezione, invece, intende le norme come una misura in relazione alla quale esprimere giudizi di valore. In tal senso, una teoria linguistica può fornire i criteri in base ai quali decidere se l'uso di un termine è più o meno corretto, così come uno stato di cose può determinare se un'asserzione è vera o falsa, o un certo principio morale se un'azione è giusta o ingiusta. È possibile intendere questa accezione come normatività "in senso ampio o regolativo" poiché essa, a differenza della prima, non definisce una cosa così come è, bensì come *deve* essere: in altri termini, essa rappresenta uno *standard* rispetto al quale commisurare un pensiero o un'azione.

Benché per ragioni di chiarificazione le abbia separate, queste due accezioni non si escludono affatto; anzi, spesso si implicano reciprocamente. Infatti, intendere le norme come strutture che costituiscono, ad esempio, un determinato gioco (i) ci fornisce al contempo (come già accennato per il caso degli scacchi) il discrimine in relazione al quale valutare ciò che, all'interno di quel gioco, è corretto o scorretto, o, più semplicemente, per distinguere una buona giocata da una meno buona (ii).

b) Questa prima spiegazione si è mantenuta su un ampio livello di generalità: in linea teorica, cioè, essa dovrebbe valere tanto per un discorso di epistemologia quanto per uno di filosofia politica. Ai fini della mia indagine su Hegel, tuttavia, è utile porre una distinzione fra questi ambiti, ossia, nello specifico, fra *normatività teoretica* e *normatività pratica*. Con un grande margine di approssimazione, possiamo dire che se la prima ha a che fare con la sfera della *conoscenza* (iii), la seconda si rivolge a quella dell'*azione* (iv).

È chiaro che questa distinzione presenta immediatamente una congerie di problemi nella quale diviene a dir poco arduo districarsi. Tuttavia, mi sembra essa possa servirci a fornire una prima gamma di coordinate a partire dalle quali orientarci.

(iii) Con "sfera della conoscenza" possiamo intendere quella dimensione centrata sulle varie forme e i differenti livelli di acquisizione e articolazione del sapere umano, ma in quanto priva, in prima istanza, di fini pratici.

Se la prima parte di questa definizione risulta chiara, almeno in linea di principio, la seconda suscita facilmente dubbi ed è quindi necessario fornirne un'elucidazione. Quanto sto proponendo è un lavoro di schematizzazione: è mia convinzione, infatti, che sia difficile – e forse impossibile – separare in modo netto l'ambito della teoresi da quello della prassi. Al contempo, tuttavia, credo sia utile in questo contesto distinguere, per quanto scolasticamente, discipline, teorie e contesti di portata più esplicitamente teoretica, da quelli

di natura più direttamente pratica. In tal senso, gli studi filosofici sul linguaggio o sulla mente sono certamente impiegati anche in filosofia pratica (ad esempio nelle analisi dell'agire intenzionale); ma il loro fine è di carattere innanzitutto teoretico, cioè prescindono, *in prima istanza*, da moventi e conseguenze di rilevanza morale o politica. Allo stesso modo, possiamo collocare in questa sfera discipline quali la logica formale, l'epistemologia, la filosofia del linguaggio e della matematica: seppur in modo differente, infatti, tutti questi ambiti teorici si interrogano sui fenomeni della conoscenza e del sapere; e pur avendo ampie ricadute in ambito di filosofia pratica (o talvolta trovando in esso origine), sono animati da una finalità schiettamente teoretica.

(iv) Con “sfera dell'azione” si può intendere di conseguenza la dimensione centrata, in prima istanza, sul mondo della prassi umana.

Come la prima definizione anche la presente richiede qualche chiarimento: non è mia intenzione, infatti, affermare che la sfera morale o politica sia priva di portata cognitiva. Come sopra, infatti, il mio intento è semplicemente quello di sottolineare l'incidenza diretta o *primaria* della sfera dell'azione, e quindi non escludendo affatto il ricorso a elementi o questioni di carattere teoretico. L'elaborazione di una teoria morale, ad esempio, richiede e spesso presuppone un ampio impiego di concetti e ragionamenti derivanti dall'epistemologia e dalla psicologia; tuttavia, in quanto formulazione, tra le altre cose, di criteri prescrittivi, la sua finalità primaria è di natura pratica. Pertanto, vorrei ascrivere a questo ambito, fra le altre, discipline filosofiche quali la filosofia morale (intesa come inclusiva tanto dell'etica normativa quanto della metaetica e dell'etica applicata), la filosofia politica e sociale, la filosofia del diritto, la teoria dell'azione e la filosofia della storia⁷⁷.

Come ho già detto, dunque, a partire da questa schematizzazione è possibile distinguere fra normatività teoretica e normatività pratica. La prima concerne le regole e i criteri legati, in prima istanza, alla sfera della conoscenza e si pone quindi al centro delle discipline filosofiche che pongono quest'ultima a tema: in tal senso, avremo una questione normativa in filosofia del linguaggio così come in filosofia della matematica. La normatività pratica, invece, ha a che fare con la sfera dell'azione, venendo perciò indagata perlopiù da discipline quali l'etica e la filosofia politica.

Considerato che l'ipotesi che guida il presente studio è che le pagine hegeliane sull'idea del bene possano essere lette come una teoria della normatività di questo secondo tipo, cercherò ora di fornire qualche chiarimenti in più in questa direzione.

⁷⁷ Come è chiaro, questa distinzione netta fra sfera teoretica e sfera pratica, ancorché utile, impedisce tuttavia la piena comprensione di discipline quali l'estetica o la filosofia della religione. Tuttavia, non essendo questi ambiti rilevanti ai fini della mia ricerca è possibile lasciare aperto il problema di una loro schematizzazione all'interno di quella che sto chiamando “questione della normatività”.

3. Parlando di “*normatività pratica*” o di “norme pratiche”, dunque, facciamo riferimento (i) alle regole che guidano l’agire (la sua legalità interna) e (ii) ai criteri che ne misurano la portata (cioè permettono di valutarlo).

Anche in questo caso è necessario sgombrare il campo da possibili fraintendimenti. In prima istanza, infatti, parlare di “normatività” può essere sensato solo se si pone una qualche distinzione fra (i) e (ii). D’altronde, qualora si facesse collassare (ii) su (i) si otterrebbe una prassi totalmente determinata: non si presenterebbe, cioè, quella eterogeneità minimale fra essere e dover-essere che rende possibile separare la spiegazione dell’agire dalla sua giustificazione. Allo stesso modo, se si risolvesse completamente (i) in (ii) si giungerebbe a un totale scollamento fra piano prescrittivo e fattualità, con il rischio dell’astrattezza, da una parte, e della casualità o irrazionalità, dall’altra.

È per evitare questo tipo di problematica che sopra ho parlato dell’importanza di considerare l’accezione in senso stretto (o costitutivo) di normatività e quella in senso ampio (o regolativo) come reciprocamente implicantesi – ossia di intenderle secondo un rapporto né di deflagrazione l’una nell’altra, né di opposizione.

a) A mio parere, un buon modo per chiarire ancora meglio questa relazione fra (i) e (ii) è introdurre un’ultima puntualizzazione, distinguendo fra *cause* e *ragioni*. Si tratta in realtà di una coppia terminologica ben nota in filosofia e sulla quale si è versato moltissimo inchiostro⁷⁸. Nel ricorrere a questa distinzione vorrei semplicemente ricordare la presenza, nel discorso sulle norme (e, più precisamente, nei modelli di spiegazione filosofica della normatività pratica), di una tensione concettuale. Comprendere la relazione fra (i) e (ii), infatti, vuol dire innanzitutto prendere posizione rispetto alla possibilità di risolvere la normatività in un sistema di leggi determinate, la cui spiegazione è perciò identica alla descrizione. Il modello eminente di questo tipo di sistema è quello fornito (almeno idealmente) dalle scienze naturali: per queste ultime, infatti, spiegare la realtà significa, in linea di massima, fornire una descrizione quanto più accurata possibile delle leggi che la governano. In questo modello, tuttavia, se può essere conservato (i), certo non rimane alcuno spazio per (ii): non sembra infatti aver molto senso parlare di una portata prescrittiva o valutativa delle leggi di natura⁷⁹. Allo stesso modo si rende possibile affrontare la sfera della prassi umana: qualora si facesse deflagrare (ii) in (i), infatti, l’unica possibilità di spiegare l’azione sarebbe quella di intenderla come reazione determinata da un movente. Secondo questo modello naturalistico, di

⁷⁸ A titolo orientativo, si possono consultare: S. Nannini, *Cause e Ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992; E. Carli, *Mente e azione. Un’indagine nella filosofia analitica*. Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson, Il Poligrafo, Padova 2003.

⁷⁹ In realtà, ciò non è del tutto corretto: è infatti possibile, ad es. nella prospettiva naturalista di Philippa Foot, intendere anche la natura come dotata di valore normativo in senso stretto. Ciò tuttavia implica una nozione di “norma” differente da quella che sto difendendo in questa spiegazione.

conseguenza, l'agire sarebbe completamente spiegabile in termini di causa-effetto. Anche in questo caso, pertanto, la riduzione del dover-essere all'essere (o la sua eliminazione) non lascia spazio, nella spiegazione dell'agire, alla dimensione prescrittiva o valutativa.

b) La comprensione della normatività pratica attraverso un modello causalistico comporta la riduzione di (ii) a (i) o l'eliminazione di (ii). Se si vogliono preservare entrambi gli aspetti della normatività che ho indicato sopra, è necessario, di conseguenza, affidarsi a una strategia esplicativa differente. A mio parere, un modello alternativo può essere reperito nella distinzione operata da Wilfrid Sellars fra *spazio logico delle leggi* e *spazio logico delle ragioni*.

Innanzitutto, parlare di “spazio logico” vuol dire riferirsi a una dimensione di analisi e spiegazione; la sua specificazione, quindi, indica due differenti modelli concettuali. Il primo è quello proprio della spiegazione causale del mondo, riconducibile, in linea di massima, alle modalità di descrizione proprie delle scienze naturali. Il secondo, invece, Sellars lo definisce come «lo spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice»⁸⁰. Dinanzi alla domanda sull'intelligibilità del mondo, dunque, la nozione di “spazio delle ragioni” articola una risposta che, se da una parte, riesce a dar conto della legalità in atto in un determinato contesto (nel senso ampio del termine), dall'altra possiede le condizioni per *valutare* tale legalità. Introducendo questa distinzione, pertanto, Sellars presenta un'alternativa ai modelli di spiegazione naturalistica della normatività: comprendere una norma o un sistema di norme, cioè, implica qualcosa di essenzialmente diverso dal tracciare uniformità e ricorrenze. La dimensione normativa, infatti, sembra essere del tutto intelligibile solo se intesa a partire da uno spazio logico nel quale le regole non sono (o non sono riducibili a) cause (cioè moventi il cui effetto si risolve nella risposta rigida a un input), bensì *ragioni*. A sua volta, parlare di “ragioni” vuol dire fare riferimento a un orizzonte concettuale fatto di domande e risposte, inferenze e implicazioni, giustificazioni e valutazioni, alle quali ogni soggetto razionale si vincola nel suo prendere parte al gioco linguistico della spiegazione⁸¹.

A mio parere, quindi, la distinzione sellarsiana permette di evitare la riduzione della questione normativa ai termini della descrizione causale, fornendo così una strategia in grado di preservare sia (i) che (ii), tanto nella rispettiva autonomia quanto nella loro reciproca dipendenza, e dunque in grado di dar conto della dimensione normativa in tutta la sua ampiezza. Se ritorniamo infine alla sfera dell'azione, possiamo allora articolare la questione della normatività pratica nei termini di uno spazio logico delle ragioni, le quali, da una parte, guidano l'agire (i), e dall'altra, permettono di giustificarlo o valutarlo (ii).

⁸⁰ W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997, § 36 (trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di E. Sacchi, Introduzione di R. Rorty, Guida al testo di R. Brandom, Einaudi, Torino 2004, p. 54).

⁸¹ Cfr. J. Raz, “Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason”, in: *Normativity*, cit., pp. 34-59: «La normatività di tutto ciò che è normativo consiste nel modo in cui qualcosa è, o fornisce, o è correlata a ragioni» (p. 34).

A partire da questo quadro concettuale, il mio obiettivo nelle pagine che seguono sarà dimostrare come sia possibile intendere il discorso hegeliano sull'idea del bene come una riflessione sull'origine e lo statuto della normatività pratica.

1.2. *Due definizioni*

Difendere questa ipotesi interpretativa implica confrontarsi attentamente con il testo hegeliano. Nel resto di questo capitolo cercherò di fornire una scansione generale dei concetti e degli argomenti articolati da Hegel nella sezione Idea del bene della Logica, cercando soprattutto di metterne in risalto la rilevanza per un discorso sulla normatività pratica.

Per fare ordine nell'intricato discorso hegeliano bisogna innanzitutto tracciare una prima determinazione dell'idea logica del bene. A tal fine, mi sembra possibile isolare nel testo di Hegel due definizioni fondamentali: la prima intende l'idea del bene come *autodeterminazione*, la seconda come *realizzazione*. Prima di spiegare cosa ciò significhi è importante fornire alcuni chiarimenti.

Parlando di “due definizioni” dell'idea del bene faccio riferimento a un *mio* tentativo di schematizzazione, necessario a garantire maggiore trasparenza a dei testi in sé estremamente densi e complessi. È quindi bene affrontare queste distinzioni con la dovuta cautela critica. Hegel, infatti, non opera alcuna separazione nel suo discorso e in tal senso bisogna leggere le due definizioni come riferite a un *unico* processo. Prova di ciò, d'altro canto, è l'intreccio e la costante sovrapposizione delle due definizioni riscontrabile nel testo hegeliano: in tal senso, sarebbe forse più corretto parlare di due *aspetti* di una medesima determinazione. Allo stesso tempo, è necessario avere presente l'aspetto processuale e dialettico della logica hegeliana, ossia il fatto che ogni carattere o momento particolare sia sempre legato alla totalità che lo genera o della quale è una cristallizzazione. Di conseguenza, le due definizioni dell'idea del bene non rappresentano solo aspetti di un'unica determinazione logico-speculativa, ma si implicano reciprocamente: come spero di riuscire a mostrare nel corso della mia analisi, infatti, per Hegel si rende possibile parlare di autodeterminazione in senso proprio solo se la si intende come realizzazione di sé – e viceversa. D'altronde, è proprio in questa reciproca implicazione che risiede uno dei punti fondamentali del passaggio conclusivo dall'idea del bene all'idea assoluta.

Ai fini del mio lavoro, pertanto, è possibile mantenere la distinzione fra due definizioni dell'idea del bene, con la consapevolezza che si tratta di una schematizzazione, ossia di un lavoro di separazione chirurgica interno a un testo che descrive un solo e unico processo. Come tenterò di mostrare nel corso della tesi, l'utilità di questa distinzione è, d'altra parte, proprio quella di rilevare i *limiti* di modelli concettuali che si costruiscono intorno a solo uno dei due aspetti dell'idea del bene, perdendo così la loro unità e inevitabile implicazione.

1.2.1. L'idea del bene come autodeterminazione

1. La prima delle due definizioni che è possibile rintracciare nella *Scienza della logica* è la seguente:

«l'idea, in quanto il concetto è ora *per sé* il concetto in sé e per sé determinato, è l'idea *pratica*, l'*agire* [*das Handeln*]⁸²» (III, 230 [928]).

Riservando a un discorso a parte la determinazione dell'idea come «*agire*», le questioni da isolare in questa definizione sono soprattutto due, ovvero:

- a) l'idea del bene è, in un suo lato⁸³, *concetto*;
- b) è determinazione «in sé e per sé».

Lasciando al secondo capitolo lo spazio per un'analisi più puntuale, è importante ora fornire alcune indicazioni generali su questi due punti, in modo da far chiarezza sia sugli aspetti più generali dell'idea del bene che sulla mia strategia di interpretazione.

a) Tanto nella *Scienza della logica* quanto nell'*Enciclopedia*, Hegel insiste sulla caratterizzazione dell'idea del bene come *concetto*. A prima vista, ciò può generare un certo disorientamento, derivante, da una parte, dalla peculiare accezione che questo termine (*Begriff*) assume nel pensiero hegeliano, dall'altra, dalla sovrapposizione di nozioni che Hegel intende normalmente come distinte.

Per quanto riguarda il primo punto può essere al momento sufficiente limitarsi ad alcune annotazioni generali. Ho già accennato al fatto che in Hegel non sia possibile, in senso proprio, parlare del “concetto *di*” qualcosa, come facciamo invece nel linguaggio ordinario. Come ho ricordato nell'Introduzione, esso indica piuttosto la sfera della razionalità come tale, e quindi in un senso impersonale del termine. Detto altrimenti: il concetto, per Hegel, non è (soltanto) la facoltà del raziocinio di cui sono dotati gli esseri umani, quanto il dominio stesso dei significati, delle regole, dei valori, ossia quello spazio normativo che rende il mondo, in ogni sua manifestazione, qualcosa di *intelligibile*, cioè afferrabile mediante il pensiero. Allo stesso tempo, però, il concetto pienamente sviluppato per Hegel non è qualcosa di semplicemente ideale, nel senso di un regno platonico distinto dalla realtà concreta, ma è la ragione che attraversa e organizza ogni cosa, tanto la natura (ad esempio

⁸² Nella sua traduzione della *Scienza della logica*, Moni rende «*das Handeln*» con «il fare», probabilmente al fine di evitare nel lettore la confusione fra discorso logico-speculativo e sfera finita dell'azione umana. Considerata tuttavia la portata specifica del discorso sull'idea del bene (si veda più avanti in questo capitolo), oltre che la distinzione, posta da Hegel altrove, tra fare (*tun*) e agire (*handeln*), da qui in avanti correggerò tacitamente la traduzione, rendendo i tedeschi “*Handlung*” e “*handeln*” con “azione” e “agire”.

⁸³ Per l'uso di questa espressione («*eine Seite der Idee*»), cfr. *Enz* § 213.

nella forma delle leggi fisiche) quanto lo spirito (cioè la sfera delle pratiche sociali e culturali degli esseri umani).

Nel complesso percorso della Logica, Hegel arriva a trattare il concetto solo nella terza e ultima parte. Questa collocazione è particolarmente significativa dal momento che essa rappresenta il punto di arrivo del cammino speculativo, ovvero il togliimento di tutte le opposizioni e i dualismi nei quali si imbatte il pensiero che conosce e dispiega se stesso. Quest'ultima sezione della Logica si divide perciò in Soggettività, Oggettività e Idea, ovvero nelle due determinazioni che, in un certo senso, organizzano la realtà (ossia le due determinazioni che strutturano tutto ciò che è ed è pensabile), e quindi nella loro unione (l'idea). Ciò che Hegel intende propriamente come "concetto" viene tematizzato nella sezione Soggettività. Lasciando da parte l'articolazione interna del testo, è importante qui notare come le nozioni di "concetto" e "idea" rappresentino, a ben vedere, due determinazioni logiche differenti. Possiamo allora chiederci: che ruolo gioca, nell'idea del bene, il concetto?

Anche in questo caso sarà sufficiente fermarsi a una risposta di carattere generale, lasciando al prossimo capitolo la discussione più ampia del problema. Come abbiamo visto, Hegel definisce l'idea «*l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*» (Enz § 213): in tal senso, il concetto è già "contenuto", potremmo dire, nell'idea. Tuttavia, bisogna al contempo ricordare come l'idea del bene sia un momento interno all'idea del conoscere, ovvero una parte del processo di «distinzione dell'idea in se stessa» (§ 224). Di conseguenza, l'idea del bene ripropone, seppur internamente a un'unità più ampia, l'opposizione di soggettività e oggettività: in essa, infatti, il concetto soggettivo e la realtà oggettiva si manifestano come due poli legati da un rapporto di tensione. Tuttavia, se nell'idea del vero (il primo momento dell'idea del conoscere) è la realtà a fungere da "polo magnetico", cioè a essere dotata di carica normativa, nell'idea del bene è invece il concetto ad avere tale ruolo. È per questo, allora, che Hegel parla anche di «idea soggettiva» (§ 233): centrale, nell'idea del bene, è l'*attività del concetto soggettivo*, ovvero la ragione che determina se stessa e cerca di dare la propria forma alla realtà che le sta di contro.

b) Quando Hegel, dunque, parla del ruolo del «concetto» nell'idea del bene fa riferimento al carattere razionale ma soggettivo di quest'ultima (cioè al fatto che la ragione non si sia ancora realizzata). È da qui, di conseguenza, che deriva la caratterizzazione dell'idea del bene come concetto «in sé e per sé determinato». In quanto soggettivo, cioè, il concetto esprime per Hegel la capacità della ragione non solo di rendere le cose intelligibili, ma anche di riflettere, cioè di volgersi verso se stessa («*per sé*») e porsi a oggetto. È per questo che Hegel, già in questa prima definizione, parla di «idea *pratica*»: nell'idea del bene, cioè, il concetto è *attivo*: è la razionalità che si determina dando a se stessa forma e contenuto. Questo autodeterminarsi, pertanto, implica che il concetto sia, per così dire, misura di se stesso.

2. Questa prima definizione dell'idea del bene mi sembra fornisca già alcuni elementi utili a sciogliere la densa formulazione di Hegel. Per fare ulteriormente chiarezza, tuttavia, può essere utile fare interagire questi passi della Logica con alcune posizioni del dibattito filosofico contemporaneo. In particolare, a mio parere può essere interessante adottare il *costruttivismo etico di matrice kantiana* come riferimento, e ciò soprattutto per quattro motivi⁸⁴.

a) Innanzitutto, il costruttivismo etico, soprattutto nella formulazione che ne ha dato Christine Korsgaard, ha elaborato una delle analisi della normatività pratica più puntuali che è possibile reperire nella filosofia contemporanea. Ciò ne fa un referente e un banco di prova imprescindibile per la mia interpretazione dell'idea del bene.

b) Il dibattito etico contemporaneo ha visto avvicinarsi differenti forme di costruttivismo, fra sé anche molto differenti. Fra le molte versioni oggi in gioco, tuttavia, mi riferirò a quella che va sotto il nome di “costruttivismo kantiano”: oltre a esserne la forma a mio parere più robusta e convincente, la caratterizzazione “kantiana” di tale posizione costituisce un elemento essenziale per una corretta analisi dell'idea del bene. In queste pagine della Logica, infatti, pur senza farne mai esplicitamente il nome, Hegel ha senza dubbio in Kant uno dei suoi interlocutori principali⁸⁵. Ciò, di conseguenza, può aiutarci a definire un “vocabolario comune” a partire dal quale impostare la questione della normatività pratica.

c) In relazione a ciò, un terzo elemento di interesse del modello costruttivista⁸⁶ per la mia analisi è la centralità del concetto filosofico di “autonomia”. Come già accennato, infatti, l'idea del bene (a partire da quella che ho inteso come la sua prima definizione) si caratterizza

⁸⁴ Presento e giustifico per esteso la posizione del costruttivismo etico kantiano in § 2.1 (e a queste pagine rimando anche per i riferimenti bibliografici).

⁸⁵ Nel suo ampio studio sulla filosofia hegeliana, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987, 2 Bd. (trad. it. *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012), V. Höslé ha richiamato l'attenzione sulle molteplici fonti storico-filosofiche dell'idea del bene: nella sua trattazione, Hegel pagherebbe innanzitutto il suo tributo alla tradizione del platonismo, essendo l'idea del bene per Platone l'idea suprema; al contempo, tuttavia, sarebbe debitore di «uno dei motivi decisivi che dettero impulso allo sviluppo dell'idealismo tedesco, la visione dell'autonomia della ragione pratica» (Bd. 1, p. 251 [trad. it. p. 331]); pertanto, conclude Höslé, «la categoria qui sviluppata è associata ad una determinata posizione della storia della filosofia e precisamente alla filosofia pratica di Kant» (p. 252 [p. 332]). Proprio questa associazione, d'altronde, ha costituito in passato il principale motivo d'interesse per le pagine sull'idea logica del bene, ma finendo così per ridurre la lettura ai classici termini del confronto hegeliano con Kant, e impedendo di scorgere i caratteri che distinguono questa trattazione da altri luoghi apparentemente simili. Come già ricordato nell'Introduzione, la più grande fonte di confusione deriva senz'altro dalla mancata distinzione fra queste pagine della *Scienza della logica* e il capitolo Moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*; cfr. su ciò F. Menegoni, “L'idea del bene nella *Scienza della logica* hegeliana”, cit. Si veda inoltre F. Hogemann, *Die „Idee des Guten“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, „Hegel-Studien“, 29 (1994), pp. 79-102, in part. pp. 96-99, sulla difficoltà di individuare un riferimento storico-filosofico univoco nelle pagine hegeliane sull'idea del bene.

⁸⁶ Di “costruttivismo” in filosofia si parla in molti e differenti contesti e per indicare molte e differenti posizioni. Nel corso del presente lavoro farò riferimento soltanto all'ambito della filosofia morale e alle teorie di matrice kantiana. Di conseguenza, gli aggettivi “etico” e “kantiano” andranno ritenuti come sottointesi.

come capacità della razionalità (ossia del concetto) di dare a se stessa la propria legge: in questo senso, le pagine hegeliane delineano, come in Korsgaard, un modello normativo dell'autonomia.

d) In ultimo, la posizione costruttivista riesce a difendere una nozione forte di "oggettività", intendendola come il frutto delle pratiche di critica, riflessività e giustificazione dei soggetti razionali. Comprendendo l'idea del bene come autodeterminazione del concetto, anche Hegel intende l'oggettività come il risultato delle dinamiche soggettive di automediazione. Come cercherò di mostrare nel prossimo capitolo, tuttavia, Hegel si distingue dai costruttivisti per la differente portata teorica riconosciuta a queste nozioni.

3. Questi quattro elementi, dunque, costituiscono i punti ideali di connessione fra il costruttivismo etico kantiano e il modello normativo che può essere fatto emergere dalla prima definizione dell'idea del bene. Prima di introdurre la seconda definizione, tuttavia, credo sia importante chiarire alcuni aspetti problematici di questo accostamento.

a) Il primo dubbio che può sorgere spontaneo è quello di avere a che fare con un'indebita sovrapposizione o identificazione fra la filosofia di Kant e il costruttivismo contemporaneo che a essa si richiama. È questione problematica decidere se le posizioni costruttiviste che si definiscono "kantiane" siano da intendersi come autentica prosecuzione del pensiero di Kant. Prendere posizione all'interno di questo dibattito esulerebbe dagli obiettivi di questa tesi⁸⁷.

Nel mio studio, mi limiterò a definire e articolare le condizioni per un dialogo fra le pagine hegeliane sull'idea del bene e il costruttivismo contemporaneo. Pertanto, nel ricorrere ai testi di Kant (in particolare alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica delle ragion pratiche*), il mio fine non sarà di natura esegetica; più semplicemente, cercherò in questi testi una "triangolazione", per così dire, fra pensiero hegeliano e dibattito attuale. Come già detto, infatti, Kant può aiutarci a definire un vocabolario minimo comune fra il lessico della logica hegeliana e quello della metaetica analitica, ed è quindi *solo* in questo senso che la sua filosofia sarà chiamata in gioco.

b) Una seconda questione che mi sembra necessario affrontare per sgomberare il campo da dubbi e fraintendimenti è rappresentata da quella che Robert Stern ha definito la «*standard*

⁸⁷ A titolo orientativo, cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, cap. 1 e in part. pp. 63-67; K. Düsing, „Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart“, in: *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, hrsg. von D.H. Heidemann und K. Engelhard, de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 231-263; A. Falduto, *Il "costruttivismo kantiano" in teoria morale*, "Studi kantiani", 20 (2007), pp. 53-72; S. Bacin, "Kant: ragioni e limiti del costruttivismo morale", in: *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione*, a cura di C. Bagnoli, Carocci, Roma 2013, pp. 101-128.

story» delle interpretazioni costruttiviste di Kant e Hegel⁸⁸. Negli ultimi vent'anni circa, infatti, alcuni studiosi hanno adottato come chiave per comprendere la specificità della filosofia di Hegel proprio il confronto con le letture costruttiviste di Kant e con i paradossi che queste produrrebbe⁸⁹. È necessario tuttavia un chiarimento: parlare di “*standard story*” non vuol dire che sussista un consenso univoco nei confronti dell'interpretazione costruttivista di Hegel (o di Kant), quanto il fatto che le modalità e i termini in cui questa interpretazione è stata articolata sono ormai intesi, per più aspetti, come “canonici”, tanto da fungere da quadro di riferimento anche per quelle posizioni che non vi concordano.

I termini di questa *standard story* sono riassunti da Stern come segue:

«Secondo questa storia, una nuova svolta è impressa all'etica quando Kant (in parte anticipato da altri personaggi come Rousseau) introduce una nozione radicale di autonomia nel pensiero etico, per la quale l'autonomia sembra richiedere che tutte le forme di realismo morale siano rigettate; questo “argomento dell'autonomia [*argument from autonomy*]” [...] condurrebbe dunque Kant a rimpiazzare tale concezione realista con una per la quale l'etica è fondata nel soggetto morale che si autoregolamenta [*self-legislating*]. Ad ogni modo, nonostante la sua attrattiva per la mentalità moderna, questa immagine dell'autoregolamentazione sembra far sorgere alcune difficoltà fondamentali, in particolare la minaccia di vacuità: se non sussiste alcun set di valori morali preliminare, cos'è che guida il soggetto che si regola e che impedisce all'atto di regolamentazione di diventare infondato? È questo problema e quelli ad esso collegati che nella *standard story* costituirebbero ciò che talvolta viene chiamato il “paradosso kantiano”, dove questo paradosso si suppone definisca l'agenda di successori di Kant come Hegel e Kierkegaard»⁹⁰.

Secondo questo quadro concettuale, dunque, è possibile interpretare il pensiero di Hegel a partire dai problemi che sorgono in seno all'etica di Kant. La nozione-chiave che lega i due filosofi è quella di “autonomia”, intesa, secondo la lettura costruttivista cui ho fatto sopra riferimento, come la capacità del soggetto razionale di autodeterminarsi, cioè di essere origine della normatività cui vincola se stesso. Il problema della proposta kantiana sembra essere quello di una *creatio ex nihilo* delle norme: il soggetto dà a se stesso la regola cui sottomettersi

⁸⁸ Cfr. R. Stern, *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁸⁹ Per orientarsi in questo dibattito può essere utile consultare i seguenti studi: oltre al testo citato nella nota precedente, cfr. sempre di Stern, “Freedom, Self-Legislation and Morality in Kant and Hegel: Constructivist vs. Realist Accounts”, in: *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. by E. Hammer, Routledge, London-New York 2007, pp. 245-266; L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014; P. Dehnel, *Hegel and realism-constructivism controversy in ethics*, “Hegel-Jahrbuch” 1 (2014), pp. 157-162; A. Laitinen, “Hegelian Constructivism in Ethical Theory?”, in: “*I that is We, We that is I.*” *Perspectives on Contemporary Hegel Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*, ed. by L. Ruggiu and I. Testa, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 127-146.

⁹⁰ R. Stern, *Understanding Moral Obligation*, cit., p. 1.

in virtù di un atto, in sé, non ancora normato e dunque arbitrario. Il dilemma è quindi il seguente: cosa (o chi) regola l'autoregolamentazione?

È per far fronte a tale domanda che gli interpreti ricorrono a Hegel. Sembra infatti possibile reperire nella sua filosofia una risposta a quello che viene quindi chiamato il “paradosso kantiano” dell'autonomia⁹¹. Fra i difensori di questa soluzione sono da annoverare importanti studiosi contemporanei quali Robert Brandom, Terry Pinkard e Robert Pippin⁹². Il cuore di queste interpretazioni è l'idea che nel passaggio da Kant a Hegel intervenga, nel concetto di “autonomia”, una “torsione intersoggettiva” a partire dalla quale l'autoregolamentazione non è più intesa come l'atto di un singolo soggetto, quanto come il processo *sociale* di una comunità che si regola sedimentandosi in istituzioni. Questo mutamento coincide, di conseguenza, con il passaggio da una prospettiva formale a una concreta, ovvero da una nozione soggettivistica di “autonomia” a una sua declinazione in chiave intersoggettiva e storicistica. Centrale, in questa seconda prospettiva, è il concetto hegeliano di “*Geist*”: nella *standard story*, infatti, il termine “spirito” indica esattamente quello spazio normativo che, da una parte, elude i rischi dell'autodeterminazione astratta e arbitraria, ma, dall'altra, riesce a evitare forme di eteronomia⁹³.

Queste indicazioni, per quanto generali, mi sembra possano essere sufficienti a dare un'idea del modello interpretativo rispetto al quale vorrei, almeno in parte, distaccarmi. Questo non implica una presa di posizione rispetto alla *standard story* delle interpretazioni costruttiviste: il mio intento, infatti, non è criticare (o perfezionare) le letture di Brandom, Pinkard e Pippin, quanto provare a indicare un'alternativa attraverso la quale porre Hegel in dialogo con il costruttivismo. In particolare, penso sia importante porre due distinzioni, riguardanti (i) l'ambito di riferimento della *standard story* e (ii) la sua modalità di lettura.

(i) Abbiamo visto che al centro di queste posizioni si trova una peculiare interpretazione del concetto hegeliano di “spirito”. I testi presi in considerazione, di conseguenza, sono soprattutto la *Fenomenologia dello spirito*, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (nella sua terza parte) e i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Il presente lavoro, invece, si concentra quasi esclusivamente sulla *Scienza della logica* e sulla prima parte dell'*Enciclopedia*. Di conseguenza, la mia ricerca si muove su un piano del discorso differente rispetto a quello della *standard story*. Focalizzandomi sull'idea logica del bene, quindi, mi confronterò perlopiù con le nozioni di

⁹¹ Sul tema, si veda la collettanea *Paradoxien der Autonomie*, hrsg. von T. Khurana und C. Menke, August, Berlin 2011; in particolare, cfr. il contributo di T. Pinkard, „Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung“, ivi, pp. 25-60.

⁹² Cfr. L. Corti, *Ritratti hegeliani*, cit., capp. 3 (su Brandom), 4 (su Pippin) e 5 (su Pinkard).

⁹³ Particolarmente chiari su questo tema sono: R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; Id., *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, hrsg. von J. Conant und A. Kern, Suhrkamp, Berlin 2016, parte 1; T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, parte 1 (su Kant) e parte 3 (su Hegel) (trad. it. *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, a cura di M. Farina, Einaudi, Torino 2014, pp. 23-99, 255-366).

“concetto” e “realtà”, le quali, pur contribuendo a organizzare la filosofia hegeliana del reale (e quindi, *a fortiori*, la Filosofia dello spirito), non trovano in essa esplicita tematizzazione. Di conseguenza, non mi confronterò con problemi – pur fondamentali – quali quello dell’intersoggettività, della storia o delle istituzioni. Queste nozioni, d’altronde, pur rappresentando possibili risposte alla questione della normatività pratica, appartengono a un livello concettuale – quello dello spirito, cioè delle forme di vita umane individuali e sociali – cui non farò riferimento diretto.

(ii) Un’ulteriore questione che mi sembra distinguere il mio studio da quello degli interpreti sopra citati riguarda la “modalità” attraverso la quale vengono accostati Hegel e il costruttivismo. È necessario, infatti, distinguere fra le *interpretazioni* costruttiviste di Hegel e i tentativi di porre Hegel *in dialogo* con il costruttivismo. Sebbene non sussista una vera e propria uniformità nella *standard story*, credo non ci siano molti dubbi sul fatto che essa costituisca un modo di interpretare Hegel attraverso le lenti del costruttivismo kantiano. Per quanto non manchino, ad esempio nei testi di Pippin, i tentativi di far comunicare la filosofia hegeliana con il pensiero di Rawls o Korsgaard⁹⁴, l’interesse “strategico”, per così dire, rimane comunque prevalente: obiettivo della *standard story*, cioè, non è quello di confrontare o far reagire differenti posizioni o teorie, quanto di utilizzare il modello concettuale costruttivista al fine di far chiarezza in quello hegeliano.

Ritengo questa modalità di approccio al testo estremamente fruttuosa e, quando possibile, me ne servirò per cercare di sciogliere l’ostica terminologia hegeliana, in modo da renderne al contempo più accessibile il potenziale teorico. Tuttavia, nella mia analisi seguo anche una differente strategia: l’obiettivo del lavoro di interpretazione, infatti, non deve risolversi nella pura esegesi (anche se, qualora correttamente svolto, costituirebbe già un grande traguardo), ma deve fornire anche gli “strumenti” per mettere in comunicazione il pensiero hegeliano contenuto nell’Idea del bene e la prospettiva contemporanea del costruttivismo etico kantiano.

4. In queste ultime pagine sono state toccate con una certa rapidità questioni fra loro anche molto differenti; può essere perciò utile fornirne un breve riassunto.

Ho preso in considerazione la prima delle due definizioni dell’idea del bene che vorrei utilizzare per orientarmi nel testo della *Scienza della logica*. Nell’analisi, ancora sommaria, di questa definizione è emerso un modello concettuale i cui caratteri fondamentali sono la *soggettività*, la *riflessività* (l’autoriferimento) e l’*autodeterminazione*. Presi insieme, questi elementi delineano un quadro nel quale giocano un ruolo decisivo le questioni normative dell’*autonomia*

⁹⁴ Cfr. ad es. il saggio „Über Selbstgesetzgebung“, ora incluso nella raccolta di Pippin, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, cit., pp. 52-84.

e dell'*oggettività*, ossia la capacità del soggetto razionale di dare a se stesso la regola alla quale si vincola.

A partire da queste coordinate generali, ho argomentato in favore della possibilità di istituire un dialogo fra Hegel e la posizione del costruttivismo etico kantiano. Quest'ultimo può essere eletto interlocutore privilegiato della prima definizione dell'idea del bene poiché è la posizione che, nel dibattito contemporaneo, ha insistito maggiormente, e tramite gli argomenti più convincenti, sull'esigenza di una fondazione della normatività a partire dalle nozioni di "riflessività" e "autonomia". Nel secondo capitolo mi occuperò di giustificare e soprattutto di sviluppare questo dialogo, al fine di mostrarne tanto la proficuità quanto i limiti.

In ultimo, ho cercato di sgombrare il campo da alcuni fraintendimenti. Una prima fonte di confusione va rintracciata nella possibile sovrapposizione fra filosofia *di* Kant e costruttivismo *kantiano*. Il mio obiettivo non sarà quello di confrontarmi con l'etica di Kant, bensì con il modello costruttivista contemporaneo.

Un secondo fraintendimento, può derivare poi dall'identificazione della mia analisi con la cosiddetta "*standard story*" delle interpretazioni costruttivistiche di Hegel. Il mio studio si distingue da questo modello sotto due aspetti: innanzitutto, la *standard story* si concentra, con poche eccezioni, sulla filosofia hegeliana dello spirito; il focus della mia tesi, invece, è esclusivamente l'idea del bene nella Logica. Sottolineare ciò è importante soprattutto per chiarire i differenti livelli di discorso (filosofico-reale, il primo, logico-speculativo, il secondo) sui quali i due modelli si muovono. In secondo luogo, va ricordato come il fine della *standard story* sia, soprattutto, di natura esegetica, ovvero di leggere la filosofia di Hegel tramite le lenti del costruttivismo kantiano. Nella mia analisi mi servirò di questo approccio, finalizzandolo tuttavia alla valutazione del possibile contributo di Hegel al dibattito metaetico contemporaneo.

Nel prossimo capitolo cercherò quindi di approfondire e giustificare questo dialogo fra Hegel e il costruttivismo. Punto di riferimento sarà la prima definizione dell'idea del bene, la quale sarà tuttavia considerata in una sua seconda versione, più complessa (e per questo lasciata da parte in queste pagine preliminari), che è possibile ora anticipare:

«in quanto il concetto, che è oggetto di se stesso, è determinato in sé e per sé, il soggetto è determinato a sé come *singolo* [Einzelnes]⁹⁵» (*WdL* III, 231 [929]).

⁹⁵ I termini tedeschi "Einzelheit", "Einzelne" e "einzeln" possono essere resi in italiano sia come "individualità", "individuo" e "individuale" che come "singolarità", "singolo" e "singolare". Moni opta per la prima triade e lo stesso fanno Croce nell'*Enciclopedia* e Marini nei *Lineamenti*. Nella mia trattazione preferisco invece seguire la traduzione di Verra dell'*Enciclopedia* e adottare la seconda scelta. Di conseguenza, tutte le occorrenze nel testo di Moni e Marini verranno tacitamente corrette.

1.2.2. L'idea del bene come realizzazione

1. La seconda definizione dell'idea del bene su cui vorrei concentrarmi è la seguente:

«[il concetto soggettivo] è l'*impulso* a realizzarsi, il fine [*Zweck*]⁹⁶ che *mediante se stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo» (ibidem: trad. modificata).

Anche in questo caso possiamo individuare alcuni elementi di base che compongono la definizione e che ne rivelano i nodi teorici. In particolare, può essere per ora importante riconoscere che, per Hegel:

- a) l'idea del bene è «*impulso*»;
- b) ed è il tentativo di «darsi un'oggettività», cioè di «realizzarsi»;

Cercherò ora di fornire alcuni rapidi cenni su questi punti, nella speranza di riuscire a fare un po' di chiarezza su questa seconda definizione e in modo da costruire così anche in questo caso un possibile ponte con il dibattito metaetico contemporaneo.

a) In primo luogo, è necessario concentrarsi sulla caratterizzazione dell'idea del bene come impulso (*Trieb*). Innanzitutto, è importante notare come il ricorso a questo termine rimandi immediatamente a Fichte, il quale più di ogni altro ha posto il concetto di “*Trieb*” al centro del discorso filosofico, in ambito sia teoretico che pratico⁹⁷.

Posto nel contesto della Logica hegeliana, tuttavia, questo termine risulta tanto evocativo quanto problematico: da una parte, infatti, esso restituisce, *in modo metaforico*, quella tensione interna all'idea del bene che Hegel nell'*Enciclopedia* chiama «l'attività *pratica* dell'idea» (§ 225). In questo senso, la parola “impulso” sta a indicare la proprietà attiva e dinamica del bene. Dall'altra, tuttavia, la scelta di questo termine lascia facilmente spazio a un fraintendimento: parlare di “impulso”, infatti, può generare l'erronea convinzione che si abbia a che fare con una dimensione corporea o psicologica o, addirittura, con un modello filosofico irrazionalistico. Cercherò di sciogliere questi dubbi nel terzo capitolo.

b) Hegel definisce l'impulso anche come «l'attività di superare la mancanza» (*Enz* § 360). Questo vuol dire che esso si caratterizza, in modo essenziale, come una *relazione*: l'impulso, cioè, da una parte, presuppone uno stato difettivo, e, dall'altra, si determina come il tentativo di superare tale stato. Nel contesto dell'idea del bene, l'impulso sorge sulla base della

⁹⁶ Moni traduce il tedesco “*Zweck*” con “scopo”; tuttavia, preferisco seguire Verra e ricorrere al termine “fine”. Di conseguenza, da qui in avanti le occorrenze della parola nel testo della *Scienza della logica* verranno tacitamente modificate.

⁹⁷ Cfr. il numero monografico della “*Revue Germanique Internationale*”, 18 (2002), a cura di M. Bienenstock.

separazione fra concetto e realtà: il concetto tenta di togliere la separazione, divenendo così esso stesso realtà oggettiva.

Hegel, dunque, caratterizza qui l'impulso come il tentativo di rendere reale uno spazio normativo ideale (dove quest'ultimo termine è inteso nella sua accezione platonica). La nozione centrale di questa seconda definizione, pertanto, è quella di "realizzazione": come già accennato, infatti, l'attività del concetto non è che l'impulso della soggettività a unirsi con l'oggettività; in questo modo, il concetto cerca di superare la propria unilateralità e idealità, rendendosi effettivamente reale.

2. Anche in questo caso mi sembra possibile ottenere dalla lettura dell'idea del bene i materiali per costruire un dialogo con il dibattito contemporaneo. L'interlocutore forse più appropriato, in questo caso, è la posizione nota come *proiettivismo etico*, in particolare nella versione delineata da John L. Mackie. Questa posizione risulta particolarmente interessante ai fini della mia analisi dell'idea del bene soprattutto per due motivi fondamentali⁹⁸.

a) Uno dei meriti del proiettivismo di Mackie è quello di aver sottolineato la centralità, in metaetica, del problema della realtà dei valori (e non solo, quindi, dell'analisi del linguaggio morale). Potremmo quindi dire che se il confronto con il costruttivismo aiuta a tematizzare la dinamica di autodeterminazione del concetto, quello con il proiettivismo riesce a portare l'attenzione sulla realtà oggettiva e sul rapporto che essa intrattiene con la sfera normativa. In questo senso, il riferimento al proiettivismo etico permette di completare l'analisi dell'idea del bene, aiutandoci così a determinare in modo ancora più preciso il modello pratico-normativo che ne può emergere.

b) La seconda ragione per cui adotto il proiettivismo come interlocutore è la sua capacità di descrivere quella che, con Hume, possiamo indicare come la «grande predisposizione [della mente] a diffondersi sugli oggetti esterni»⁹⁹. La definizione dell'idea del bene che considero qui, infatti, descrive il concetto normativo come «impulso a realizzarsi». Il problema centrale, quindi, è quello della relazione fra la ragione soggettiva e l'oggettività esterna. È in questo senso che risulta centrale la nozione di "realizzazione".

Nel terzo capitolo cercherò sia di chiarire aspetti delle pagine hegeliane spesso ignorati dai critici, sia di inserire questo discorso all'interno del dibattito contemporaneo, con particolare riguardo alla questione del realismo etico.

⁹⁸ Presento e giustifico per esteso la posizione del proiettivismo etico in § 3.1 (e a queste pagine rimando anche per i riferimenti bibliografici).

⁹⁹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, I.3.14 (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 345).

1.3. Tre realtà

Le due definizioni cui ho fatto riferimento dovrebbero aver fornito lo sfondo a partire dal quale impostare la lettura dell'idea del bene. In quanto segue, cercherò di scendere un po' più in profondità, indicando brevemente alcuni dei concetti-chiave che sostengono questa analisi.

Ho accennato alla possibilità di rintracciare, nel discorso hegeliano, elementi di interesse per il contemporaneo dibattito etico sul realismo. Al fine di garantire una base solida a questo tentativo, vorrei provare ora a considerare più da vicino la nozione di "realtà" (*Wirklichkeit*) propria dell'idea del bene. Seguendo le indicazioni di Ludwig Siep, mostrerò come sia tuttavia possibile rintracciarne, in queste pagine della *Scienza della logica*, ben tre accezioni differenti, ovvero: (1) la realtà come concetto soggettivo, (2) la realtà come mondo oggettivo, e (3) la realtà come bene realizzato¹⁰⁰.

1.3.1. Il concetto soggettivo

1. Il primo significato di "realtà" che è possibile isolare nel capitolo sull'idea del bene indica la sfera della soggettività. Come visto nella prima definizione, il concetto, in quanto razionalità, è mediazione autoriferita. Hegel delinea così un quadro (parzialmente assimilabile a quello del costruttivismo kantiano) nel quale «il soggetto ha rivendicato qui a se stesso l'oggettività» (*WdL* III, 231 [929]). Il concetto soggettivo, cioè, conferisce a se stesso la propria legge e, determinandosi attraverso pratiche di giustificazione riflessiva, avanza pretese di oggettività. In questo modo, il soggetto riconosce se stesso come unica fonte normativa: ciò che rimane esterno ai processi di autocertificazione della ragione è privo di valore.

È in questo senso, quindi, che Hegel scrive che l'idea del bene, in virtù dell'attività del concetto, «avanza colla dignità [...] dell'assolutamente reale» (*ibidem*).

2. Pur contrapponendosi, nell'idea del bene, al lato della realtà, il concetto dunque è reale in quanto spazio delle ragioni. Ciò può suonare paradossale: in che senso – ci si deve chiedere – la dimensione normativa è più reale della realtà stessa, cioè del mondo oggettivo? Rispondere a questa domanda significa riconoscere, sotto un certo punto di vista, l'eredità platonica della teoria hegeliana dell'idea: soprattutto nell'idea del bene, la dimensione concettuale (la ragione) è intesa come l'unica realtà che si deve ammettere e quindi la sola

¹⁰⁰ Cfr. L. Siep, „Die Wirklichkeit des Guten“, cit., in part. pp. 50-52.

misura del nostro agire; il resto, per quanto tangibile e concreto, non è che apparenza e mutevolezza, cioè non possiede verità intrinseca¹⁰¹.

In questo senso, è possibile intendere la prima accezione di “realtà” come sinonimo di “normativo”: il concetto soggettivo è reale in quanto fonte di regole e valori e in quanto spazio logico della loro giustificazione.

3. Allo stesso tempo, tuttavia, è possibile guardare questa immagine da un altro punto di vista. Se anziché sull'autodeterminazione del concetto insistiamo sul suo impulso a realizzarsi, cioè a superare i confini della soggettività, possiamo allora intendere la questione del suo statuto di realtà in modo differente. Sulla scorta del modello proiettivista, il concetto che cerca di «diffondersi sugli oggetti esterni» può essere inteso come una specie di “dimensione intermedia” fra la soggettività e l'oggettività. In questo senso, il concetto che si proietta verso il mondo esterno può essere letto, con riferimento a Simon Blackburn, come una “quasi-realtà” normativa¹⁰².

1.3.2. Il mondo oggettivo

1. La seconda accezione di “realtà” che possiamo individuare è quella che indica il lato oggettivo dell'idea del bene. Rispetto al precedente, questo secondo significato presenta, da un punto di vista terminologico, meno difficoltà: anche nel linguaggio non filosofico, d'altronde, è facile riscontrare una sinonimia, quando non un'identificazione, delle parole “reale” e “oggettivo”. Nel quadro concettuale hegeliano, tuttavia, la questione si pone in modo più complesso. Nonostante sia possibile riscontrare, in alcuni casi, un uso indistinto delle nozioni logiche di “realtà” e “oggettività”, Hegel è per lo più attento, in queste pagine, a sottolinearne la differenza.

Come emerge dal modello costruttivista del concetto, infatti, è il soggetto che, autodeterminandosi, ha «l'oggettività [...] in se stessa»; il lato reale «manca in se stesso dell'unità del concetto ed è per sé nullo» (231 [929]), cioè privo di valore intrinseco. In questo quadro, perciò, la realtà è rappresentata come mondo esterno, materiale, ovvero come ciò che si oppone alla ragione pratica e ne limita la realizzazione.

2. Oggettività e realtà, dunque, sono qui determinazioni distinte: da una parte ci sono lo spazio oggettivo delle norme e la volontà che le determina, dall'altra l'orizzonte privo di valore del mondo. Tuttavia, questa distinzione conduce a un esito quasi paradossale: nell'enfatizzare la superiorità del lato soggettivo, infatti, Hegel arriva ad affermare che il concetto «è una certezza della realtà sua e dell'*irrealtà* del mondo». In questo modo, però, egli

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 45.

¹⁰² Cfr. *infra*, § 3.3.1.

ripristina quella confusione terminologica che era riuscito in prima battuta ad allontanare e che ora invece lo porta a scrivere che il concetto «nell'idea pratica sta [...] come reale di contro al reale [*steht er als Wirkliches, dem Wirklichen gegenüber*]» (ibidem).

Sulla base di queste oscillazioni della nozione di “realtà” (il concetto è reale ma si oppone alla realtà oggettiva, il mondo è realtà esterna ma privo di realtà effettiva) si rende possibile parlare di una forma di “irrealismo” dell'idea del bene¹⁰³.

1.3.3. Il bene realizzato

1. L'ultimo significato di “realtà” viene configurata dal passaggio all'idea assoluta e dunque dal «risultato della correzione di queste autoincomprensioni» dell'idea del bene¹⁰⁴: questa accezione di “reale”, quindi, indica l'identità dello spazio logico delle norme con il mondo esterno. Il togliimento dell'opposizione fra soggettività e oggettività – strutturale nell'idea del bene – rappresenta perciò l'uscita da un modello antirealista, nel quale confluiscono, seppur in modi differenti, tanto l'immagine costruttivista quanto quella proiettivista. L'idea assoluta, infatti, è per Hegel reale nella misura in cui non è più il limite esterno che contrasta la volontà che si autodetermina, quanto l'unità di ragione e realtà, ovvero il «mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere [*Grund*] e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto» (235 [934]).

Questa terza accezione di “realtà”, dunque, non è che l'unità delle prime due ed è perciò la piena «realizzazione del bene [*Verwirklichung des Guten*]» (ibidem [933]): nella misura in cui è razionale, il bene è il concetto autonomo, cioè lo spazio normativo che si rivolge a sé e si autodetermina; ma nella misura in cui è reale, questa autonomia è oggettiva, cioè si identifica con il mondo stesso.

2. Questa conclusione presenta, quantomeno per la mentalità contemporanea, più di un elemento di disorientamento: cosa vuol dire che la ragione e il bene sono oggettivi? E in che senso è il *mondo*, e non solo il soggetto pensante, ad autodeterminarsi? Nel rispondere a tali quesiti, Siep ha proposto una distinzione fra (a) un senso debole e (b) un senso forte della nozione di “realtà del bene”¹⁰⁵.

a) In un significato debole, il bene è reale nella misura in cui gli individui partecipano a un intero razionale di forme di vita e istituzioni sociali. Realizzare il bene vuol dire perciò essere guidati, nell'agire, da norme e fini coerenti con questo intero.

¹⁰³ Cfr. infra, § 2.3.2.

¹⁰⁴ L. Siep, „Die Wirklichkeit des Guten“, cit., p. 52.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 53-57.

Come Siep nota giustamente, questa accezione debole espone la teoria hegeliana ai rischi del relativismo: se il bene si realizza soltanto come conformità alle norme di una determinata comunità, si ripropone, su un livello differente, quell'opposizione fra interno ed esterno (dove per "esterno" qui si intendono le altre comunità umane) che l'unità di soggettivo e oggettivo raggiunta nell'idea assoluta dovrebbe aver definitivamente superato.

b) Nel suo senso forte, la realtà del bene si identifica in modo più specifico con il quadro esposto da Hegel nella sua Filosofia dello spirito oggettivo. Il bene corrisponde quindi alla libertà che si realizza nella storia come sistema di diritti e istituzioni. Questo secondo senso presenta due vantaggi rispetto al primo: innanzitutto, intende la realizzazione del bene non solo come lo sviluppo degli interessi di un individuo o di una singola comunità etica, ma come la capacità di agire anche indipendentemente da essi, cioè secondo un concetto di libertà e ragione più ampio. In secondo luogo, esso permette di comprendere il bene come ordine razionale della realtà intera, cioè sia naturale che spirituale: in tal senso, essere buono e realizzare il bene significa abitare un mondo naturale pienamente conoscibile (in quanto strutturato concettualmente) e vivere in un orizzonte sociale e politico ordinato secondo principi di libertà.

3. Per quanto metafisicamente più vincolante, questa seconda accezione di "realtà del bene" riesce a configurare un modello metaetico che concilia le due questioni fondamentali dell'idea del bene: da una parte, ammette l'unità di norma e mondo, superando così i limiti di un quadro antirealista; dall'altra, riconosce in modo adeguato il ruolo dell'agire umano, cioè della volontà individuale e sociale, nel processo di realizzazione del bene. La lettura di Siep, per quanto scettica nei confronti di una concezione (di ascendenza neoplatonica) di "*well-ordered cosmos*", riesce a restituire in modo efficace il quadro hegeliano della realtà del bene come idea assoluta, cioè come "fioritura" della razionalità che passa tanto attraverso la materia del mondo naturale, quanto, e soprattutto, nella razionalità riflessiva degli individui, delle istituzioni e delle forme culturali del mondo dello spirito.

Questo terzo significato di "realtà", dunque, non solo riunisce le nozioni di "oggettivo" e "reale", inizialmente separate, ma a mio modo di vedere permette anche di porre sotto la giusta luce il modello normativo dell'idea del bene. Vedremo più avanti (in particolare nel terzo capitolo) come queste considerazioni richiedano dei chiarimenti non solo di natura teorico-sistemica, ma anche strettamente metodologica: il fatto che l'idea del bene trovi la propria conclusione "fuori di sé" (nell'idea assoluta), infatti, costituisce un problema non secondario¹⁰⁶. A ciò, inoltre, si aggiunge la difficoltà, messa in luce anche da Siep, di creare un orizzonte comune tra Logica hegeliana e metaetica contemporanea, che sia in grado di

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, § 3.4.

affrontare i presupposti metafisici (in un senso neutro di questo termine) della prima, difficilmente accettati dalla seconda.

1.4. *La volontà*

1. L'ipotesi che guida la mia tesi è che le pagine hegeliane sull'idea del bene nella Logica possano essere rilevanti per una teoria della normatività pratica. Fino ad ora questa ipotesi è stata giustificata solo parzialmente: tramite il riferimento alle due definizioni dell'idea del bene, infatti, è emersa, almeno nelle sue linee generali, la possibilità di individuare nel discorso hegeliano dei modelli concettuali rilevanti per la questione normativa. Tuttavia, non ho fornito ancora alcuna ragione per la quale il riferimento specifico di questi modelli sia proprio la sfera *pratica*. Parlare di concetto e oggettività, o di ragione e realtà, infatti, non ha un rimando immediato all'ambito dell'agire o della morale. C'è quindi bisogno di una giustificazione adeguatamente fondata nei testi. In questa e nella prossima sezione vorrei cercare perciò di venire incontro a questa esigenza.

2. In realtà, è lo stesso Hegel a rimarcare, talvolta anche esplicitamente, la rilevanza pratica dell'idea del bene, in primo luogo descrivendola come «volontà» (*WdL* III, 231, 233 [930, 932]) o «volere» (*Enz* §§ 225, 232, 233-235) e come «agire» (*WdL* III, 230, 233-234 [928, 932]). Considererò innanzitutto la prima denominazione¹⁰⁷.

La nozione di “volontà” è senza dubbio fra i concetti più importanti e studiati della filosofia hegeliana e una sua analisi approfondita mi porterebbe troppo al di fuori dei limiti di questo studio. In quanto segue, cercherò semplicemente di delinearne i caratteri generali, facendo particolare attenzione a due questioni fondamentali:

- a) il ruolo giocato dalla nozione di “volontà” nel pensiero hegeliano e, più precisamente, nella sua filosofia pratica;
- b) i motivi che portano Hegel a introdurre questo concetto nella sua trattazione dell'idea del bene.

Un problema che si pone a questo proposito è certamente quello di una possibile confusione fra ordini del discorso, cioè fra “contesti” filosofici che, nel sistema hegeliano, trovano differente collocazione. Alla fine di questo paragrafo spero di riuscire a fornire una prima risposta a questo problema.

¹⁰⁷ Nelle pagine che seguono tratto le nozioni di “volontà” e di “volere” come sinonime; più avanti (§ 1.4.2), tuttavia, avanzo un'ipotesi per la loro disambiguazione.

3. Prima di proseguire è necessario accennare a due questioni, una strettamente terminologica, l'altra di natura esegetica.

a) Innanzitutto, vorrei chiarire che, nel presente lavoro, ricorro all'espressione "filosofia pratica hegeliana" per riferirmi alla teoria esposta, grosso modo, nella sezione Psicologia della Filosofia dello spirito soggettivo e nell'intera Filosofia dello spirito oggettivo (o Filosofia del diritto). Dico "grosso modo" poiché credo si tratti di una generalizzazione non del tutto giustificabile nei testi: è infatti indubbio che molte altre pagine di Hegel debbano essere ascritte alla sua filosofia pratica¹⁰⁸. La mia limitazione, tuttavia, fa appello a quella che può essere intesa come la tematizzazione di questioni *direttamente* afferenti alla sfera della prassi umana. In tal senso, molte delle analisi svolte nella Filosofia dello spirito soggettivo e assoluto, così come in alcune sezioni della Logica e della Filosofia della natura, sono senz'altro rilevanti per un'indagine di rilievo pratico (ad esempio, ai fini di una teoria dell'azione); tuttavia, tale rilievo non può che essere *indiretto*, cioè riguardante le condizioni di possibilità di questa indagine e di ciò che descrive, non il suo oggetto primario. Lo stesso può essere detto per le pagine sull'idea del bene: come spero di dimostrare, infatti, tali pagine possiedono una rilevanza indiretta per la filosofia pratica hegeliana, cioè non si occupano, ad esempio, di questioni deontologiche (come bisogna agire), ma delineano il quadro concettuale all'interno del quale è possibile articolare tale problema.

b) Una seconda annotazione da fare alle pagine che seguono concerne le basi testuali. In questo e nel prossimo paragrafo, infatti, farò un'eccezione al proposito di attenermi al capitolo Idea del bene nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia* del 1830. Mi riferirò, infatti, in primo luogo, a quelle sezioni nelle quali Hegel, come ho specificato, tematizza in modo diretto la sua filosofia pratica: la terza parte dell'*Enciclopedia* e, per quanto concerne la Filosofia dello spirito oggettivo, i *Lineamenti di filosofia del diritto*; in secondo luogo, ricorrerò ad alcuni testi hegeliani significativi per ricostruire le differenti fasi di definizione dell'idea del bene, ovvero i manoscritti norimberghesi sulla Logica e l'*Enciclopedia* del 1817.

1.4.1. La volontà come principio della filosofia pratica

1. Che la nozione di "volontà" presenti un riferimento diretto alla sfera della prassi può apparire come un'ovvietà, ma è stato merito soprattutto di Rousseau, Kant e Fichte aver dato

¹⁰⁸ Su queste problematiche è imprescindibile la letteratura hegeliana della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Esemplicativo in tal senso è il saggio di M. Riedel, „Objektiver Geist und praktische Philosophie“, in: Id., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 11-40 (trad. it. "Spirito oggettivo e filosofia pratica", in: Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 5-33). Cfr. inoltre G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Morano, Napoli 1990; A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2001.

a questa intuizione una giustificazione filosofica adeguata alla modernità¹⁰⁹. Ed è quindi lo stesso Hegel ad appoggiarsi alle opere di questi pensatori nell'articolare la sua teoria della volontà. Merito di questi autori, infatti, è stato quello di riconoscere a questa nozione il suo valore specifico, a partire dal quale si rende possibile indagare in modo autonomo la dimensione pratica dell'agire. In questo riguardo, "volontà" indica, in termini generali, l'esercizio della libertà, ovvero la possibilità di dare forma reale ai proponimenti e ai principi autonomi della ragione. È in questo senso, ad esempio, che Kant scrive:

«ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una *volontà*. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la *ragione*, la volontà è null'altro che la ragion pratica» (G 412 [70]).

Per il momento assumo come valida anche per Hegel questa identità fra volontà e ragione pratica, riservando alle pagine successive la sua giustificazione.

Prima di continuare, mi sembra infine importante operare un'ultima distinzione fra quelle che possiamo chiamare "volontà in senso soggettivo" (i) e "volontà in senso oggettivo" (ii). Una tale disambiguazione è utile soprattutto a non confondere la volontà che Hegel tematizza come spirito pratico, cioè come secondo momento della sezione Psicologia nella Filosofia dello spirito soggettivo, e che intende come controparte (e quindi altrettanto unilaterale) dello spirito teoretico (i), con la volontà libera che viene introdotta come terza parte della Psicologia e che viene poi articolata pienamente come principio della Filosofia dello spirito oggettivo (ii). Nel riferirmi al concetto hegeliano di "volontà", intenderò esclusivamente (ii): in quanto libertà che sa e vuole se stessa, infatti, (ii) contiene (i) ma ne supera l'unilateralità; come si legge nell'*Enciclopedia*, infatti:

«la volontà libera effettiva [*der wirkliche freie Wille*] è l'unità dello spirito teoretico e di quello pratico; *volontà libera* che è *per sé come volontà libera*, poiché sono stati superati il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza del precedente contenuto pratico» (§ 481).

2. Introdotta questa distinzione, è necessario chiarire (a) in che senso sia possibile parlare della volontà come *libertà*, e (b) in che modo questo concetto funga da principio della Filosofia hegeliana dello spirito oggettivo. Far luce su questi due problemi, infatti, mi sembra permetterci di impostare correttamente la questione del legame fra sfera patica e idea logica del bene.

¹⁰⁹ La nozione di "volontà" attraversa l'intera storia della filosofia occidentale, intersecandone molti degli snodi fondamentali; tuttavia, è forse solo a partire dal XVIII secolo che essa trova una legittimazione autonoma, cioè svincolata da impianti metafisici e teologici (cui è per esempio ancora legato Christian Wolff nella sua filosofia morale).

a) In primo luogo, bisogna soffermarsi sul motivo per il quale Hegel intende lo spirito libero come conclusione della Filosofia dello spirito soggettivo. Chiarire questo punto è importante per comprendere la reale portata della teoria hegeliana della volontà¹¹⁰.

Articolando se stesso, lo spirito si emancipa lentamente dalla sua origine naturale (cioè dal fatto di essere una ragione incarnata, indissolubilmente legata alla dimensione sensibile e corporea) e prende coscienza di sé, ossia di questa sua origine e delle sue potenzialità. Questa presa di coscienza dischiude la sfera della soggettività. Lo spirito si articola perciò per Hegel in due capacità essenziali: l'autoconoscenza e l'autodeterminazione. Il punto di arrivo dell'intera Filosofia dello spirito soggettivo, tuttavia, è la coscienza dell'unità di queste due capacità: l'uomo, in quanto essere dotato di ragione, conosce se stesso e, attraverso questa conoscenza, esercita la propria volontà; o detto altrimenti: per Hegel, non c'è volere che non sia informato cognitivamente, e non c'è conoscere che non si determini in modo conativo¹¹¹. Tale unità costituisce l'autentica libertà umana, cioè la capacità di agire in base alle norme che la ragione dà a se stessa. Con Kant, potremmo infatti dire che la ragione umana «non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata *autolegislatrice* [selbstgesetzgebend], e solo a questo patto sottostà alla legge (della quale è autrice essa stessa)» (G 431 [90]).

È in tal senso, allora, che Hegel può parlare di «libertà» dello spirito (*Enz* § 480): l'uomo pensa e agisce sulla scorta di una dimensione normativa nella quale riconosce se stesso. Viene qui stabilita, in altri termini, un'identità di ragione e legge: le norme che guidano la conoscenza e la volontà non sono imposte esternamente ma originate dalla razionalità stessa, la quale, rivolgendosi a sé, mette da parte opinioni, interessi e sentimenti e si lega a principi oggettivi. È questo che Hegel intende quando scrive che la volontà ha l'universalità «come proprio oggetto e scopo, in quanto essa si *pensa*, sa questo suo *concetto*, è *volontà* come *intelligenza libera*» (§ 481).

È per lo stesso motivo che sopra si è reso necessario distinguere fra volontà soggettiva e volontà oggettiva: la libertà non è affatto l'esercizio dell'arbitrio, cioè del volere legato a interessi e passioni e quindi indirizzato solamente a oggetti esterni, particolari (§§ 469-480).

¹¹⁰ Seguo qui soprattutto: H.F. Fulda, „Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie“, in: *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber und G. Lohmann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 304-322; F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, cap. 1; A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., capp. 2 e 3; M. Quante, „Selbstbewusstsein und Individuation“, in: Id. *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., pp. 159-175 (trad. it. „Autocoscienza e individuazione“, in: *La realtà dello spirito*, cit., pp. 133-145); R. Pippin, „Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right*: §§ 1-33“, in: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 31-54; K. Düsing, „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, in: Id., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Fink, München 2012, pp. 265-279; S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, cit., cap. 2.

¹¹¹ Nel cap. 4 cercherò di dimostrare come il fondamento di questa unità sia da rintracciarsi nella Logica e, in particolare, nel rapporto dell'idea del bene con l'idea del vero.

La volontà è infatti per Hegel veramente libera e oggettiva solo quando non vuole che se stessa, cioè quando è «lo spirito che si sa libero, e che si vuole come questo suo oggetto» (§ 482).

b) La volontà libera, dunque, è per Hegel la determinazione che lega lo spirito soggettivo allo spirito oggettivo. Il motivo di questo legame è semplice: lo spirito che si autodetermina toglie la propria particolarità (i suoi interessi, le opinioni, le disposizioni) e si rende oggettivo; ma ciò vuol dire che i suoi principi devono prodursi non solo nell'intimità del singolo ma anche esternamente, cioè come *mondo sociale*¹¹². In questo senso, parlare di “volontà oggettiva” (ii) significa proprio riferirsi al lavoro della ragione che si determina come realtà giuridica, come sfera morale e come attività politica, ovvero attraverso tutte quelle pratiche e istituzioni tramite le quali gli uomini cercano di dare forma razionale alle cose, cioè di adeguarle ai propri principi e valori, in modo da garantire un mondo giusto e libero.

Parlare della realtà sociale come espressione della volontà significa, dunque, rimarcare l'identità con la ragione pratica, e quindi escludere che si tratti di un semplice aggregato di volontà particolari. È importante quindi aver presente come la volontà libera non costituisca, nella filosofia pratica hegeliana, una determinazione fra altre, quanto il suo stesso fondamento, ossia il *principio* che ne organizza forma e contenuti. Di conseguenza, ogni suo elemento va inteso come espressione della volontà che si autodetermina e può raggiungere la sua piena intelligibilità solo in riferimento a questa.

3. Una volta chiarito, in termini generali, il ruolo giocato dalla volontà nella filosofia pratica hegeliana, possiamo provare a fornirne un'analisi più specifica. In particolare, è importante comprendere in che modo la volontà libera si determini come spirito oggettivo e cosa ciò implichi da un punto di vista sistematico. Per far ciò, mi riferirò agli importanti paragrafi introduttivi ai *Lineamenti di filosofia del diritto* (§§ 1-33), nei quali Hegel fornisce le coordinate generali della Filosofia dello spirito oggettivo.

a) Un primo punto di partenza per impostare il discorso è quanto Hegel scrive nel § 4:

«il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata».

Ciò ripete, in modo tecnico, quanto ho già sostenuto sopra: la sfera del diritto (che qui indica non solo il mondo giuridico ma l'intero spirito oggettivo) ha a fondamento la volontà,

¹¹² Uso quest'espressione per una questione di brevità; dev'essere tuttavia chiaro che il riferimento è, più in generale, all'intera realtà determinata dalle pratiche umane intersoggettive e alle sue rappresentazioni.

la quale, autodeterminandosi, realizza la propria libertà nel mondo. In quanto unità dell'elemento pratico e di quello teoretico, la volontà per Hegel non si determina in modo puramente conativo, bensì secondo una precisa struttura logica. Questa struttura si identifica con quella specie di "grammatica" della razionalità che viene articolata nella Dottrina del concetto come dialettica di *universale, particolare e singolare*¹¹³.

Come Hegel afferma, perciò:

«la volontà contiene α) l'elemento della *pura indeterminatezza* [...] nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, dei desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di eternità» (R § 5).

La volontà è quindi innanzitutto l'allontanamento da inclinazioni o interessi particolari. È cioè la distanza del soggetto da se stesso e dalla propria concretezza, o, detto altrimenti, «l'assoluta astrazione o universalità» del volere.

Allo stesso tempo, tuttavia, la volontà è libera in quanto capace di operare delle distinzioni, cioè di valutare e scegliere qualcosa in luogo di qualcos'altro. Hegel infatti scrive:

« β) L'Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione, determinare* e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; – sia poi questo contenuto come dato dalla natura o generato muovendo dal concetto dello spirito» (§ 6).

La volontà, dunque, non è solamente astrazione, cioè innalzamento a principi universali, ma anche «*particolarizzazione*», ovvero capacità di agire concretamente, cioè di decidersi e intervenire nella realtà.

L'unità di universale e particolare costituisce il vero "propulsore" della volontà che si autodetermina e che le permette di articolarsi come libertà fatta mondo sociale:

« γ) La volontà è l'unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa *entro sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, – *singolarità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso» (§ 7).

La volontà libera, dunque, si articola sia come trasversalità rispetto ai soggetti particolari, sia come capacità di determinarsi in forme concrete. Questa struttura concettuale permette così alla volontà, da una parte, di avere validità oggettiva, e dall'altra, di farsi realtà, cioè

¹¹³ Prendo in esame più nel dettaglio questa grammatica in § 2.2.

mondo sociale. In questo modo, perciò, Hegel delinea un modello filosofico nel quale viene garantita tanto la “sovraindividualità” di leggi e istituzioni (e, in generale, delle varie forme dello spirito oggettivo), quanto al contempo la capacità dei singoli individui di riconoscersi in esse.

b) Lasciando da parte un’analisi più approfondita del testo hegeliano, è necessario ora chiedersi cosa implichi per l’analisi dell’idea del bene intendere la volontà come principio della filosofia pratica. Sulla scorta di quanto considerato finora, possiamo accennare una prima risposta.

In quanto «unità dello spirito teoretico e di quello pratico» (*Enz* § 481), la volontà libera, come già detto, non rappresenta per Hegel una semplice facoltà desiderativa, quanto una forma di conoscenza, cioè una determinazione del pensiero che è *ragione pratica oggettiva*. La volontà si costituisce così come una realtà che è essa stessa, di conseguenza, espressione della ragione: come ho cercato di mostrare, infatti, il mondo sociale è per Hegel determinato da una struttura logico-concettuale in virtù della quale leggi, prescrizioni, valori morali, istituzioni politiche e le loro rappresentazioni non solo sono conoscibili, ma avanzano anche pretese di verità che le rendono criticabili o giustificabili.

Per riassumere i caratteri fondamentali di questo modello possiamo riportare ciò che Hegel scrive nell’*Enciclopedia* introducendo la sezione Spirito oggettivo:

«l’attività finalizzata di questa volontà consiste [...] nel realizzare il proprio concetto – la libertà – nell’aspetto esteriormente oggettivo, affinché esso sia come un mondo determinato da quel concetto» (§ 484).

Questo passaggio è particolarmente significativo innanzitutto perché riepiloga le nozioni fondamentali che ho considerato finora nella mia analisi: la volontà, il concetto, la realizzazione, il mondo esterno. Un secondo motivo di interesse, tuttavia, è il modo in cui queste nozioni vengono “messe in relazione”, per così dire. A uno sguardo attento, infatti, diviene chiaro come Hegel delinei qui i tratti essenziali della sua filosofia pratica “riproducendo”, sul piano della filosofia reale, il modello dell’idea del bene: la realtà sociale, infatti, è, da una parte, espressione della ragione pratica (la volontà come concetto) che si rivolge a sé e si autodetermina (prima definizione dell’idea del bene), e, dall’altra, si identifica con il tentativo di questa ragione di realizzarsi, cioè di dare la propria forma al mondo esterno, sprovvisto, in sé, di carica normativa (seconda definizione).

Prima di pronunciarmi in modo conclusivo su questa peculiare corrispondenza fra sfera pratica e idea logica del bene, vorrei provare ad affrontare la questione da un differente punto di vista.

1.4.2. L'idea del bene come «volere»: una ricognizione testuale

1. Sia nella *Scienza della logica* che nell'*Enciclopedia* Hegel chiama l'idea del bene «volontà» e «volere». Nelle pagine precedenti mi sono concentrato sul rimando intrasistematico di questa nozione, provando a dimostrare come non si tratti di un riferimento casuale: la volontà, abbiamo visto, è il principio organizzante l'intera filosofia pratica hegeliana, il che stabilisce un interessante e peculiare legame fra Dottrina dell'idea e sfera pratica. In quanto segue, indagherò i motivi di questa connessione, lasciando tuttavia da parte la Filosofia dello spirito e procedendo invece a una ricostruzione genetica dei testi sulla Logica. Il mio obiettivo, infatti, è capire se sia possibile rintracciare, nello scritto hegeliano, indicazioni a favore di un inserimento “intenzionale”, per così dire, di questa corrispondenza, portando così un ulteriore argomento a favore della mia ipotesi interpretativa.

2. Prenderò ora in considerazione, seppur molto rapidamente, alcuni testi rilevanti per la ricostruzione della genesi dell'idea del bene. Per far ciò mi servirò soprattutto dei manoscritti sulla Logica enciclopedica redatti da Hegel nel periodo del suo insegnamento a Norimberga (1808-1816)¹¹⁴, dell'*Enciclopedia*, in questo caso anche nella sua prima edizione (1817), oltre che ovviamente della *Scienza della logica*.

a) Il primo testo sul quale è necessario soffermarsi è l'*Enciclopedia filosofica* del 1808-09. Questo documento ci è utile per due ragioni: in primo luogo, esso si segnala come “spartiacque” nella produzione hegeliana, ovvero come limite al di là del quale non conviene procedere nella ricostruzione dei testi maturi sulla Logica. Risalire a testi antecedenti il 1808, cioè prima del periodo norimberghese, vorrebbe infatti dire fare i conti, da una parte, con un'opera complessa come la *Fenomenologia dello spirito* (1807), dall'altra, con gli appunti jenesi su logica e metafisica. Entrambi questi progetti si differenziano troppo dal sistema hegeliano maturo (che sto prendendo in esame in questo studio) per avere effettiva utilità per la mia argomentazione.

In secondo luogo, l'*Enciclopedia filosofica* del 1808-09 può essere considerata rilevante anche in senso negativo: infatti, nonostante la struttura formale del sistema maturo sia qui già, in linea generale, rintracciabile, non è presente una tematizzazione dell'idea del bene. In queste pagine Hegel si limita a trattare quella che qui chiama semplicemente «conoscenza» (*Nü-Enz*

¹¹⁴ Seguo qui soprattutto le indicazioni di P. Giuspoli, *Verso la “Scienza della logica”. Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000, cap. 7. Cfr. anche R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien (Beiheft 45), Meiner, Hamburg 2001, cap. 4; U. Rameil, „Aufbau und systematische Stellung der Ideenlehre in Hegels propädeutischer Logik“, in: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*, hrsg. von H.-C. Lucas, B. Tuschling und U. Vogel, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, pp. 71-109.

§ 89) e che in seguito definirà, nella *Scienza della logica*, «idea del vero», e nell'*Enciclopedia*, «conoscere come tale».

b) Hegel introduce l'idea del bene nel corso per la classe superiore del 1809-10. Nel manoscritto della seconda rielaborazione della Logica soggettiva, infatti, troviamo, nella sezione «Idea della conoscenza e del bene», anche il momento del «volere o bene» (*Nii-SL* § 105). È interessante quindi notare l'uso indistinto di queste due nozioni – il “volere” e il “bene” – già al primo apparire di questa determinazione logica. A questo livello di elaborazione del sistema, tuttavia, tale identificazione non viene ancora sviluppata. Particolarmente importante, inoltre, è la comparsa della notazione “*idea del bene*”, che ricorrerà poi unicamente nella *Scienza della logica*.

c) Lo stesso si può dire per il testo della *Logica per la classe media* del 1810-11: al § 134 Hegel parla della «idea [...] dell'agire» e, poco più sotto, solamente di «agire», ma senza addurre particolari giustificazioni per questa scelta terminologica. Nonostante la permanenza del riferimento alla sfera pratica, inoltre, vengono qui espunti i precedenti rimandi al volere e al bene.

A mio parere, è possibile leggere queste oscillazioni concettuali in due modi: sia come alternanza fra termini ritenuti semplicemente equivalenti, sia come espressione di un'indecisione hegeliana. Credo che entrambe le letture possano avanzare una certa pretesa di verità: per il primo caso, infatti, basti pensare alla riproposizione di questa alternanza anche nella *Scienza della logica*, e dunque a un momento già avanzato di maturazione del sistema: è chiaro, cioè, che Hegel intende spesso come sinonime, nella Logica, le nozioni “*idea del bene*”, “volontà” e “agire”. Nel secondo caso, tuttavia, è possibile leggere in questa sinonimia anche una forma di incertezza che verrà poi superata definitivamente nell'ultima elaborazione enciclopedica, come vedremo.

d) Un quarto testo di riferimento è ovviamente la Dottrina del concetto della *Scienza della logica*, pubblicata nel 1816. Come già ampiamente ricordato, in quest'opera Hegel adotta come riferimento principale la notazione “*idea del bene*” (usata anche come intestazione del capitolo), alternandola tuttavia, in maniera non sempre perspicua, a quelle di “agire” e “volontà”. Le uniche annotazioni che si possono fare sono, innanzitutto, il ricorso all'espressione “*idea del bene*” in luogo del semplice “bene”, che aveva già introdotto nel corso sulla Logica soggettiva del 1808-09, ma che non verrà più adottata negli scritti seguenti¹¹⁵. In secondo luogo, è possibile qui far caso all'introduzione del concetto, assente

¹¹⁵ Sulla distinzione fra “*idea del bene*” e “bene” si vedano le pagine introduttive al presente lavoro.

nei testi precedenti, di «idea pratica» (*WdL* III, 230 e sgg. [928 e sgg.]), usato in contrapposizione a quello di «idea teoretica»¹¹⁶.

e) Dopo la stesura della *Scienza della logica*, Hegel giunge ad articolare il suo sistema filosofico nella forma poi divenuta canonica ed esposta nelle tre edizioni dell'*Enciclopedia* (Heidelberg 1817, Berlino 1827 e 1830). Tuttavia, se fra le ultime due versioni intervengono pochissime differenze, nella prima è presente una formulazione peculiare e di grande interesse. Un primo elemento che distingue questo testo da quello delle edizioni berlinesi è la mancanza di titoli delle due sezioni: l'idea teoretica e l'idea pratica sono distinte solo internamente, tramite il ricorso alle lettere A e B. Se si continua ad adottare come chiave di lettura l'idea di un'incertezza hegeliana nella formulazione, questo particolare non può essere considerato del tutto privo di interesse: quando, dieci anni dopo, il testo dell'*Enciclopedia* viene rielaborato, l'introduzione dei titoli corrisponde infatti a una formulazione ben più piana e coerente delle due sezioni del *Conoscere*, sebbene non priva anche in questo caso di alcune oscillazioni.

Ben più degna di nota, tuttavia, è la reintroduzione, nell'*Enciclopedia* di Heidelberg del 1817, delle nozioni di «bene» (§§ 180-183)¹¹⁷ e di «volere» (§ 181), espunte nel precedente abbozzo enciclopedico, e l'immissione del sostantivo «volontà» (§ 182) e della coppia «idea teoretica e pratica» (§ 183), introdotti verosimilmente sulla scia dell'esposizione della Dottrina del concetto dell'anno precedente. Si deve inoltre segnalare l'assenza dei termini «azione» e «agire», che nonostante ricorressero ancora nel testo della *Scienza della logica*, sono definitivamente espunti nelle versioni enciclopediche.

f) L'ultima opera hegeliana con la quale è necessario confrontarsi per una corretta ricostruzione della genesi testuale dell'idea del bene è quindi l'*Enciclopedia* berlinese del 1830¹¹⁸. Innanzitutto, si può notare che, rispetto alla versione del 1817, questo testo presenta un paragrafo in meno (3 al posto dei 4 precedenti). Hegel insiste qui soprattutto sulla determinazione dell'idea pratica come «attività» (§§ 225, 234, 235), mentre nella prima edizione il termine ricorreva solo una volta (*H-Enz* § 182). In tal senso, particolarmente interessante è la sostituzione del termine «volontà» con «attività» che interviene fra il testo

¹¹⁶ Questa distinzione richiama in modo evidente quella posta da Hegel negli scritti jenesi su logica e metafisica fra «io teoretico» e «io pratico» (*J-LM*, 157-165 [152-159]); cfr. F. Menegoni, «La metafisica della soggettività», commentario incluso nell'ed. it. di *J-LM*, pp. 502-522.

¹¹⁷ È presente un'incongruenza di un numero nella numerazione dei paragrafi della traduzione italiana dell'*Enciclopedia* di Heidelberg: la sezione sull'idea del bene nell'ed. it. occupa infatti i §§ 179-182, mentre in quella dei *Gesammelte Werke* (Bd. 13) va dal § 180 al § 183. Qui faccio riferimento alla numerazione dell'ed. critica tedesca.

¹¹⁸ Non sussistendo alcuna differenza dalla seconda edizione (i testi infatti combaciano perfettamente), mi limito a considerare la terza e ultima versione.

dell'*Enciclopedia* di Heidelberg (§ 182) e quello delle edizioni berlinesi (§ 234), all'interno di una frase per il resto riportata in modo identico.

Ancora più interessante, tuttavia, è l'espunzione, nel testo del 1830, del termine "volontà", lasciato qui (anche come titolo della sezione) nella sola sostantivazione dell'infinito, "volere". L'intervento di questa modifica è a mio parere particolarmente significativo. Sulla base di quanto detto nelle pagine precedenti, infatti, credo sia possibile leggere qui il preciso intento di Hegel di tenere distinti due diversi livelli del discorso: in tal senso, l'uso dell'infinito «volere» (*Wollen*) non solo eviterebbe la confusione con la «volontà» (*Wille*) tematizzata dalla Filosofia dello spirito, ma ne sottolineerebbe anche la differenza specifica, ovvero la portata logico-speculativa dell'idea del bene e quella filosofico-reale (e finita) della volontà libera.

Al di là della loro rilevanza esegetica, queste annotazioni forniscono un aiuto in due direzioni: innanzitutto, mettono in risalto l'incessante processo di raffinamento cui Hegel sottopone la trattazione dell'idea del bene, processo che si conclude (per quanto ci è dato sapere) solo con l'ultima esposizione del suo sistema filosofico maturo. Questa prima considerazione è fondamentale per comprendere come le pagine sull'idea del bene non costituiscano un discorso a sé, ma anzi si modifichino con il modificarsi non solo della Logica ma dell'*intero* complesso sistematico.

In secondo luogo, aver sondato le ricorrenze e le differenti nozioni usate da Hegel per descrivere l'idea del bene è servito a metterne in risalto tanto i rimandi interni al sistema, quanto anche la specificità: la progressiva espunzione delle nozioni di "agire" e "volontà", come abbiamo visto, indica esattamente questo lavoro di definizione dell'idea del bene, della sua portata e del peculiare ruolo giocato nella filosofia hegeliana.

3. Possiamo ora cominciare a trarre alcune conclusioni. In questo paragrafo mi sono concentrato sulla definizione dell'idea del bene come «volontà» o «volere», guidato innanzitutto dall'obiettivo di mettere in luce la rilevanza pratica del discorso hegeliano. Per giustificare questa ipotesi interpretativa ho seguito due strategie. In primo luogo, ho indagato il rimando intrasistematico dell'idea del bene alla nozione di "volontà libera" tematizzata nell'ultima sezione della Filosofia dello spirito soggettivo e sviluppata poi nella Filosofia dello spirito oggettivo. Tramite questa prima indagine ho mostrato come la volontà, per Hegel, non costituisca una nozione fra altre, quanto il principio che organizza l'intera sfera pratica. A ulteriore prova di ciò si è visto come Hegel introduca la volontà libera nella Filosofia dello spirito oggettivo (*Enz* § 484) ricalcando esattamente la *medesima* dinamica espressa, a livello logico-speculativo, dall'idea del bene.

La seconda strategia che ho seguito è quella della ricostruzione storico-genetica del testo. Confrontando i vari manoscritti sulla Logica del periodo norimberghese (1808-1811), la *Scienza della logica* (1816) e la prima e l'ultima edizione dell'*Enciclopedia* (1817 e 1830) si è reso

evidente il costante processo di ridefinizione cui Hegel sottopone l'idea del bene, processo che va di pari passo con le diverse formulazioni del sistema filosofico maturo.

Entrambe queste strategie hanno permesso di porre sotto la giusta luce il discorso hegeliano. Infatti, sia che ci si rivolga alle relazioni intrasistematiche sia che si guardi la sua genesi testuale, l'idea del bene si rivela, sotto più aspetti, connessa alla sfera della filosofia pratica. Dobbiamo quindi chiederci: in cosa consiste, esattamente, questa connessione?

È ovvio che non abbiamo a che fare con il semplice riproporsi di una stessa determinazione: è chiaro, d'altronde, come idea del bene e sfera pratica appartengano a due livelli del discorso distinti. A sottolineare ciò interviene il linguaggio stesso utilizzato da Hegel: nel primo caso, la trattazione verte su nozioni, proprie della scienza logica e quindi altamente astratte, quali “concetto” e “realtà” e sulla loro reciproca relazione; nel secondo caso, l'ambito di riferimento è invece quello delle forme di vita e delle pratiche intersoggettive degli esseri umani, il che si traduce, di conseguenza, in una concettualità ben più concreta. Ciononostante, abbiamo visto come la dinamica soggiacente ai due contesti (oltre che i chiari rimandi terminologici) suggerisce una corrispondenza che non credo possa essere considerata accidentale.

Prima di fornire una risposta a queste domande, tuttavia, credo si debba tornare brevemente sul secondo dei rimandi dell'idea del bene alla sfera pratica, ovvero alla nozione di “agire”.

1.5. *L'azione*

Come già detto, nella *Scienza della logica* Hegel definisce l'idea del bene anche «*agire*» (230, 233-234 [928, 932]). L'importanza di quest'annotazione è duplice: da una parte, essa ribadisce la rilevanza pratica del discorso hegeliano; dall'altra, consente alla mia analisi di fare un ulteriore passo avanti: seppur forse meno carica di implicazioni sistematiche, infatti, la nozione di “agire” permette meglio di quella di “volontà” di chiarire la prospettiva teorica generale che sostiene l'idea del bene. Avendo già fornito gran parte delle coordinate fondamentali dell'analisi hegeliana nelle pagine precedenti (e lasciando ai prossimi capitoli un loro esame più dettagliato), tratterò qui di seguito solo alcune brevissime considerazioni¹¹⁹.

1. Anche in questo caso, è innanzitutto necessario operare una distinzione. A mio parere, è infatti possibile individuare due differenti strategie attraverso le quali mettere a fuoco i

¹¹⁹ Seguo qui soprattutto: F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit.; Ead., „Elemente zu einer Handlungstheorie in der ‚Moralität‘ (§§ 104-128)“, in: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 125-146; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, cit.; Id., *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., Parte III (trad. it *La realtà dello spirito*, cit., pp. 131-186). Sulle diverse accezioni che il concetto di “azione” ha ricevuto in filosofia, cfr. M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008.

concetti di “azione” (*Handlung*) e “agire” (*handeln*) nella filosofia di Hegel, a seconda che si decida di interpretarli in un senso ampio (a) o più ristretto (b)¹²⁰.

a) La prima strategia intende “azione” e “agire” – in affinità a termini quali “attività” e “realtà” – come trasversali rispetto all’intero sistema hegeliano. In questo senso ampio, “azione” non indica quindi una singola determinazione logica o reale, quanto i processi di dispiegamento e sviluppo sia delle micro che delle macrostrutture sistematiche. Secondo questa lettura, è possibile leggere il pensiero di Hegel come una filosofia processuale, ovvero come una teoria per la quale parlare di entità significa riferirsi non (o non primariamente) a “cose” statiche, quanto ad eventi e quindi a termini descrivibili solo all’interno dei processi generali e particolari della realtà¹²¹. “Azione”, in questo senso ampio, riassume dunque il carattere dinamico che Hegel riconosce manifestamente tanto all’essere quanto alla conoscenza.

b) La seconda strategia, invece, adotta un significato più ristretto di “azione” e “agire”, intendendoli come termini ascrivibili alla sola sfera della prassi umana. Di conseguenza, per quanto si rendano possibili differenti connotazioni dell’agire (in senso giuridico, morale, politico, storico, ecc.), la sfera di riferimento di questo senso ristretto è, almeno idealmente, facilmente determinabile. In questo modello interpretativo, infatti, si può indicare come “azione” in senso proprio solamente l’atto intenzionale, cioè quello specifico tipo di evento reale dotato di razionalità e orientato in modo finalistico che Hegel tematizza nella Filosofia dello spirito oggettivo. In particolare, è possibile ritrovare un’analisi di questo senso ristretto di “agire” nei paragrafi dal 104 al 128 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: nel paragrafo 113, ad esempio, leggiamo che «l’estrinsecazione [*Aeußerung*] della volontà come volontà *soggettiva* o *morale* è *azione*».

2. Pur focalizzandosi su questioni differenti, entrambe queste strategie interpretative credo colgano dei punti essenziali della filosofia hegeliana, in generale, e dell’idea del bene, in particolare.

a) Da una parte, è infatti innegabile che Hegel articoli un sistema il cui principio fondamentale – l’idea – non è un’ipostasi bensì un processo, cioè una struttura dinamica. In

¹²⁰ Anche in questo caso, alterno dapprima in modo indistinto i termini “azione” e “agire”, fornendo poi nelle conclusioni una possibile strategia di disambiguazione.

¹²¹ La filosofia processuale è stata difesa esplicitamente soprattutto da Alfred N. Whitehead e, più recentemente, da Nicholas Rescher. Cfr. la voce “Process Philosophy” di J. Seibt nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012 (<https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/#Bib>).

tal senso, parlare di “idea” significa effettivamente fare riferimento a una peculiare forma di azione, cioè a un’attività razionale e teleologica che realizza se stessa¹²².

Questo modello interpretativo è *a fortiori* rintracciabile nell’idea del bene, la quale tematizza, come abbiamo già in parte visto, esattamente questo movimento di realizzazione (motivo per cui Hegel può anche parlarne come dell’«attività *pratica* dell’idea» [Enz § 225]). Si può infatti dire che, in questo senso ampio, l’idea del bene, in quanto «impulso» del concetto a realizzarsi, *agisca* sul mondo esterno: essendo cioè il tentativo della soggettività di rendersi oggettiva, l’idea del bene non esprime altro che una dinamica di «estrinsecazione», per la quale la sfera normativa, cercando di superare l’attrito della realtà esterna, tenta di «dar[le] questa forma» (ibidem), cioè di modificare lo stato delle cose e realizzare così il proprio fine. Considerando la questione in questi termini, credo divenga chiaro in che modo Hegel possa quindi parlare dell’idea del bene come «agire».

b) Dall’altra parte, tuttavia, è possibile anche adottare lo stesso ragionamento valido per la nozione di “volontà” e intendere dunque il riferimento all’azione come un ulteriore rimando intrasistematico dell’idea del bene. Anche in questo caso, infatti, verrebbe innanzitutto sottolineata la rilevanza di questo capitolo della Logica per la filosofia pratica. Se si pensa, d’altronde, che nei *Lineamenti* Hegel definisce il soggetto come «*la serie delle sue azioni*» (§ 124), diviene chiaro che anche questo concetto, come quello di “volontà”, gioca un ruolo nient’affatto marginale nella filosofia hegeliana. Questa definizione, infatti, rielabora in un certo senso l’immagine centrale dello Spirito oggettivo, ovvero quella di un insieme di pratiche e rappresentazioni attraverso le quali i soggetti danno forma reale alla libertà e alla ragione, costruendo cioè quel mondo sociale e quelle regole e istituzioni che per gli uomini sono una «seconda natura» (§ 4). La sfera pratica, in questo senso, è reale solo nella misura in cui è il risultato delle pratiche e delle pretese normative dei soggetti agenti.

3. Entrambe queste strategie interpretative, nonostante le reciproche differenze, forniscono a mio parere un’immagine in ultima istanza simile. In entrambi i casi, infatti, l’idea del bene delinea la struttura e la concettualità fondamentale di ciò che è possibile definire come «agire», sia che con questo termine si intenda, in senso ampio, la natura processuale della realtà, sia che si faccia riferimento, in senso più ristretto, all’azione morale nella sfera pratica. Anche in questo caso, perciò, è possibile fare attenzione alla sostantivazione hegeliana dell’infinito che distingue il piano logico-speculativo da quello filosofico-reale dell’azione umana. Questa distinzione – sia ben chiaro – non allude a una “teoria dei due

¹²² Con riferimento a questo tipo di lettura, M. Quante ha parlato di «un concetto pragmatista di realtà» in Hegel, intendendo con “pragmatismo” una concezione filosofica il cui principio fondamentale è, appunto, l’azione. Quante ha esplicitato questa interpretazione soprattutto nel paper (inedito), „*Handlung ist Wirklichkeit*“: *Hegels askriptivistisch-pragmatistischer Wirklichkeitsbegriff*.

mondi”, quanto alla possibilità di separare, nella considerazione filosofica della realtà, diversi piani del discorso.

Mi sembra a questo punto possibile (e anzi necessario) fare chiarezza sulla rilevanza di queste distinzioni per la comprensione dell’idea del bene, in modo da portare così a conclusione l’analisi condotta nelle pagine precedenti.

Conclusioni

1. Nel presente capitolo ho cercato di dare una prima giustificazione all’ipotesi che sia possibile leggere l’idea del bene come una peculiare teoria della normatività pratica, ovvero di una teoria sull’origine e lo statuto di quello specifico spazio logico delle ragioni che, da una parte, guida l’agire, e dall’altra, permette di giustificarlo e valutarlo.

Per dimostrare ciò ho cercato, in primo luogo, di isolare nel testo hegeliano due possibili definizioni: la prima descrive l’idea del bene come autodeterminazione del concetto, la seconda come impulso alla realizzazione. Al fine di scioglierne la densa formulazione e, al contempo, farne emergere la potenzialità teorica, ho confrontato queste due definizioni con altrettante posizioni normative: nel primo caso l’idea del bene sembra articolare un modello filosofico assimilabile a quello del costruttivismo etico kantiano; nel secondo caso sembra sussistere una certa affinità con la posizione del proiettivismo etico.

Chiarito ciò e sgombrato il campo da possibili dubbi e fraintendimenti, ho proseguito l’analisi del testo hegeliano isolando tre differenti accezioni di “realtà”: come soggettività che si autodetermina, come oggettività esterna, e come bene realizzato. Chiarire gli usi che Hegel fa di questa nozione è fondamentale non solo per comprendere gli obiettivi e la struttura di fondo di queste difficili pagine della Logica, ma anche per metterne in luce l’attualità e l’interesse per il dibattito contemporaneo sul realismo etico.

In ultimo, il mio studio si è concentrato sulle nozioni di “volere” e “agire” che Hegel utilizza per indicare l’idea del bene. Per chiarire il ricorso a questi concetti, la mia analisi si è mossa contemporaneamente su due fronti: da una parte, ho cercato di ricostruire l’elaborazione hegeliana dell’idea del bene attraverso i manoscritti e i testi che anticipano la *Scienza della logica* e l’*Enciclopedia* del 1830; dall’altra, ho considerato più da vicino quelle sezioni del sistema nelle quali Hegel tematizza esplicitamente la volontà e l’azione, ovvero la Filosofia dello spirito soggettivo e oggettivo. Entrambe queste strategie hanno portato in primo piano la rilevanza dell’idea del bene per la filosofia pratica hegeliana.

2. A questo punto possiamo riprendere e infine rispondere alla domanda sulla reale portata dell’idea del bene e sulla natura del suo rimando alla sfera pratica.

In particolare negli ultimi due paragrafi ho insistito tanto sulle affinità quanto sulle evidenti differenze fra idea del bene e sfera pratica. Ciò potrebbe tuttavia aver generato un'ambiguità: da una parte, infatti, ho sottolineato a più riprese la corrispondenza fra la dinamica descritta dall'idea del bene e quella soggiacente alla Filosofia dello spirito oggettivo; dall'altra, ho però ricordato anche la necessità di distinguere i differenti livelli del sistema sui quali idea logica del bene e filosofia pratica si collocano. In cosa sussiste, pertanto, il legame fra queste due sezioni? Si tratta del collasso di una parte del sistema sull'altra? O è piuttosto la reiterazione, su livelli differenti, di un medesimo modello espositivo?

A mio parere, l'unico modo per impostare correttamente la risposta a questi problemi è quello di riconoscere, innanzitutto, come l'idea del bene giochi nel sistema hegeliano un *ruolo regolativo* della sfera pratica¹²³. Questo significa che l'idea del bene, pur articolando le categorie e le dinamiche che determinano la Filosofia dello spirito soggettivo e oggettivo, lo fa dal "punto di vista logico" dell'idea e dunque connotandosi come una trattazione di natura non (immediatamente) pratica. Nella Logica, cioè, Hegel non tematizza in modo diretto questioni concernenti l'ambito giuridico, i principi morali, le istituzioni sociali o le loro rappresentazioni concettuali; il suo discorso, piuttosto, è volto a fornire le *condizioni di possibilità logico-speculative* (e dunque tanto ontologiche quanto epistemologiche e metodologiche) della filosofia pratica: l'idea del bene, cioè, ponendo a tema nozioni quali "concetto", "realtà", "ragione", "volere", "agire", "soggettività" e "oggettività", delinea le coordinate all'interno delle quali si articola la sfera pratica¹²⁴.

In questo senso, possiamo intendere i modelli concettuali forniti dall'idea del bene come una *grammatica del volere e dell'agire*: Hegel, cioè, indica in che modo sia possibile parlare, filosoficamente, del mondo sociale come autodeterminazione della volontà e, più in generale, della realtà come una forma di attività.

3. Queste osservazioni, quindi, mi sembra conducano a tre ipotesi conclusive:

- a) non è possibile comprendere adeguatamente la filosofia pratica hegeliana se non ci si confronta al contempo con la sua teoria logico-speculativa del bene¹²⁵;

¹²³ Cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana Editrice, Padova 1982, p. 219. Della stessa opinione sono anche H.F. Fulda, „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, cit.; e L. Siep, „Die Wirklichkeit des Guten“, cit., pp. 48-50.

¹²⁴ Sul ruolo di queste nozioni nella struttura della filosofia pratica di Hegel, si veda lo studio di G. Marini, "La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'filosofia del diritto' hegeliana", in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, pp. 123-145. Cfr. inoltre A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990.

¹²⁵ Cfr. G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950, p. 283: «dall'idea del bene, che Hegel chiama alternativamente volere o anche idea pratica, dipende la sua intera dottrina etica». Così anche F. Menegoni, "L'idea del bene nella *Scienza della logica* hegeliana", cit., p. 202: «[sul concetto di bene] Hegel fa giocare in buona parte il destino dell'intera sfera pratica».

- b) questa teoria, fornendo la grammatica fondamentale della sfera pratica, corrisponde a quel tipo di indagine che, nella terminologia filosofica contemporanea, chiamiamo “metaetica”;
- c) il discorso hegeliano sull’idea del bene, ponendo a tema lo spazio logico del volere e dell’agire e i suoi processi di oggettivazione, si determina come una peculiare teoria sull’origine e lo statuto della normatività pratica.

A partire da queste tre ipotesi e dagli argomenti a loro sostegno, nei capitoli successivi cercherò di analizzare i modelli normativi rintracciabili nelle pagine sull’idea del bene, così da valutarne al contempo le possibili interazioni con il dibattito filosofico contemporaneo.

2. L'idea del bene come autonomia

«L'*autonomia* della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei corrispondenti doveri; al contrario, ogni *eteronomia* del libero arbitrio, non solo non fonda alcun obbligo, ma è invece contraria al principio dell'obbligo e alla moralità della volontà. L'unico principio della moralità è quello della indipendenza della legge da ogni materia (cioè da ogni oggetto desiderato) e nello stesso tempo della determinazione del libero arbitrio da parte della semplice forma legislativa universale della quale una massima deve essere capace» (I. Kant)¹²⁶.

Introduzione

1. L'idea logica del conoscere si determina a partire dai caratteri della separazione e della relazione (*WdL* III, 177 [862]). In quanto suo momento, anche l'idea del bene si configura quindi come tensione interna di concetto e realtà. Se nell'idea teoretica il concetto si configura come ricettacolo passivo di contro a una sfera oggettiva che semplicemente gli si impone, nell'idea pratica il rapporto si ribalta: il concetto è assoluto e pienamente autosussistente; non si limita più a recepire e accogliere il dato esterno, ma è esso stesso fonte della propria oggettività.

Come accennato nelle pagine precedenti, questa caratterizzazione è riassunta dalla prima delle due definizioni dell'idea del bene che possiamo individuare nella *Scienza della logica*, ossia quella che fa perno sul «concetto in sé e per sé determinato» (230 [928]). In questo capitolo mi concentrerò sul significato e le implicazioni metaetiche di questa definizione. Per fare ciò, cercherò di sviluppare un'analisi che si muova contemporaneamente su due fronti: da una parte sarà necessario chiarire quanto più possibile l'ardua ed estremamente tecnica terminologia hegeliana; dall'altra, si dovrà porre in dialogo questo lessico (e gli argomenti che esso supporta) con il dibattito filosofico contemporaneo. Obiettivo di questa analisi è mostrare la caratterizzazione dell'idea del bene come *autonomia* e *oggettività*. Di conseguenza, riferimento eminente sarà la posizione che più di ogni altra, nel contesto odierno, insiste sul significato e l'importanza di queste nozioni per l'elaborazione di una teoria morale, ovvero il *costruttivismo etico kantiano*.

2. Ciò che mi propongo di fare nelle pagine che seguono è, da una parte, usare il costruttivismo come chiave di lettura dell'idea del bene (o meglio: di *uno* dei suoi aspetti

¹²⁶ *KpV* 33 (170).

fondamentali), e, dall'altra, usare questa trattazione hegeliana per far emergere alcuni nodi problematici della teoria costruttivista contemporanea. A mio parere, infatti, tale modo di procedere possa risultare fruttuoso tanto per una migliore comprensione di Hegel e degli autori costruttivisti, quanto per la possibilità sistematica di sviluppare un discorso metaetico coerente e adeguatamente fondato.

Svilupperò il capitolo nel seguente modo: innanzitutto, caratterizzerò la posizione del costruttivismo kantiano, dando conto di alcuni dei suoi argomenti centrali (2.1); procederò poi a un'analisi dei passi hegeliani della *Scienza della logica* nei quali diviene particolarmente esplicita la caratterizzazione dell'idea del bene come autonomia e oggettività: per far ciò sarà necessario delineare la grammatica hegeliana del concetto, decisiva anche per muovere una critica a modelli eteronomi di fondazione della morale (2.2); a partire soprattutto dalla distinzione, operata Christine Korsgaard, fra realismo procedurale e realismo sostanziale, metterò quindi in luce lo specifico carattere di oggettività che Hegel riconosce all'idea del bene (2.3); infine, cercherò di delineare quelli che, attraverso l'analisi hegeliana, emergono come i limiti di un modello metaetico che difende una giustificazione solo epistemica della normatività (2.4). In conclusione cercherò di comprendere che misura Hegel possa essere davvero considerato un costruttivista.

2.1. *Il costruttivismo kantiano in metaetica*

Quello dell'oggettività della morale rappresenta uno dei problemi centrali della riflessione etica ed è senza dubbio fra i temi più affrontati anche dal dibattito odierno. Si potrebbe anzi dire che in molti casi è stato proprio il tentativo di dare una risposta (positiva o critica) a questo problema che ha permesso il configurarsi della grande maggioranza delle posizioni metaetiche degli ultimi decenni. Fra queste, una delle più convincenti è senz'altro quella avanzata dal cosiddetto "costruttivismo kantiano", che si delinea a partire da un famoso articolo del 1980 di John Rawls¹²⁷ e che, soprattutto attraverso i lavori di Onora O'Neill¹²⁸ e

¹²⁷ Cfr. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Philosophy", 77/9 (1980), pp. 515-572 (trad. it. "Il costruttivismo kantiano nella teoria morale", in: Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di P. Palmieriello e S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 64-135). Sul costruttivismo di Rawls, cfr. O. O'Neill, "Constructivism in Rawls and Kant", in: Ead., *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 69-85; G. Verrucci, *Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*, Mimesis, Milano 2010, capp. 2-3; N. Jezi, *Rawls on Kantian Constructivism*, "Journal for the History of Analytical Philosophy", 4/8 (2016), pp. 1-25.

¹²⁸ I lavori principali di O. O'Neill sul costruttivismo sono: *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York 1975; *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; *Towards Justice and Virtue. A Constructivist Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; *Constructing Authorities*, cit. Sul costruttivismo di O'Neill si possono vedere: G. Verrucci, *Ragion pratica e normatività*, cit., capp. 7-8; *Reading Onora O'Neill*, ed. by D. Archard, M. Deveaux, N. Manson and D. Weinstock, Routledge, New York 2013.

Christine Korsgaard¹²⁹, è ancora oggi al centro del dibattito¹³⁰. Cercherò ora di fornire qualche chiarimento riguardo a questa posizione.

2.1.1. Il costruttivismo kantiano come oggettivismo etico

Nel delineare la «storia *molto* sommaria della metafisica occidentale»¹³¹, C. Korsgaard indica come discrimine fra antichità e modernità il rapporto fra sfera ontologica e sfera assiologica: nella sua ricostruzione, cioè, ciò che costituisce la «*rivoluzione*» del passaggio dal paradigma etico di Platone e Aristotele a quello di Hobbes e Pufendorf è il venire meno della fiducia nella *realtà* dei valori, ovvero nella possibilità di identificare mondo e bene. Dopo la rivoluzione scientifica sembra infatti impossibile poter considerare la struttura dell'essere la fonte della normatività dei valori, cioè della loro autorità e legittimità: il mondo non ci appare più come un tutto ordinato dal Logos, ma come pura «*materia*», osservabile e analizzabile in ogni suo aspetto, ma priva, in sé, di qualsiasi risposta alle domande di senso. La realtà sembra quindi essersi trasformata in qualcosa di «*duro*», che «oppone resistenza alla ragione e al valore». E ciò porta Korsgaard a concludere che, «se il reale e il bene non sono più la medesima cosa, il valore deve trovare la strada per entrare in qualche modo nel mondo. La forma deve essere imposta al mondo della materia»¹³². Se il mondo, in altre parole, non è più razionale “in sé”, dovrà essere allora compito della ragione soggettiva (che è quindi qualcosa di “esterno” al mondo) reperire un ordine normativo da imporgli.

L'argomento fondamentale del costruttivismo per difendere l'ambizione all'oggettività in etica, dunque, non è, come nel realismo classico, il richiamo a una “regione morale” dell'essere. E tuttavia, al contrario di quanto viene spesso riportato, il costruttivismo non afferma l'*inesistenza* di enti o fatti morali. Il costruttivista etico, infatti, non rifiuta tanto di impegnarsi in un'ontologia specifica, quanto di lasciarle l'ultima parola, per così dire, ovvero la possibilità di legittimare le pretese morali. Tale possibilità è possesso esclusivo delle procedure del ragionamento pratico, cioè della capacità di riflettere, criticare e argomentare i

¹²⁹ I lavori principali di C. Korsgaard sul costruttivismo sono: *The Sources of Normativity*, cit.; *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; *The Constitution of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2008; *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009. Sul costruttivismo di Korsgaard si può vedere G. Verrucci, *Ragion pratica e normatività*, cit., capp. 4-6.

¹³⁰ Per una ricognizione della storia, della portata filosofica generale, nonché dei problemi del costruttivismo etico, si veda innanzitutto l'eccellente “Introduzione” di C. Bagnoli al volume *Che fare?*, cit., pp. 11-68. Si devono alla stessa Autrice anche l'utile voce “Constructivism in Metaethics”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011 (<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>), e la curatela della collettanea *Constructivism in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Interessanti, ma orientati in senso più umano che kantiano, sono poi l'introduzione di S. Street, *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, “Philosophy Compass”, 5/5 (2010), pp. 363-384, e il volume *Constructivism in Practical Philosophy*, ed. by J. Lenman & Y. Shemmer, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹³¹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., pp. 1 e sgg. (trad. it. pp. 21 e sgg.).

¹³² Ivi, pp. 4-5 (p. 25).

nostri giudizi pratici¹³³. Solo questa capacità – che con Robert Brandom potremmo chiamare “il gioco del dare e chiedere ragioni” – rende possibile, da una parte, valutare e giustificare un’assunzione morale, e, dall’altra, persino investire la realtà stessa con le nostre pretese.

Sulla scorta di questa lettura, considererò quindi il costruttivismo come una forma di *oggettivismo etico antirealista*, ovvero come una teoria che intende la sfera morale come oggettiva e universale, ma non deduce tali caratteri dall’esistenza di enti o fatti esterni. Detto altrimenti: per il costruttivismo di ispirazione kantiana l’oggettività morale non è legata a un’ontologia dei valori, quanto alla capacità degli esseri razionali di sottoporre a critica i propri giudizi pratici¹³⁴.

2.1.2. L’autocritica della ragione

1. Un secondo carattere di questa teoria da tener presente è che tale attività di critica è intesa come un lavoro della ragione su se stessa. Scrive ad esempio Carla Bagnoli:

«Il carattere distintivo del costruttivismo kantiano risiede nell’idea che la ragione debba essere esaminata e legittimata solo dalla critica della ragione. La ragione pratica è costruita nel senso che la sua legittimità e autorità sono stabilite attraverso la critica razionale, anziché facendo appello a fondamenti esterni. [...] La ragione è efficace solo se è autonoma»¹³⁵.

Secondo questa definizione, una vera oggettività in campo pratico è possibile se si tiene fermo il fatto che valori e doveri si rendono comprensibili, giustificabili e di conseguenza autorevoli solo in quanto prodotti della nostra capacità di ragionare. Per il costruttivista kantiano, pertanto, fonte della normatività pratica non possono essere né la realtà empirica, né il contesto sociale, la tradizione o il comando di qualcuno, ma neanche i sentimenti o l’intuito: solo la *ragione* può valutare il giusto e produrre così delle regole dell’agire che abbiano valore oggettivo.

2. Sulla base di ciò, potremmo indicare quattro caratteri che contraddistinguono questo potere di autocritica della ragione: (a) la *costruzione*, (b) la *proceduralità*, (c) l’*autonomia*, e (d) l’*autocertificazione*. Proverò ora a chiarirne il significato.

¹³³ Cfr. C. Bagnoli, “Introduzione”, cit., p. 14.

¹³⁴ Sulla possibilità di distinguere fra una versione realista e una non realista di oggettivismo etico si veda B. Williams, “Ethics and the Fabric of the World”, in: Id., *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 172-181, in part. 174-177. Più in generale, sulla differenza fra oggettivismo e realismo, cfr. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., capp. 5-6. Quante distingue, sia per l’oggettivismo che per il realismo, fra una versione debole e una forte. Il costruttivismo kantiano mi sembra ascrivibile alla posizione dell’oggettivismo etico forte. Tornerò nel § 2.3 in modo più puntuale su queste distinzioni.

¹³⁵ C. Bagnoli, “Introduzione”, cit., p. 36.

a) Innanzitutto, va chiarito che quella della “costruzione” è intesa semplicemente come *metafora* della razionalità pratica. Tale metafora si dimostrerebbe infatti particolarmente efficace nel sottolineare due tratti fondamentali: la natura essenzialmente *attiva* della ragione e il suo avere a che fare con “materiali” con i quali costruire¹³⁶. Detto altrimenti: parlare di “costruttivismo” significa evitare di intendere la razionalità, da una parte, come recezione o adeguazione passiva a elementi esterni, dall’altra, come semplice facoltà di invenzione. Infatti, proprio come costruire un edificio vuol dire dare forma, tramite regole, a dei materiali altrimenti sconnessi, così la razionalità pratica fornisce una determinazione normativa all’agire soggettivo.

b) Tale nozione di “costruzione” è connessa a una *concezione proceduralista* dell’etica¹³⁷. Come ho cercato di mettere in luce, infatti, per il costruttivismo (almeno nella versione che sto cercando di delineare in queste pagine) la razionalità può ambire all’oggettività in virtù della sua capacità di riflettere e sottoporsi a critica. Questo vuol dire che, se da una parte, la ragione pratica non è semplice “invenzione” della sfera morale, dall’altra ne costituisce tuttavia l’unico criterio. In altre parole, un giudizio o un fatto possono essere considerati normativi solo se vengono resi tali dal lavoro della ragione su di essi, quando possono cioè essere considerati l’esito di una procedura di giustificazione.

Korsgaard ha perciò definito il costruttivismo un «realismo procedurale», distinguendolo così dal «realismo sostanziale»: mentre il primo «pensa che ci siano risposte alle domande morali *perché* ci sono procedure corrette per arrivarci», il secondo, al contrario, pensa «che ci siano procedure corrette per rispondere alle domande morali *perché* ci sono verità o fatti morali che esistono indipendentemente da quelle procedure e che vengono trovati da quelle procedure»¹³⁸.

In questo senso, per il costruttivista, e a differenza del realista sostanziale, il ragionamento pratico può ambire all’oggettività solo nella misura in cui è un’attività *formale*: da una parte, cioè, la ragione, in quanto costruzione, dà forma razionale (e quindi normativa) a un materiale

¹³⁶ Ivi, p. 31. In “Kant: ragioni e limiti del costruttivismo morale”, cit., S. Bacin ha distinto due possibili significati di “costruzione”: in un senso rawlsiano, esso è «sinonimo di “fabbricare”» (p. 121); nel senso invece propriamente kantiano del termine, «ciò che viene costruito è già presente, ma deve ricevere una forma e una determinazione su un piano più concreto» (p. 120). A. Falduto ha inoltre ricordato come in Kant la “costruzione” sia in realtà il metodo della matematica, non della filosofia (*Il “costruttivismo kantiano” in teoria morale*, cit., pp. 54-55). Cfr. anche K. Düsing, „Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart“, cit.

¹³⁷ La definizione del costruttivismo come proceduralismo è stata difesa soprattutto da C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., pp. 34-37 (pp. 60-63); cfr. anche l’Introduzione al suo *The Constitution of Agency*, cit., pp. 1-23. Questa caratterizzazione è stata tuttavia criticata e respinta da altri studiosi: si veda ad es. S. Street, *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, cit., in part. pp. 364-366.

¹³⁸ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., pp. 36-37 (p. 62).

di per sé non razionale; dall'altra, è formale in quanto invariante rispetto agli atteggiamenti soggettivi¹³⁹.

c) Sottolineare il carattere formale della razionalità pratica ribadisce, inoltre, come per la teoria morale costruttivista fonte dell'autorità normativa non possa essere un elemento assunto dall'esterno, sia esso un fatto empirico, il comando di un sovrano o un sentimento di simpatia. La razionalità sola è in grado di costruire la sfera normativa, cioè di giustificare argomentativamente i giudizi e le pratiche morali: solo essa, infatti, può, da una parte, sottoporre tali giudizi e pratiche al vaglio critico delle procedure, e, dall'altra, renderli. La ragione è quindi l'origine dei valori e delle prescrizioni morali in quanto può comprenderli, giudicarli e di conseguenza legittimarne l'autorità. Ed è in questo senso, dunque, che si rende possibile parlare di una *autonomia della ragione*.

Sulla base di quanto detto finora, dovrebbe infatti essere chiaro che l'attività pratica, nella prospettiva costruttivista, non ha che un unico elemento centrale: la razionalità. Questo punto è particolarmente importante non solo per il confronto con l'idea del bene in Hegel, quanto anche per la comprensione dello stesso dibattito interno al costruttivismo. A differenza di posizioni hobbesiane, ad esempio, per il costruttivismo di matrice kantiana il fondamento della morale non è un contratto sociale o una convenzione ipotetica¹⁴⁰, ma la sola capacità della ragione di dare a sé le proprie leggi.

Il nucleo originariamente kantiano della nozione di "autonomia" ha una rilevanza fondamentale per la filosofia pratica¹⁴¹. Per Kant, l'autonomia ha una funzione innanzitutto critica: essa vuole cioè essere alternativa a qualsiasi fondazione della moralità che non ponga le regole dell'agire nella razionalità del soggetto¹⁴². Pertanto, la critica kantiana all'eteronomia si rivolge allo stesso tempo in due direzioni diverse: da una parte, contro le fondazioni teologiche della morale, cioè contro le dottrine per le quali la fonte dell'obbligatorietà della

¹³⁹ Su questo punto, cfr. M. Bocchiola, "Il costruttivismo morale e il problema dell'oggettività", in: *Che fare?*, cit., pp. 153-169: «i costruttivisti possono raggiungere una nozione forte di oggettività in etica – contro l'accusa di arbitrarietà» (p. 154), dal momento che «la procedura fornisce la metodologia appropriata per arrivare a quello che conta come fatto morale a partire da un mondo senza fatti morali. Ed è solo seguendo una procedura di costruzione che è possibile arrivare a principi moralmente giustificati, azioni corrette e giudizi morali oggettivi» (p. 167).

¹⁴⁰ Cfr. ad es. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.

¹⁴¹ Secondo J.B. Schneewind «Kant inventò la concezione della morale come autonomia» (*The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 3). Sulla nozione di "autonomia" (e la sua storia prima e dopo Kant), si veda innanzitutto il saggio di L. Fonnesu, *Il ritorno dell'autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 43 (2014), pp. 25-61. Per un'analisi del concetto di "autonomia morale" in Kant e nella filosofia contemporanea, cfr. la collettanea *Kant on Moral Autonomy*, ed. by O. Sensen, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Sul ruolo-chiave giocato dalla nozione kantiana di "autonomia" (in senso non soltanto morale) nello sviluppo della filosofia classica tedesca, cfr. inoltre K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860*, cit.

¹⁴² Cfr. G 433 (92): «Chiamerò questo principio, principio dell'*autonomia* della volontà, contrapponendolo a tutti gli altri principi che perciò ascrivo all'*eteronomia*».

legge è il comando divino o la rivelazione; dall'altra, contro le teorie empiriste e in particolare contro i tentativi di indicare la fonte della moralità nella capacità degli uomini di provare empatia o dolore. Come è stato fatto notare¹⁴³, l'autonomia in Kant segna quindi una doppia delimitazione dell'ambito morale: rispetto alla sensibilità e alle inclinazioni soggettive, al fine di preservarne la purezza, e rispetto a intromissioni soprannaturali, per garantirne la razionalità.

La legge morale non può dunque essere dedotta da alcun fattore estrinseco, per quanto autorevole esso appaia: solo la «volontà buona», ovvero la ragione pratica che agisce secondo principi *a priori*, è origine della normatività morale¹⁴⁴. E questa volontà, ne conclude quindi Kant:

«non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata *autolegislatrice* [selbstgesetzgebend], e solo a questo patto sottostà alla legge (della quale è autrice essa stessa)» (G 431 [90]).

d) La ragione è quindi autonoma in quanto autolegislatrice, cioè in quanto capace di darsi da sé la legge cui sottomettersi. In virtù di questa capacità, pertanto, la ragione può intendere la sfera normativa come legittima: «ogni essere ragionevole deve considerarsi autore, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale affinché possa, da questo punto di vista, giudicare se stesso e le sue azioni» (G 433 [92]). Questa capacità di *autocertificazione della ragione* ha tuttavia un doppio aspetto che bisogna tener presente se si vuole comprendere la specificità del costruttivismo kantiano contemporaneo. La caratterizzazione della ragione pratica come autonomia è infatti l'unica garanzia per affermare l'*autorità* delle norme morali, da una parte, e per garantirne l'*oggettività*, dall'altra.

La possibilità della ragione di riconoscere se stessa nelle leggi di cui è autrice è innanzitutto, nella lettura costruttivista, la garanzia dell'efficacia prescrittiva di tali leggi, ovvero della loro capacità di risultare autorevoli e quindi di vincolare il soggetto alla loro obbligatorietà. Tale vincolo è infatti escluso nel caso di un'origine eteronoma: il fatto che una regola mi venga imposta dall'esterno (dove con "esterno" si intende tanto il comando del re, quanto la mia risposta empatica a una persona che soffre) mi impedisce, almeno in prima istanza, di avvertirmi come vincolato a essa. L'incapacità di riconoscermi come origine di una legge determina quindi l'incapacità della mia "adesione": un'adesione che, sia ben chiaro, non significa partecipazione emotiva, ma possibilità di accettare l'autorità della norma. In altri termini, la ragione può riconoscere come vincolante solamente se stessa e la propria attività,

¹⁴³ L. Fonnesu, *Il ritorno dell'autonomia*, cit., p. 48.

¹⁴⁴ Cfr. *KpV* 33 (170-171): «La legge morale non esprime dunque altro che l'autonomia della ragion pura pratica» (trad. modificata).

essendo essa sola il tribunale in grado di giudicare, e quindi di approvare, le leggi che devono guidare la prassi.

Questa posizione è chiaramente l'espressione di un razionalismo etico che si oppone in modo netto ai tentativi di fondazione sentimentalista o utilitarista della morale. Un importante esempio di questo tipo di fondazione – esempio che Kant aveva ben presente nell'elaborazione della sua filosofia pratica – è la teoria morale di David Hume (e dei molti autori contemporanei che, più o meno esplicitamente, gli si richiamano¹⁴⁵). Nella prospettiva humiana, infatti, per avanzare effettive pretese di autorità nei confronti degli individui concreti la morale non può essere un semplice prodotto cognitivo, ovvero il risultato di attività intellettuali. Essa non può quindi fondarsi che su fattori estrinseci come le passioni, la cui autorità, a differenza di quanto faccia la ragione, si impone in modo *immediato* all'agire umano¹⁴⁶.

Abbiamo qui evidentemente a che fare con due diverse strategie di fondazione dell'etica. Ciò che mi interessa tuttavia sottolineare sono le due differenti nozioni di “normatività pratica” in gioco. La contrapposizione fra la prospettiva humiana, che enfatizza il ruolo delle passioni, e il razionalismo kantiano, dà infatti origine a due teorie profondamente divergenti: da una parte, viene difesa un'interpretazione della moralità come vincolo soggettivo; dall'altra, l'accento è posto sulle procedure di universalizzazione.

Sottolineare questa differenza è importante per accedere al secondo dei caratteri dell'autocertificazione. Ho già detto, infatti, come, in una prospettiva costruttivista, sia fondamentale riconoscere nell'autonomia della ragione l'origine della sfera normativa pratica: è possibile, cioè, intendere una legge come autorevole solo se la razionalità la riconosce come una propria “costruzione”. Allo stesso tempo, tuttavia, è fondamentale mettere in luce il carattere impersonale di questa procedura. D'altronde, se ci limitassimo ad assumere che una regola è normativa semplicemente perché ne siamo gli autori non avremmo fatto grandi passi avanti rispetto a una posizione hobbesiana o humiana: l'autorità di una legge, cioè, sarebbe determinata soltanto dalla sua capacità di vincolarci soggettivamente. Il semplice istituire una regola, infatti, non la rende di per sé vincolante né oggettiva. La specificità della filosofia kantiana sta invece proprio nel carattere oggettivo e universale della ragione.

Per questo è necessario sottolineare, nell'idea di un'autocertificazione della razionalità, l'importanza del genitivo, che può essere inteso in senso sia soggettivo che oggettivo: da una

¹⁴⁵ Cfr. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991; e, dello stesso autore, il più recente *La fertilità dell'etica di David Hume per la riflessione del XXI secolo*, “Iride”, 25/67 (2012), pp. 543-556.

¹⁴⁶ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., II.3.3 (pp. 819-821): «cercherò di provare, *in primo luogo*, che la ragione di per sé non può mai costituire un motivo d'azione per la volontà; e, *in secondo luogo*, che non può mai opporsi alle passioni nel dirigere la volontà. [...] Ma se la ragione non esercitasse questa influenza originaria, le sarebbe impossibile opporsi a un principio che possiede tale efficacia, o che possa bloccare la mente anche soltanto per un istante. Appare così che il principio opposte alle nostre passioni non può coincidere con la ragione, e dunque gli si attribuisce questo nome impropriamente. Quando parliamo del conflitto fra passioni e ragione il nostro parlare non è rigoroso né filosofico. La ragione è, e dovrebbe soltanto essere schiava delle passioni, né potrebbe mai ambire a qualcosa che non sia servirle e obbedire loro».

parte, cioè, la ragione è il soggetto che certifica la legge pratica, cioè che la sottopone a critica e la giustifica; dall'altra, però, la ragione è anche l'“oggetto”, per così dire, che viene certificato. Comprendere fino in fondo questo aspetto – che O. O'Neill ha chiamato la «concezione impersonale della riflessività»¹⁴⁷ – ci porta a capire in che senso l'origine della normatività è l'attività della ragione su se stessa. Come ha chiarito Sergio Landucci, infatti, la razionalità, per Kant, non è il possesso di un soggetto, ma una facoltà della quale gli esseri dotati di ragione partecipano ed è solo in virtù di ciò che le norme pratiche possono essere riconosciute come oggettive e universali:

«la legislazione morale non è opera d'alcun ente né individuale né collettivo, bensì d'una *facoltà* (la Ragione); e di questa sono sì portatori alcuni enti, ma non in quanto questo o quello, o tutti insieme, bensì in quanto in essi s'incarna appunto una capacità (“facoltà” significa infatti capacità, o potere) che, altrimenti, semplicemente non si darebbe. Quel che conta è che si tratta dunque d'una facoltà impersonale. Tutti gli enti dotati di ragione e volontà ne partecipano; ma non ne sono i padroni, né singolarmente né tutti insieme»¹⁴⁸.

2.1.3. L'approvazione riflessiva

Aver chiarito questo punto dovrebbe aver fatto un po' di luce sul ruolo giocato dalla razionalità nella prospettiva etica costruttivista. Per questa posizione, infatti, lo spazio della normatività pratica non è né una sfera che ci vincola, per così dire, “ontologicamente”, né è qualcosa di soggettivo, che cioè produciamo o semplicemente esperiamo tramite inclinazioni o passioni individuali; esso è razionale, ma non in quanto esito di un patto o una convenzione ipotetica fra soggetti dotati di ragione e nemmeno nel senso di un orizzonte che, semplicemente, giustifichiamo o dimostriamo “attraverso” la ragione. Lo spazio della normatività è razionale in quanto *coestensivo* alla razionalità.

Una delle nozioni più importanti ed efficaci del discorso costruttivista contemporaneo è quella di «*approvazione riflessiva* [reflective endorsement]». Questa nozione è stata introdotta da Korsgaard e a mio parere compendia perfettamente il senso dell'autocertificazione della ragione¹⁴⁹. Secondo Korsgaard, infatti, ciò che rende la normatività pratica (riassunta dalla domanda fondamentale “come devo agire?”) un problema inaggirabile è la nostra capacità di riflettere. Per noi esseri umani, cioè, non è mai sufficiente (almeno in un senso ideale) limitarci ad accettare valori e doveri, ma avvertiamo l'esigenza (o quantomeno la possibilità)

¹⁴⁷ O. O'Neill, “Self-legislation, autonomy and the form of law”, in: *Constructing Authorities*, cit., pp. 121-136, qui p. 133.

¹⁴⁸ S. Landucci, *La “Critica della ragion pratica” di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1993, p. 82. Cfr. inoltre Id., *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 63-67.

¹⁴⁹ Cfr. in particolare C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., capp. 2 e 3 (pp. 77-175).

di metterli in discussione. In altre parole, non ci basta *credere* che qualcosa sia giusto o sbagliato: abbiamo bisogno di *ragioni* per crederlo.

Ciò riassume quanto ho cercato di spiegare finora. Lo spazio della normatività pratica, nell'interpretazione costruttivista kantiana, è generato esattamente da questa capacità della ragione di volgersi verso se stessa e sottoporsi a critica: in questo modo, infatti, essa può comprendere e giustificare le leggi cui, di conseguenza, può vincolarsi. L'approvazione riflessiva, essendo l'attività di una facoltà impersonale, è dunque la garanzia di oggettività e universalità delle leggi pratiche, e quindi – come conclude Korsgaard – «non è soltanto un modo di giustificare la moralità. È la moralità stessa»¹⁵⁰.

2.2. La grammatica hegeliana del concetto

Aver chiarito, almeno nei suoi aspetti principali, la posizione metaetica del costruttivismo kantiano, dovrebbe averci fornito gli strumenti necessari ad affrontare in modo appropriato la prima parte del testo di Hegel. Come ho accennato – e come spero diverrà chiaro dall'insieme di questo capitolo – siamo autorizzati a ricorrere alla teoria costruttivista contemporanea nel leggere l'idea del bene innanzitutto in virtù della centralità delle nozioni di “autonomia” e “oggettività”. Come già accennato, d'altronde, l'importanza di queste nozioni nella Logica deriva proprio dall'eredità kantiana nel pensiero di Hegel, fattore che garantisce un punto di contatto privilegiato fra le due posizioni.

Tale eredità diviene particolarmente evidente se si presta attenzione all'analisi hegeliana del *concetto*, ovvero il lato soggettivo dell'idea. Per comprendere in che senso l'idea del bene fornisca un modello metaetico dell'autonomia (questa la tesi centrale del presente capitolo), è quindi importante focalizzarsi, in prima istanza, sulla connotazione hegeliana del concetto. Un buon punto di partenza è la stessa frase di apertura della sezione della *Scienza della logica* sull'idea del bene:

«In quanto il concetto, che è oggetto di se stesso, è determinato in sé e per sé, il soggetto è determinato a sé come *singolo*» (III, 231 [929]).

In questa densa ed estremamente contratta formulazione sono riassunti alcuni dei punti fondamentali di contatto fra l'analisi hegeliana dell'idea pratica e la posizione metaetica del costruttivismo. Ovviamente, questa è la semplice affermazione di una tesi che attende ancora di essere dimostrata. A tal fine, perciò, può essere utile scomporre la formulazione e chiarirne i termini coinvolti. Possiamo quindi provare a intendere la proposizione hegeliana come segue:

¹⁵⁰ Ivi, p. 89 (p. 125).

- a) l'idea del bene è, in un suo lato, *concetto*;
- b) il concetto ha se stesso a oggetto: è cioè *autoriferimento*;
- c) in quanto conoscenza di sé, il concetto è quindi *soggettività*;
- d) è pertanto capace di *autodeterminazione*;
- e) il risultato di tale processo è il determinarsi del concetto a *singolarità*.

Questi aspetti non sono che momenti (cioè singole “fasi”) di un unico processo: essi si implicano reciprocamente e sono pienamente comprensibili solo all'interno dell'unità che li genera. Di conseguenza, per capire davvero il senso di tale processo è utile ricorrere al luogo in cui Hegel ne fornisce, per così dire, la “grammatica”. Mi riferisco in particolare alle pagine della *Scienza della logica* sul “Concetto in generale”, nonché alla sezione dedicata a quello che viene chiamato il «concetto formale» o «concetto come tale». Nelle pagine che seguono cercherò quindi di chiarire il significato di alcuni aspetti del concetto, in modo da rendere intellegibile la proposizione hegeliana e da permettere di giustificare l'interpretazione dell'idea del bene come autonomia. Procedendo a queste chiarificazioni si renderà di conseguenza possibile muovere alcune critiche a modelli di fondazione eteronoma della morale, nella fattispecie a teorie soggettiviste e intuizioniste.

2.2.1. Il significato del concetto per l'idea del bene

Ho già in parte accennato, nell'Introduzione e nel primo capitolo, a cosa Hegel si riferisca parlando di “concetto” (*Begriff*)¹⁵¹. In questo contesto vorrei solo aggiungere alcune precisazioni di carattere generale.

Per prima cosa, bisogna ricordare la “torsione speculativa”, se così possiamo chiamarla, che la nozione di “concetto” subisce all'interno della Logica hegeliana. In tal senso, è possibile delimitarne il significato in due direzioni: da una parte, rispetto al suo uso nel linguaggio ordinario; dall'altra, rispetto a una sua accezione formale, propria del linguaggio scientifico o della logica classica. Rispetto alla prima direzione, è importante sottolineare che per Hegel non possiamo propriamente parlare, come facciamo nel linguaggio di tutti i giorni, del concetto *di* qualcosa: esso non indica cioè la semplice “rappresentazione” (universale) che sta di contro all'oggetto (particolare)¹⁵². Di conseguenza, non è possibile dire «ho il concetto, come ho anche una veste, un colore, ed altre proprietà estrinseche» (17 [659]). Per

¹⁵¹ In maniera introduttiva, si può consultare lo studio di C. Iber, „Hegels Konzeption des Begriffs“, in: G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 181-201. Ancora un buon punto di riferimento (soprattutto per comprendere il significato del concetto per la Dottrina dell'idea) rimane il classico lavoro di K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., cap. 4. Per un'analisi più approfondita si può consultare il volume di C.G. Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung*, cit., in part. pp. 185-253. Utili sono infine gli studi raccolti nelle collettanee: *Der Begriff als die Wahrheit*, cit.; *Hegel's Theory of the Subject*, cit.; *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, hrsg. von A. Arndt, C. Iber und G. Kruck, De Gruyter, Berlin 2006.

¹⁵² Cfr. *Enz* § 62.

Hegel è più giusto il contrario: è il *concetto*, in un certo senso, ad “avere” noi, cioè a determinarci e renderci quello che siamo. Allo stesso modo, va distinto il senso propriamente speculativo del termine da quello formale o intellettualistico. Il concetto non è cioè il frutto dell’astrazione del pensiero da un oggetto concreto: non possiamo quindi parlare del “semplice concetto” di qualcosa, intendendo così la forma vuota che si distingue dal contenuto¹⁵³.

Nel testo hegeliano, dunque, “*Begriff*” non indica né la cognizione astratta che si contrappone alla realtà concreta, né la rappresentazione soggettiva che, per così dire, “cattura” il mondo dall’esterno. In entrambe queste accezioni, infatti, esso viene inteso come prodotto o strumento della ragione. Nel senso in cui viene trattato nella *Scienza della logica*, invece, il concetto è la *struttura logica* della razionalità¹⁵⁴. Da questo punto di vista, esso non è altro che la traduzione hegeliana del greco *logos*, e del termine antico riprende quindi il significato: il concetto è cioè la ragione che governa il mondo¹⁵⁵. Ciononostante, esso non va confuso con il *fundamentum inconcussum* della metafisica dogmatica: il concetto è infatti una struttura rigorosamente discorsiva e autoriferita; non è inerte substrato ma attività di autodeterminazione.

Come i costruttivisti, dunque, anche Hegel delinea un modello filosofico al cui centro c’è la razionalità intesa come struttura riflessiva, impersonale e oggettiva. Per Hegel, tuttavia, la ragione non è soltanto una facoltà che si incarna nei soggetti finiti, quanto ciò che determina e rende comprensibile la realtà stessa, cioè che fa sì che – per ricorrere alle parole di un importante filosofo contemporaneo – «il mondo [possa] essere abbracciato dal pensiero»¹⁵⁶.

2.2.2. Il concetto come autoriferimento

1. Allo stesso tempo, bisogna ricordare che il concetto è solamente il lato *soggettivo* dell’idea: in quanto sua struttura logica, esso è cioè il momento razionale che deve però ancora darsi

¹⁵³ Cfr. *WdL* III, 21 (663): «“è soltanto un concetto”, si suol dire, contrapponendo non solo l’idea, ma l’esistere sensibile, palpabile nello spazio e nel tempo, come qualcosa di maggior pregio che non il concetto. L’*astratto* viene allora tenuto per più povero che non il concreto, appunto per essere stata tralasciata da quello tanta di cotesta materia».

¹⁵⁴ Cfr. C. Iber, „Hegels Konzeption des Begriffs“, cit., p. 182. Si veda anche L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, cit., p. 165.

¹⁵⁵ Cfr. *Enz* § 24 A: «Il rapporto di tali forme, come il concetto, il giudizio e il sillogismo con altre, come la causalità ecc., può risultare soltanto all’interno della logica stessa. Ma almeno questo va previamente compreso, e cioè che, in quanto il pensiero cerca di farsi un *concetto* di cose [*Dinge*], questo concetto (e quindi anche le sue forme più immediate, cioè il giudizio e il sillogismo) non può consistere di determinazioni e rapporti che sono estranei ed estrinseci alle cose. Il riflettere, come si è detto sopra, conduce all’*universale* delle cose; ma quest’universale è poi, a sua volta, uno dei momenti del concetto. Dire che nel mondo c’è intelletto, c’è ragione, equivale all’espressione “pensiero oggettivo” [*objectiver Gedanke*]». Sull’importanza del concetto per la teoria hegeliana del reale si vedano: A. Nuzzo, *Logica e sistema*, cit.; A. Ferrarin, *Il pensare e l’io*, cit., in part. capp. 2 e 3.

¹⁵⁶ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, p. 33 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999, p. 35). È interessante notare che McDowell parli di «*Unboundedness of the Conceptual*». Cfr. C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., in part. cap. 9.

pienamente l'oggettività¹⁵⁷. Ciononostante, questo ci dà già una prima, importante indicazione per la comprensione dell'idea del bene.

Per Hegel, dunque, la sfera del concetto coincide con quella della razionalità *tout court*. Questo ci dà la possibilità di chiarire il secondo aspetto della proposizione hegeliana da cui ho preso le mosse: l'autoriferimento. Esattamente come nella prospettiva costruttivista, infatti, anche in quella hegeliana la ragione «è oggetto di se stessa[a]» (231 [929]). Come Hegel chiarisce attraverso il laborioso corso della Logica, il concetto è la riconduzione di ogni determinazione, apparentemente esteriore, al proprio orizzonte di senso. Accedere alla *Begriffslehre* significa, detto altrimenti, comprendere che la ragione non è una semplice facoltà, ma una struttura onnipervasiva. Non essendo altro – scrive Hegel – che la «semplice relazione a se stesso» (16 [657]), il concetto non è vincolato ad alcuna alterità. In quanto struttura completamente autoreferenziale, esso è quindi lavoro della ragione su se stessa. Pertanto, ogni oggetto o determinazione, nell'essere ricondotto alla propria razionalità essenziale, si rivela un “momento” del concetto stesso e dunque pienamente intellegibile. Come nelle tre critiche di Kant, perciò, anche nella *Scienza della logica* la razionalità è una struttura normativa autoriferita: essa può rivolgersi a sé e, in questo modo, legittimarsi. Per Hegel, infatti, la ragione è «chiarezza trasparente a se stessa» (ibidem) e, dunque, è la possibilità di chiedere e dare ragione di sé.

Nella misura in cui è tale attività di autocritica, il concetto è per Hegel autoesplicitazione, ossia «infinita mediazione e negatività in se stesso» (29 [673]). Per la logica speculativa, infatti, l'autoriferimento deriva dall'autonegazione¹⁵⁸: il volgersi a sé implica cioè la “rottura”, per così dire, della semplice identità immediata. La ragione deve innanzitutto negare se stessa e “uscire” da sé: è solo in virtù dell'alterità, d'altronde, che si rende possibile l'identità e dunque la comprensione razionale di sé.

Il concetto è quindi lavoro su se stesso, o, più hegelianamente, automediazione. Dal punto di vista della razionalità pratica, esso riassume i caratteri fondamentali della normatività emersi dal confronto con il costruttivismo etico kantiano: in quanto «pura unità riferentesi a sé» (17 [658]), infatti, il concetto è la capacità di comprendersi e riconoscersi come autorevole rispetto a se stesso; ma in quanto mediazione di sé con se stesso, esso è anche il togliimento di ogni immediatezza ed esplicitazione di sé.

¹⁵⁷ Cfr. *WdL* III, 20 (663): «il concetto come tale non è ancora completo, ma si deve elevar nell'idea, che sola è l'unità del concetto e della realtà».

¹⁵⁸ Su questo tema sono ormai classici i lavori di D. Henrich: „Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‚Wissenschaft der Logik‘“, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230; „Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung“, in: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Henrich, Hegel-Studien (Beiheft 18), Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324; *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by D.S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge-London 2003, parte 5. Sulla dinamica dell'autoriferimento nella *Scienza della logica*, si può inoltre consultare F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011.

2. Dovrebbe cominciare a essere chiaro in che senso Hegel, attraverso la sua peculiare nozione di “concetto”, fornisca quelli che possiamo intendere come i *fondamenti logico-speculativi dell'autocritica della ragione*. Dove Korsgaard, ad esempio, deduce la riflessività dalla «struttura della nostra mente»¹⁵⁹, Hegel riesce invece non solo a esplicitarne i presupposti metodologici, ma anche a collocarli all'interno di un'ampia teoria ontologica ed epistemologica della razionalità. Di conseguenza, Hegel riesce a dar conto della normatività evitando di ricorrere a spiegazioni antropologiche, le quali – oltre a violare uno dei principi fondamentali dell'etica di Kant¹⁶⁰ – risultano, in ultima istanza, non del tutto legittimabili in un discorso filosofico. Nella prospettiva di Korsgaard, infatti, la questione normativa costituisce una specificità degli esseri umani in quanto «animali» dotati di particolari capacità:

«La capacità che abbiamo di rivolgere la nostra attenzione alle nostre attività mentali è infatti anche capacità di prenderne le distanze e di metterle in discussione. [...] La mente riflessiva non può accontentarsi della percezione e del desiderio, non semplicemente come tali. Ha bisogno di una *ragione*. Altrimenti non può impegnarsi o andare avanti»¹⁶¹.

Questa spiegazione intende quindi la ragione come semplice capacità umana di “svincolamento” dalla soggettività. Ciò che Korsgaard non tiene tuttavia in conto – considerati i presupposti della sua posizione – è che una tale concezione antropologica, se non fondata all'interno di una più ampia teoria della razionalità, rimane un semplice assunto indiscusso. E di conseguenza, la prospettiva costruttivista sembra esporsi, in ultima istanza, all'accusa di eteronomia che essa per prima vuole criticare.

2.2.3. Il concetto come soggettività assoluta

1. Intendere il concetto come autoriferimento e mediazione permette di comprenderne anche il potenziale polemico. La Dottrina hegeliana del concetto, infatti, delinea, anche se non sempre in modo esplicito, una critica a tentativi di fondazione eteronoma della razionalità (e, di conseguenza, della normatività). È possibile in particolare individuare – sulla scorta delle analisi del costruttivismo etico delle pagine precedenti – due obiettivi polemici colpiti dalla teoria hegeliana: da una parte, le prospettive normative soggettiviste; dall'altra, alcune forme di realismo dogmatico.

¹⁵⁹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., p. 92 (p. 130): «la mente umana è autocosciente, nel senso che è essenzialmente riflessiva. Non sto parlando dell'essere *pensierosi*, cosa che, naturalmente, è una proprietà individuale, ma della struttura della nostra mente che rende possibile essere pensierosi».

¹⁶⁰ Cfr. *G* 410 (37): «i principi morali non devono essere fondati sulle proprietà della natura umana, ma [...] devono sussistere per se stessi a priori; da essi debbono potere essere ricavate regole pratiche per ogni natura razionale, quindi anche per la natura umana».

¹⁶¹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., p. 93 (pp. 130-131).

Per comprendere il primo versante critico, è necessario dar conto della peculiare nozione hegeliana di “soggettività” in gioco nella *Scienza della logica*¹⁶². Come noto, la Dottrina del concetto è intesa da Hegel come «il regno della *soggettività*» (*WdL* II, 409 [646]) e identifica perciò con l'intera Logica soggettiva. Come già ricordato, d'altronde, il concetto è la determinazione speculativa cui tutte le altre sono ricondotte e nella quale trovano la loro legittimazione¹⁶³. In questo senso, la *Begriffslehre* costituisce non solo il punto di arrivo dell'intero movimento logico precedente, ma anche la sfera in cui tale movimento può volgersi verso se stesso e, retrospettivamente, prendere consapevolezza di sé. In altri termini, in quanto autoriferimento, e cioè in quanto ragione che tematizza se stessa, il concetto è una struttura *autocosciente*. Nella sua capacità riflessiva, esso si conosce come unità, cioè come “ragion d'essere” delle varie determinazioni logiche precedenti, e riconosce se stesso nella propria attività, ossia come autore dei propri contenuti.

È in questo senso, dunque, che Hegel può scrivere che il concetto «non è altro che l'*Io*, ossia la pura coscienza di sé» (*WdL* III, 17 [658]). Come in precedenza, anche qui il linguaggio subisce una torsione rispetto al suo uso ordinario, per cui, per quanto strano ciò possa sembrare, è con una nozione impersonale di “io” che qui abbiamo a che fare: l'autocoscienza di cui Hegel parla nella Logica non è la *mia* autocoscienza, non appartiene cioè a un essere umano finito, collocato nel tempo e nello spazio, ma ne è piuttosto la condizione di possibilità. In quanto ragione oggettiva, il concetto è «infinita riflessione [*unendliche Reflexion*] in se stesso» (14 [654]), la quale, dunque, non può risolversi nella mera consapevolezza di sé di un individuo o di una società. Certamente queste sono le forme nelle quali la ragione si incarna e attraverso le quali giunge a se stessa (e testimonianza ne è l'intera Filosofia dello spirito); ma il concetto, nella sua totalità, va inteso per Hegel come soggettività *assoluta*: è “soggettività” in quanto struttura razionale cosciente di sé e capace di determinarsi; ma è “assoluta” in quanto «*Grundlage*» universale (11 [651]), cioè in quanto «*base*» che comprende in sé, animandole, tutte le determinazioni particolari¹⁶⁴.

Ancora una volta, bisogna sforzarsi di intendere la razionalità non come possesso individuale o facoltà di cui possiamo in qualche modo disporre, ma come orizzonte di intellegibilità e giustificazione. Parlare di “ragione” significa quindi indicare la possibilità di comprendere noi stessi e gli altri e di intenderci reciprocamente, ma anche quella di conoscere e descrivere il mondo in generale. Il concetto è quindi, da una parte, la garanzia della nostra partecipazione al “gioco del dare e chiedere ragioni”; ma dall'altra (ed è ciò che viene

¹⁶² Per una rapida determinazione del problema e un'analisi ragionata della bibliografia in merito, si può consultare lo studio di A. Gambarotto, *Struttura e significato metacategoriale della soggettività nella logica di Hegel*, “Verifiche”, XXXIX, 1-4 (2010), pp. 215-249.

¹⁶³ Cfr. *WdL* III, 11 (651): «Essere ed essenza sono pertanto i momenti del suo [*scil.* del concetto] *divenire*, ed esso è la lor *base* [*Grundlage*] e *verità*, come identità in cui quelli sono tramontati e contenuti».

¹⁶⁴ Cfr. C. Halbig, M. Quante, „Absolute Subjektivität. Selbstbewußtsein als Prinzip im deutschen Idealismus“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte*. Bd. 2: *Neuzeit und Moderne*, hrsg. von F. Gniffke und N. Herold, LIT, Münster 2000, pp. 83-104, in part. pp. 94-97.

trascurato da molti interpreti), esso è la condizione stessa di *intelligibilità* di questo “gioco” e, in generale, di ogni porzione della realtà¹⁶⁵.

2. Tornerò più avanti su questo argomento. Ciò che ora è importante comprendere è che Hegel, nella sua teoria del concetto, delinea un modello normativo nel quale la razionalità, in quanto riflessiva e autocosciente, è soggettiva; ma in quanto pervasiva e non limitata esternamente, è assoluta.

Questo modello ci fornisce le coordinate per respingere una fondazione soggettivista delle norme morali. Con “*soggettivismo etico*” intendo quella posizione per la quale fonte e giustificazione della normatività sono le prestazioni individuali (passioni, preferenze, interessi, decisioni) dei soggetti agenti.

a) Anche in questo caso possiamo prendere Hume come esempio di riferimento; in un passo particolarmente rilevante, infatti, egli scrive:

«poiché la morale influenza le azioni e le affezioni, ne segue che non possono derivare dalla ragione; poiché [...] la sola ragione non può mai esercitare una simile influenza. La morale suscita le passioni, producendo o impedendo determinate azioni. La ragione è di per sé impotente a riguardo. Le regole della moralità, quindi, non sono affatto conclusioni della nostra ragione»¹⁶⁶.

Secondo questa posizione, dunque, la morale, per essere considerata effettivamente vincolante, non può che fondarsi sull'immediatezza delle passioni (ciò fa di Hume anche il campione del non-cognitivismo etico, come vedremo nel capitolo 4). Ogni tentativo di vincolare l'agire all'oggettività della ragione risulta, in ultima istanza, inibito dall'astrattezza delle regole che questa produce. Di conseguenza, l'origine della normatività non può che essere rintracciata negli interessi e nelle inclinazioni del soggetto, le quali sole possono influenzare in modo efficace la volontà umana. La ragione, invece, «non esercita questa influenza originaria»¹⁶⁷ e quindi non ha alcuna “presa” sulla realtà del nostro agire¹⁶⁸.

Questa teoria, dunque, cerca di spiegare il funzionamento della morale a partire da una concezione della ragione come facoltà psicologica astratta; e su questa base, essa conclude come unica soluzione praticabile in etica una fondazione soggettivista. Come già mostrato

¹⁶⁵ Cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, cit., capp. 2, 3 e 5.

¹⁶⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., III.1.1 (p. 905).

¹⁶⁷ Ivi, II.3.3 (p. 821)

¹⁶⁸ Hume aggiunge subito dopo: «una passione è un'esistenza originaria, o, se volete, una modificazione d'esistenza, e non contiene alcuna qualità rappresentativa in grado di renderla una copia di qualche altra esistenza o modificazione. [...] È quindi impossibile che questa passione possa essere ostacolata dalla verità e dalla ragione, o contraddirle; poiché questa contraddizione consiste in un disaccordo delle idee, considerate come copie, con gli oggetti che le rappresentano» (ivi, II.3.3 [pp. 823]).

dal costruttivismo kantiano, tuttavia, una legittimazione della morale che si limiti ad appellarsi all'immediatezza delle prestazioni individuali non può davvero spiegare la natura della normatività. Come ho provato a mostrare nel primo capitolo, infatti, proprio della normatività è fornire ragioni che possano sì *guidare* l'agire, ma al contempo anche *giudicarlo*. La posizione soggettivista, intendendo le norme morali come espressione di prestazioni individuali, nega automaticamente la possibilità stessa di una loro valutazione, cioè la possibilità di considerare una scelta, un'azione o anche un intero sistema morale migliore o peggiore di un altro. Il sentirsi vincolati a una regola semplicemente perché ci si riconosce in essa non è ancora garanzia della sua validità. In questo senso, costitutivo della normatività è avanzare pretese oggettive e quindi giudizi il cui valore non vincoli semplicemente il singolo soggetto, ma ogni ente razionale esposto alle medesime condizioni.

b) Nel quadro filosofico hegeliano, questa possibilità è garantita proprio dalla comprensione dello spazio normativo come attività di una soggettività assoluta. Delineando un modello nel quale la ragione è al contempo oggettiva e riflessiva, infatti, Hegel fornisce le condizioni per intendere le norme pratiche, da una parte, come valide indipendentemente dalle prestazioni individuali, ma, dall'altra, come criticabili attraverso i processi riflessivi degli agenti.

In una prospettiva humiana, garanzia dell'autorità morale è l'immediatezza della motivazione¹⁶⁹: sottoporre quest'ultima a riflessione (cioè introdurla nelle maglie della mediazione discorsiva) vorrebbe quindi dire perderne esattamente la carica normativa. Come leggiamo nell'*Enciclopedia*, una posizione del genere (essenzialmente empirista) «ha il suo saldo punto di appoggio dal lato *soggettivo* nel fatto che la coscienza ha nella percezione la sua *propria immediata presenza e certezza*» (§ 38). Ma una tale immediatezza è incapace di “varcare”, per così dire, le soglie della soggettività: essa è semplicemente esposta al flusso e alla molteplicità degli stimoli, i quali non possono raggiungere «un nesso di *necessità*» (§ 39) e venire di conseguenza giustificati da un punto di vista razionale e intersoggettivo.

In Hegel, al contrario, oggettività e riflessività sono due aspetti che si implicano reciprocamente: si può parlare di oggettività solo perché è possibile riflettere, cioè, per così dire, “mettere alla prova” l'immediatezza¹⁷⁰. Allo stesso tempo, è possibile analizzare e sottoporre a critica qualcosa solo perché tanto l'oggetto (naturale o sociale) sul quale si riflette, quanto il soggetto stesso che riflette si collocano all'interno di un medesimo orizzonte di razionalità oggettiva¹⁷¹.

¹⁶⁹ Per un'autorevole difesa contemporanea, cfr. M. Smith, *The Humean Theory of Motivation*, “Mind”, 96 (1987), pp. 36-61.

¹⁷⁰ Cfr. *Enz.* §§ 21-24 e 66-78.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, §§ 24-25 e 214.

In un certo senso, bisogna quindi riconoscere che è solo in virtù della soggettività del concetto che possiamo avanzare pretese di oggettività. È solo cioè se si comprende la normatività non come il prodotto di emozioni, inclinazioni o gusti personali, ma come spazio autocosciente e pervasivo, che possiamo pensarla davvero come autorevole. La sfera del concetto, in altre parole, ci vincola poiché ci fornisce ragioni, per agire e valutare, che vanno al di là delle nostre motivazioni individuali. Ma al contempo, in quanto ragione universale, tale sfera non è qualcosa che semplicemente ci trascende e che scopriamo “fuori” di noi, ma uno spazio nella cui “costruzione” siamo sempre coinvolti in quanto agenti razionali. È per questo, allora, che Hegel, nella *Scienza della logica*, può scrivere che l’idea del bene «avanza colla dignità di essere assolut[a], perché è la totalità del concetto in se stesso, è l’oggettivo in pari tempo nella forma della libera unità e soggettività» (III, 231 [929]).

2.2.4. Il concetto come autodeterminazione

1. Il modello che ho delineato fino ad ora è quello di una ragione che presenta i caratteri dell’autoriferimento e dell’autocoscienza. Un primo punto sistematico raggiunto da questa analisi della teoria hegeliana dell’idea del bene, inoltre, è che l’interpretazione non soggettivistica del concetto soggettivo permette di difendere una posizione metaetica oggettivista. Vorrei ora concentrarmi sull’ultimo elemento della “grammatica” hegeliana del concetto: l’*autodeterminazione*. Quello dell’autodeterminazione è in realtà l’attributo su cui Hegel insiste maggiormente e questo per due aspetti fondamentali: da una parte, come ho messo in luce nelle pagine precedenti, è in virtù della possibilità di determinarsi – cioè di mediare i propri contenuti – che la ragione può darsi forma oggettiva; dall’altra, è solo in quanto mediazione di sé *attraverso sé* che il concetto può essere, effettivamente, autonomo. In questo senso, dunque, il carattere dell’autodeterminazione riassume tutti quelli precedenti e dà loro coerenza e unità¹⁷².

Ho già riportato nelle pagine precedenti alcuni punti nei quali Hegel indica come tratto essenziale dell’idea pratica l’autodeterminazione del concetto soggettivo. Quest’ultimo, infatti, «nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta *determinatezza*, determinatezza però [...] come riferentesi soltanto a sé» (16 [657]). La capacità del concetto di rivolgersi verso di sé, pertanto, non si esprime solo nella sua forma teoretica (l’autotematizzazione), ma anche nella sua accezione pratica di “costruzione di sé”¹⁷³. In quanto struttura razionale

¹⁷² Sull’importanza dell’autodeterminazione nella *Scienza della logica*, si veda l’ampia ricostruzione di C.G. Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung*, cit. Preziose analisi sono inoltre condotte da A. Nuzzo, *Logica e sistema*, cit.; F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, cit.

¹⁷³ Una lettura normativa costruttivista della Dottrina del concetto è stata avanzata da R. Pippin, „Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit“, in: *Der Begriff als die Wahrheit*, cit., pp. 223-237; e da T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860*, cit., in part. pp. 256-265 (pp. 308-318). Pinkard scrive significativamente: «Hegel intende perciò la “Dottrina del concetto” (il terzo “libro” della *Logica*) alla stregua di una teoria della normatività che ha l’obiettivo di dar credito alla sua affermazione generale secondo cui le nostre attribuzioni di conoscenza non

autocosciente, il concetto è attività autoriferita, cioè lavoro su se stesso. Esso è quindi un'identità non semplicemente "data", ma "conquistata", ossia prodotta dal proprio autoriferimento¹⁷⁴. In quanto assoluta, la soggettività del concetto non può d'altronde appellarsi ad altro che a se stessa. A differenza di quanto accade nel modello costruttivista kantiano, perciò, la ragione per Hegel non presuppone un "materiale" (oggettivo) da edificare (soggettivamente) secondo regole, ma è esso stesso forma e materia: più precisamente, nel concetto forma e materia, cioè struttura e contenuto delle norme, si *identificano*, venendo entrambe originate dal medesimo movimento di autodeterminazione della ragione.

2. Questo è un punto estremamente delicato e complesso e vanno quindi subito eliminati alcuni possibili dubbi. Innanzitutto, si deve escludere l'idea che la normatività sia il risultato di un'invenzione, come accade per esempio nella teoria dell'errore di John Mackie che considererò nel prossimo capitolo. L'autorità della sfera normativa, per Hegel, non ha nulla di arbitrario: in quanto risultato di una mediazione, cioè di processi di determinazione, essa è proprio il *togliamento* dell'immediatezza e, di conseguenza, dell'arbitrarietà. In questo modello, pertanto, la forma razionale di doveri e valori ne determina l'oggettività; ma allo stesso tempo, è proprio di questi contenuti, in quanto ragioni pratiche, il determinarsi da sé e darsi così forma normativa. È questo, dunque, ciò che significa che, nello spazio logico delle norme, forma e contenuto si identificano: come scrive Hegel nelle pagine sull'idea del bene, «la particolarità del contenuto è anzitutto infinita a cagione della forma del concetto, di cui quello è la propria determinatezza» (232 [930]).

3. Dire che il concetto è oggetto a se stesso, dunque, significa che esso, in quanto razionalità assoluta, è costante produzione di sé. Tale prodursi è al contempo un "definirsi", cioè un determinarsi attraverso regole; regole che, d'altronde, non sono il frutto di un'astrazione cognitiva semplicemente applicata a un contenuto non cognitivo, ma il risultato dell'"incontro", per così dire, della ragione con se stessa. In altri termini, il concetto è, al contempo, tanto la produzione della legge, quanto questa stessa legge prodotta. Essa è, come detto in precedenza, mediazione di sé con se stessa, ovvero un originarsi e determinarsi che non ha però alcuna origine esterna¹⁷⁵. Pur non essendo nulla all'infuori del suo costruirsi, dunque, la razionalità del concetto, non avendo altro oggetto che se stessa, è una costruzione necessaria. Per questo Hegel scrive che il concetto è «il *porsi* di quello che è *in sé e per sé*» (12

corrispondono a *comparazioni* tra un qualche stato soggettivo e alcunché di non-soggettivo; esse sono piuttosto *mosse all'interno* di uno spazio sociale costituito da responsabilità, titoli, attribuzioni e dall'assunzione d'impegni» (p. 257 [p. 308]).

¹⁷⁴ Cfr. *Enz* § 160: «il concetto nella sua identità con sé è il *determinato in sé e per sé*».

¹⁷⁵ Cfr. *WdL* II, 376 (605): «l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il *suo risultato*».

[652]): esso è allo stesso tempo l'elemento attivo che pone e determina, e quello passivo che viene posto e determinato.

Come già accennato, Hegel stesso, per spiegare la complessa dinamica dell'autodeterminazione, prende l'io come paradigma esplicativo¹⁷⁶. Come la soggettività finita dell'io, infatti, anche quella assoluta del concetto si realizza tramite la costante e laboriosa esperienza di sé: negandosi e riaffermandosi, perdendosi e riappropriandosi. In questo senso, l'io può essere se stesso solo tramite la consapevolezza di essere il centro e l'unità delle proprie determinazioni. Ciò significa che esso non può essere inteso né come semplice invarianza rispetto alle sue manifestazioni particolari, né come mera dispersione in esse. L'io e il concetto sono, piuttosto, la capacità di configurarsi come un tutto che genera costantemente se stesso e che, nell'esperienza di questa generazione, si rende capace di determinarsi e dirigersi. Come è stato messo giustamente in luce da alcuni interpreti, per comprendere davvero la nozione hegeliana di "soggettività" (in ogni sua accezione) è utile pensarla in affinità con quella di "organismo": esattamente come quest'ultimo, infatti, la soggettività è una *struttura sistematica autopoietica*, capace cioè di prodursi, organizzarsi e mantenere l'identità con sé nella distinzione dei propri momenti particolari¹⁷⁷.

4. Possiamo provare a riassumere quanto espresso finora. Ho detto che, nel concetto, forma e contenuto si identificano: entrambi, cioè, sono originati dal movimento di autodeterminazione della ragione. Quest'ultima, infatti, è una struttura normativa che ha i caratteri della riflessività e della mediazione: si rivolge a sé e in questo modo si articola discorsivamente. In virtù di ciò, quindi, è possibile respingere il dubbio di arbitrarietà: la costruzione riflessiva del concetto non è che il suo processo di produzione e critica di se stesso. È un'attività nella quale legislatore e legge si identificano, essendo il legislatore razionale e avendo la legge a sua volta la forma dell'autoriferimento¹⁷⁸.

Di conseguenza, l'autodeterminazione del concetto risulta origine e condizione di possibilità di uno spazio logico normativo oggettivo e che abbia i caratteri della pervasività e dell'intellegibilità. Esso, cioè, da una parte, non è la semplice proiezione di una mente finita,

¹⁷⁶ Ovviamente il riferimento è a una nozione non psicologica di "io": cfr. *WdL* III, 17-19 (658-660). Cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, cit., pp. 37 e sgg.

¹⁷⁷ Cfr. L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1999, p. 65: «il modo d'essere del vivente è quello della permanente trasformazione di sé in un processo in cui l'organismo si rivolge verso se stesso – agendo su di sé –, e verso l'esteriorità – agendo verso ciò che è altro rispetto a sé –, al fine di mantenersi in quanto processo, ovvero per poter essere ciò che esso già è». Si veda inoltre G.W. Green, P. Livieri, "Soggetto", in: *Filosofia classica tedesca*, cit., pp. 293-321, in part. p. 319.

¹⁷⁸ Come già accennato nell'Introduzione, quindi, non condivido l'interpretazione di A. Nuzzo secondo la quale l'assoluto, in particolare nella forma compiuta dell'idea assoluta, è «una legge senza legislatore, un processo senza soggetto, un'attività senza una facoltà che la esercita; è il discorso della "parola originaria" senza una voce che lo enunci» ("The Language of Hegel's Speculative Philosophy", cit., p. 81). Questa lettura, infatti, non tiene in conto il lato soggettivo dell'idea, ovvero il fatto che essa sia «l'idea pensante se stessa» (*Enz* § 236), o, parafrasando Nuzzo, un discorso che dice se stesso. In altre parole: l'idea, per Hegel, non è né semplicemente legislatrice (soggettiva), né mera legge (oggettiva), ma esattamente *autolegislazione* (soggetto-oggettiva).

ma l'espressione di una struttura universale; dall'altra, in quanto razionalità discorsiva, pur non identificandosi con i singoli soggetti pensanti, è da questi completamente afferrabile e giustificabile o criticabile argomentativamente.

2.2.5. Il concetto come singolarità

1. Nella concezione hegeliana che sto cercando di ricostruire, dunque, la normatività è da intendersi sia come spazio regolativo dell'agire, sia come orizzonte di critica e approvazione delle *ragioni* per l'agire. In questo modo, l'attività del concetto non si esaurisce nella semplice costruzione di regole vuote, ma è capace di elaborare *contenuti* normativi. Il concetto, infatti, non è l'astratta identità con sé, ma un processo di critica e rideterminazione dei propri momenti interni. Questo rideterminarsi, tuttavia, è al contempo un movimento produttivo. In questo senso, la costruzione hegeliana dello spazio normativo non si esaurisce, come per esempio in Korsgaard, nelle procedure di giustificazione: in Hegel non si dà alcun «test dell'approvazione riflessiva» in grado di valutare se un determinato movente possa essere ritenuto effettivamente morale¹⁷⁹. Per Hegel, la ragione non rappresenta una struttura semplicemente formale, «nel senso che debba avere o ricevere un qualche altro contenuto diverso da se stess[a]» (*Enz* § 164 A). Quello delineato nella Dottrina logica del concetto è cioè un modello *immanente* di normatività: la forma normativa delle ragioni pratiche è un tutt'uno con il loro contenuto. A differenza della concezione kantiana, cioè, per Hegel «autodeterminazione» non significa solo «agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi» (*G* 427 [86]), quanto anche la specificazione del *contenuto* di queste leggi¹⁸⁰.

2. Possiamo così finalmente comprendere il carattere di *autonomia* del concetto: quest'ultimo, infatti, «è l'assolutamente *concreto* [*das schlechthin Concrete*], poiché l'unità negativa con sé come quell'esser determinato in sé e per sé, che è la singolarità [*Einzelheit*], costituisce essa stessa la sua relazione a sé, l'universalità» (*Enz* § 164). Lo spazio normativo non si determina, quindi, solo nella forma universale e astratta della legge, ma anche come contenuti particolari. Ma allo stesso tempo, questi singoli contenuti risultano vincolanti solo in quanto espressioni di un'unica razionalità oggettiva che si riferisce a se stessa¹⁸¹. I momenti del concetto, pertanto, non vanno intesi come suoi attributi accidentali, cioè come condizioni nelle quali esso possa trovarsi o meno. Proprio al contrario, anzi, è solo in virtù di questi

¹⁷⁹ Cfr. C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., p. 89 (p. 175).

¹⁸⁰ Non a caso Hegel scrive che quello dell'idea del bene è un «contenuto che ha assolutamente valore [*absolut geltender*]» (*WdL* III, 232 [930]).

¹⁸¹ Cfr. *Enz* § 164: «i momenti del concetto non possono quindi essere separati; le determinazioni della riflessione *devono* esser colte e valere ciascuna per sé, separata da quella opposta; ma, in quanto nel concetto è *posta* la loro *identità* ciascuno dei suoi momenti può essere colto immediatamente soltanto muovendo dagli altri e con gli altri».

momenti, come determinazioni di un unico discorso, che la razionalità del concetto si definisce come assoluta e necessaria (*WdL* III, 32 [679]).

Per capire la struttura del concetto come autonomia va quindi rapidamente chiarito il significato dei suoi momenti interni, così come Hegel li delinea nella prima parte della sezione Soggettività nella *Scienza della logica*.

a) L'*universalità* è il momento dell'astrattezza, ossia il concetto come «puro», la semplice uguaglianza di sé con se stesso (*ibidem*). L'universale è innanzitutto distanza dalla determinatezza: è la razionalità che compenetra e vivifica i suoi singoli prodotti (ciò che rende “razionale”, ad esempio, singoli valori o doveri) e li rende coerenti in quanto loro «*elemento comune* [das Gemeinsame]» (51 [704]). È dunque ciò che «anche quando si pone in una determinazione, vi *rimane* quello che è. È l'*anima* del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non viene trascinato via nel *divenire*, ma si *continua* non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione» (34 [682]). L'universalità del concetto è quindi ciò che garantisce alla razionalità di essere “trasversale”, per così dire, rispetto alle differenze particolari: anzi, è proprio ciò in virtù di cui tali differenze possono essere comprese e messe in comunicazione. Ma allo stesso tempo, essa rimane la semplice indifferenza rispetto ai contenuti: se isolata dagli altri momenti del concetto, l'universalità è quindi nient'altro che la pura forma della legge, cioè la norma vuota, che esaurisce se stessa nella propria “estensione”, per così dire. Di conseguenza, l'universalità, in sé, cioè in quanto “trascendente” rispetto ai contenuti particolari, è incapace di esercitare la propria autorità normativa e quindi di vincolare concretamente l'agire.

b) La *particolarità* è la «determinatezza del concetto» (37 [685]). Essa «contiene» in sé l'universale e «lo espone» (*ibidem* [686]). Se l'universalità, in se stessa, è immediata e astratta, il particolare è la sua attività di determinazione, cioè il suo distinguersi e dispiegarsi a contenuto concreto. I particolari stanno l'uno contro l'altro, in quanto differenti, ma al contempo sono posti in relazione reciproca in virtù dell'universale che li abita e che ne costituisce, in un certo senso, la razionalità comune. Senza il momento della particolarità, dunque, non vi sarebbe alcuna determinatezza: lo spazio normativo sarebbe cioè una sfera astratta e vuota, priva di contenuto e quindi senza alcuna capacità di vincolare e motivare i singoli soggetti agenti.

c) La *singolarità* è l'unità di universale e particolare, ovvero la razionalità che, in quanto universale, ha la forma della legge, e in quanto particolare, si determina in contenuti concreti. Il dispiegarsi del concetto attraverso questi momenti è il suo intero processo di autolegislazione. Il concetto, quindi, si dà essenzialmente come singolarità, cioè come ragione

universale che determina e legittima se stessa in modo oggettivo. Possiamo allora riassumere ciò che ho indicato fino ad ora attraverso quanto Hegel scrive, nella terminologia tecnica della *Scienza della logica*, a proposito dell'idea del bene:

«la particolarità del contenuto è anzitutto infinita a cagione della forma del concetto, di cui quello è la propria determinatezza, mentr'esso ha in lui la negativa identità di sé con se stesso epperò non soltanto un particolare, ma la sua singolarità infinita. [...] Il concetto è *per lui* quello ch'è in sé e per sé; esso è qui l'idea nella forma dell'oggettività che è *per se stessa*» (232 [930]).

Il lato soggettivo (il concetto) dell'idea del bene riassume in sé il modello metaetico dell'autonomia: l'idea è cioè riflessione e autodeterminazione, e, in questo modo, è capacità di darsi oggettività. A differenza del modello kantiano, tuttavia, quello hegeliano non si limita a indicare l'origine della normatività nella mera forma della legge¹⁸², né intende l'oggettività come semplice «invarianza rispetto agli atteggiamenti soggettivi»¹⁸³. Lo spazio normativo determinato dal concetto dev'essere cioè considerato oggettivo non *a prescindere* dal darsi concreto degli agenti, ma proprio in virtù della capacità di questi ultimi di avanzare ragioni particolari e discuterle a partire dalla propria determinatezza. Come leggiamo in un importante passo dell'*Enciclopedia*, infatti:

«In quanto nel riflettere [*Nachdenken*] viene alla luce la vera natura della Cosa [*die wahrbafte Natur*], ma al tempo stesso questo modo di pensare è una *mia* attività, tale natura è pure un *prodotto* del *mio* spirito, e, precisamente, del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia universalità semplice, come Io *essente* assolutamente *presso di sé* – o della mia *libertà*» (§ 23).

È esattamente attraverso operazioni di critica e riflessione (la cui struttura logico-speculativa è delineata nella Dottrina del concetto), dunque, che si esprime per Hegel l'autonomia della ragione oggettiva come singolarità.

3. Questo risultato ci permette di muovere un'ultima critica ai modelli di fondazione eteronoma della morale. Dopo aver mostrato i limiti di una posizione soggettivista, infatti, vorrei ora concentrarmi (seguendo in parte lo schema kantiano, ma anche alcune importanti critiche rawlsiane) su una forma di realismo che possiamo chiamare “dogmatico” o “immediato”. Con questa etichetta indico quelle teorie che intendono i giudizi morali come

¹⁸² Cfr. *G* 416 (74): «[l'imperativo categorico] non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa deve conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa deriva, sicché ciò che in essa vi è di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, a prescindere dalle conseguenze. Questo imperativo si può chiamare l'imperativo della *moralità*».

¹⁸³ M. Bocchiola, “Il costruttivismo morale e il problema dell'oggettività”, in: *Che fare?*, cit., p. 154.

oggettivi in virtù del loro possibile riferimento a enti o proprietà valutative o prescrittive autoevidenti. Un autorevole esempio di questa posizione è l'*intuizionismo etico*, di cui vorrei discutere due possibili versioni, ovvero (a) quella classica di Harold A. Prichard e (b) quella neointuizionista di Robert Audi.

a) Ciò che contraddistingue la teoria di Prichard¹⁸⁴ è, innanzitutto, l'impegno verso un'ontologia morale non-naturalistica: fatti e verità morali, cioè, esistono realmente e a prescindere dalle nostre prestazioni soggettive, ma sono da considerarsi come qualità *sui generis*. Sulla base di questa ontologia, Prichard sviluppa una riflessione epistemologica in base alla quale è possibile giustificare un giudizio morale a partire da alcune verità valutative o prescrittive fondamentali di per sé autoevidenti e che non necessitano quindi di ulteriori dimostrazioni. In un saggio divenuto classico, Prichard scrive che è un errore dei filosofi «supporre la possibilità di dimostrare [*proving*] ciò che può solo essere appreso in modo diretto in un atto di pensiero morale»¹⁸⁵. Secondo questa prospettiva, in altri termini, la normatività di un'azione o di un valore (cioè il fatto che io *debba* agire in un certo modo o rispettare un certo valore) non riposa che su se stessa, cioè non richiede altra giustificazione che l'immediatezza del suo stesso esistere: è giusto comportarsi in un determinato modo *perché* è giusto comportarsi in questo modo, e non in quanto sia possibile, ad esempio, avanzare delle ragioni che ne dimostrino la legittimità. Nella sua riflessione, Prichard ha come modello di riferimento l'evidenza matematica, ovvero la possibilità di riconoscere una verità senza la necessità di prove o deduzioni¹⁸⁶. Così facendo, egli distingue il suo intuizionismo da altre forme di immediatismo: intendendo le proprietà morali come caratteri *sui generis*, l'intuizione morale non è assimilabile, ad esempio, alla percezione di qualità fisiche. Secondo l'intuizionismo etico, dunque, per giustificare efficacemente le nostre credenze morali dobbiamo risalire una specie di scala argomentativa fino a quando non giungiamo a quei principi primi autoevidenti da cui tutti i nostri giudizi valutativi e prescrittivi dipendono.

Sulla base del modello metaetico che può essere fatto emergere dalle sezioni finali della *Scienza della logica*, la posizione intuizionista di Prichard risulta, in ultima istanza, non sostenibile. Abbiamo visto, infatti, come per Hegel l'idea del bene sia innanzitutto

¹⁸⁴ Prendo Prichard come referente per l'intuizionismo classico poiché nei suoi scritti «l'intuizionismo può essere individuato nella sua forma forse più estrema» (M. Warnock, *Ethics Since 1900*, Oxford University Press, Oxford 1960, p. 56). Sull'intuizionismo etico classico, si possono consultare: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., cap. 2; L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., pp. 224-236; S. Vida, «Realismo morale non naturalistico e oggettività. L'intuizionismo etico nel Novecento», in: *Oggettività e morale*, cit., pp. 92-113. Per un bilancio dell'intuizionismo classico e insieme una valutazione del suo potenziale per il dibattito etico contemporaneo, cfr. *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, ed. by P. Stratton-Lake, Clarendon University Press, Oxford 2002.

¹⁸⁵ H.A. Prichard, «Does Moral Philosophy rest on a Mistake?», in: Id., *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1949, pp. 1-17, qui p. 16.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 8: «Questa comprensione [*apprehension*] è immediata, precisamente nel senso in cui una comprensione matematica è immediata, ad es. la comprensione che questa figura di tre lati, in quanto di tre lati, deve avere tre angoli».

autodeterminazione, cioè capacità di rivolgersi a sé e criticarsi argomentativamente. Tale prospettiva è sintetizzata dalla definizione di “singolarità” come «*riflessione* del concetto dalla sua determinatezza *in se stesso*», cioè come «*mediazione* sua per mezzo di se stesso» (III, 49 [701]). Come ho cercato di chiarire nelle pagine precedenti, quindi, ciò significa che origine della normatività pratica può essere considerata solo una struttura argomentativa in grado di produrre se stessa e al contempo certificarsi riflessivamente. Una prospettiva intuizionista, invece, fondando la morale sull'immediatezza, si sottrae a due aspetti essenziali: alla capacità di affermare l'oggettività dei propri contenuti e alla possibilità di legittimarli argomentativamente. Entrambi questi aspetti, infatti, possono essere difesi solo all'interno di una teoria in grado di giustificare razionalmente le proprie ambizioni. L'intuizionismo soffoca la possibilità di discutere e sottoporre a critica i principi primi della morale, dal momento che ciò richiederebbe il ricorso a strategie inferenziali. Pertanto, il suo stesso appello a un oggettivismo cognitivista si risolve in una forma di corrispondentismo, per la quale, cioè, le proposizioni fondamentali risultano evidenti in virtù del loro riferimento a proprietà morali reali; questa evidenza, tuttavia, non poggiando che su stessa, risulta in ultima istanza indisponibile a sottoporsi a procedure di giustificazione. Come abbiamo visto, invece, è solo in virtù della struttura riflessiva della razionalità che può avere senso parlare di oggettività: un giudizio semplicemente affermato, ma non supportato da ragioni, cioè non immesso all'interno delle dinamiche di riflessione e discussione, non può avanzare alcuna pretesa di validità che vada al di là delle soglie della soggettività¹⁸⁷. Una posizione immediatista come quella di Prichard si rivela quindi semplicemente dogmatica¹⁸⁸.

b) Il discorso è più complesso per quanto riguarda il neointuizionismo contemporaneo di R. Audi¹⁸⁹. Quest'ultimo, infatti, ha delineato una teoria che cerchi in qualche modo di sintetizzare l'intuizionismo etico classico con una strategia epistemologica kantiana. Nella sua proposta, cioè, l'efficacia del pluralismo di W.D. Ross di aderire alle istanze morali che governano la nostra vita quotidiana deve essere «integrato» dalla possibilità, garantita da Kant, di giustificare riflessivamente tali istanze¹⁹⁰. Per Audi, quindi, fondamentale è l'idea di un riferimento all'esperienza comune: dato di partenza dell'etica, cioè, sono le convinzioni

¹⁸⁷ Cfr. *Enz* § 71: «L'unilateralità di questo punto di vista implica determinazioni e conseguenze i cui tratti principali vanno ancora fatti notare dopo che ne abbiamo spiegato il fondamento. *In primo luogo*, stabilito come criterio della verità non la *natura* del *contenuto*, ma il *Fatto* della *coscienza*, diventano fondamento di quello che viene presentato come vero il sapere *soggettivo* e l'*asserzione* che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto. Ciò che io trovo nella *mia* coscienza viene elevato al rango di cosa che deve trovarsi nella coscienza di *tutti* e viene fatto passare per *natura* della coscienza stessa».

¹⁸⁸ *Locus classicus* di questa critica è P.F. Strawson, *Ethical Intuitionism*, “Philosophy”, 24/88 (1949), pp. 23-33.

¹⁸⁹ Per un inquadramento generale della proposta filosofica di Audi, si può consultare A. Campodonico, *Tra epistemologia ed etica. L'intuizionismo moderato di Robert Audi*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 95/3-4 (2003), pp. 545-578. Sull'intuizionismo etico nella filosofia contemporanea, si veda l'utile Introduzione di P. Stratton-Lake in: *Ethical Intuitionism*, cit., pp. 1-28.

¹⁹⁰ Audi ha chiamato quindi questa posizione un «intuizionismo kantiano» (ad es. in *The Good in the Right*, cit., pp. 80 e sgg.).

morali originate dalla nostra intuizione della realtà concreta (un po' come le percezioni sensibili sono il dato di partenza delle scienze naturali)¹⁹¹. Queste convinzioni, tuttavia, possono sempre essere messe in discussione ed essere “trasformate”, per così dire, in nuovi punti di partenza. Una tale prospettiva, quindi, non esclude (come faceva l'intuizionismo classico) di poter sottoporre o addirittura *ricavare* le intuizioni morali da processi argomentativi.

Sotto questo rispetto, l'originalità della posizione di Audi sta dunque proprio nel ruolo decisivo assegnato alla riflessione, ovvero all'apporto dell'elemento kantiano all'interno di una teoria morale intuizionista¹⁹². Per Audi vale sempre il principio epistemologico dell'autoevidenza, secondo il quale cioè la validità delle proposizioni morali fondamentali può essere intuita senza necessità di dimostrazioni. Al contempo, queste intuizioni possono però sempre essere sottoposte a critica razionale e quindi giustificate riflessivamente.

Ciononostante, anche questa versione moderata di intuizionismo si dimostra insufficiente se analizzata alla luce dell'idea del bene. Nelle pagine che sto considerando, infatti, Hegel delinea una teoria della normatività pratica per la quale i principi normativi vengono originati solo dall'automediazione del concetto. Questo vuol dire, come ho già ribadito, che non può darsi alcuna oggettività al di fuori di processi inferenziali. La posizione di Audi, invece, pur appellandosi alla capacità giustificativa della riflessione, sembra intendere questa capacità come semplice lavoro *ex post*, per così dire, cioè come la possibilità di “discutere” qualcosa la cui validità oggettiva si dà immediatamente e a prescindere dalle strategie riflessive (è in questo senso che la sua è una teoria etica realista forte). Per Audi, in altri termini, quello morale è uno spazio indipendente dalle nostre intuizioni soggettive e che quindi solo in seconda battuta può essere portato all'interno delle dinamiche di confronto e argomentazione.

Un'ulteriore critica riguarda poi un importante presupposto concettuale dell'intuizionismo. La posizione etica di Audi è implicitamente fondata su un'ontologia che intende il termine “oggettività” semplicemente come sinonimo di “mondo esterno”. È secondo questo modello, infatti, che la validità della morale può essere considerata come oggettiva indipendentemente dall'attività dei soggetti. Nel quarto capitolo cercherò di mostrare, ricostruendo gli esiti ultimi dell'analisi hegeliana dell'idea del bene, il superamento di un tale modello ontologico. Per quanto è emerso fino ad ora, tuttavia, è possibile individuare una possibile risposta anche a questo nodo critico del neointuizionismo. Ciò che

¹⁹¹ Cfr. Id., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 39-50. In questo passo Audi rielabora un aspetto importante dell'intuizionismo di Ross; cfr. W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. 40-41 (p. 51). Questi temi sono stati ripresi da Audi anche in *Moral Perception*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2013 (trad. it. *Percezione morale*, a cura di L. Greco, Mimesis, Milano-Udine 2017).

¹⁹² Quello di Audi è dunque un tentativo di sopperire ai problemi dell'intuizionismo classico tramite il ricorso a strategie costruttiviste. Per un tentativo opposto, cioè di stemperamento del costruttivismo radicale grazie a elementi intuizionisti, si veda M. Ronzoni, L. Valentini, “Costruttivismo e intuizioni morali: un approccio integrato”, in: *Che fare?*, cit., pp. 171-192 (trad. del contributo di E. Zoffoli).

è importante tener presente – almeno per il momento – è l'attività di autodeterminazione del concetto come base del modello metaetico hegeliano. Questa attività, infatti, è la costruzione e giustificazione di sé di una ragione che non è la semplice facoltà raziocinante degli individui finiti, ma una struttura oggettiva. Tale struttura, di conseguenza, è condizione di possibilità non semplicemente del disaccordo e dell'errore, ma in generale di ogni possibile argomentazione. Da una parte, infatti, è solo in quanto ci si colloca all'interno di questo comune orizzonte di intellegibilità che è possibile comprendersi reciprocamente e condurre una discussione dotata di senso. Dall'altra, è solo in quanto, nell'articolare le nostre ragioni, facciamo appello (più o meno consciamente) a questa struttura universale che possiamo pensare di avanzare pretese di oggettività¹⁹³.

In altre parole, è necessario considerare la sfera morale come razionale e discorsiva *in sé e per sé* (per usare la terminologia hegeliana). Il modello intuizionista, invece, anche se stemperato attraverso elementi riflessivi come in Audi, si limita a presupporre l'esistenza di verità o fatti morali (a prescindere dalla loro natura) che solo *a posteriori* possono essere giustificati dall'argomentazione. In questo modo, tuttavia, viene lasciato spazio a una trascendenza dell'elemento normativo rispetto alla razionalità e alla soggettività che non può essere in alcun modo accettata dal modello metaetico dell'approvazione riflessiva.

4. Per concludere questa analisi può essere utile riportare per intero un passo dalla Dottrina del concetto della *Scienza della logica* che a mio parere esemplifica perfettamente l'intersezione che sussiste, nel modello hegeliano, fra concetto, oggettività e autodeterminazione:

«Il *concepire* [*das Begreifen*] un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò che l'Io se lo *appropria*, lo penetra, e lo porta *nella sua propria forma*, vale a dire nell'*universalità* che è immediatamente *determinatezza*, o nella determinatezza che è immediatamente universalità. Nella intuizione [*Anschauung*], o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di *esteriore*, di *estraneo*. Mediante il concepire, quell'*essere in sé e per sé*, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, vien trasformato in un *esser posto* [*Gesetzteyn*]; l'Io penetra l'oggetto *pensandolo*. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è *in sé e per sé*, com'è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è *apparenza*; il pensiero toglie [*aufhebt*] l'*immediatezza* dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un *esser posto*, ma questo suo *esser posto* è il suo *essere in sé e per sé*, ovvero la sua *oggettività*. Quest'oggettività l'oggetto [*der Gegenstand*] l'ha pertanto nel *concetto*, e questo è l'*unità della coscienza di sé*, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il

¹⁹³ Cfr. *Enz* § 22: «Riflettere [*Nachdenken*] significa *mutare* qualcosa nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, nell'intuizione, nella rappresentazione. Pertanto è solo *mediante* un mutamento che la *vera* natura dell'*oggetto* giunge alla coscienza».

concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé» (III, 18-19 [660: trad. modificata]).

2.3. *Un'oggettività narcisistica*

Ho inteso le pagine precedenti come un lungo commento alla prima frase che Hegel scrive a proposito dell'idea del bene nella *Scienza della logica* e che può essere utile ricordare:

«In quanto il concetto, che è oggetto di se stesso, è determinato in sé e per sé, il soggetto è determinato a sé come *singolo*» (231 [929]).

Ho cercato di scomporre i vari caratteri che emergono da questa densa proposizione e analizzarli alla luce di quella che ho chiamato la “grammatica hegeliana del concetto”, così come emerge dalle pagine introduttive alla *Logica soggettiva*. Delineando questa grammatica spero inoltre di essere riuscito a mostrare come sia effettivamente possibile reperire nell'idea del bene (della quale il concetto – lo ricordo – costituisce il lato soggettivo) alcune indicazioni preziose per il dibattito metaetico contemporaneo. Interlocutore privilegiato di queste analisi è stato il costruttivismo etico kantiano: come per quest'ultimo, infatti, anche per Hegel la ragione, autodeterminandosi, si fa autrice delle proprie leggi e, rivolgendosi riflessivamente a sé, ne determina l'oggettività.

Nelle pagine che seguono vorrei fornire ancora alcuni chiarimenti sulla nozione di “oggettività” qui in gioco. È mia opinione, infatti, che tale nozione costituisca una delle chiavi d'accesso fondamentali tanto alla posizione costruttivista quanto all'analisi hegeliana dell'idea del bene, e che ci consenta, di conseguenza, di delineare tanto le affinità quanto le differenze fra loro.

2.3.1. Una topografia dell'oggettività in metaetica

1. In via preliminare, può essere utile delineare una rapida topografia dei modi in cui la questione dell'oggettività viene affrontata in metaetica. Indicherò di seguito tre significati di “oggettività”, corrispondenti, grosso modo, alle tesi etiche non-cognitivista, costruttivista e realista. Lungi dall'aver pretese di esaustività, questa tripartizione vuole semplicemente delineare un quadro generale all'interno del quale collocare la mia interpretazione dell'idea del bene.

a) La prima posizione che possiamo attestare è la tesi negativa per la quale le asserzioni morali non possono essere oggettive. Secondo questa tesi, infatti, si dà oggettività solamente nel caso in cui sussista qualcosa (un fatto o un principio) in grado di decidere della validità di

un'asserzione. In quanto capaci non solo di descrivere il mondo, ma anche di verificare le proprie rappresentazioni, le scienze, sia naturali che sociali, possono legittimamente avanzare pretese di oggettività. I giudizi morali, invece, non sembrano poter far leva su alcunché di empirico o razionale in grado di determinare la loro correttezza. A differenza di quanto accade, ad esempio, con una teoria fisica o economica, la moralità non ha a che fare con oggetti o eventi reali, cioè entità la cui natura è (in larga parte) indipendente dalle nostre idee su di esse. È per questo stesso motivo che sembra possibile parlare di “verità” e di “progresso” nelle discipline scientifiche ma non in etica. I termini scientifici (secondo questo quadro teorico) si riferiscono in modo efficace ad aspetti reali del mondo, fornendocene una conoscenza via via più accurata. La sfera morale, invece, non può essere oggettiva e avanzare pretese di verità essendo impossibile una sua giustificazione. Per il non-cognitivista etico, di conseguenza, quando si parla di giusto e sbagliato, di ciò che si deve e non deve fare, si sta “semplicemente” esprimendo un sentimento, approvando un sistema di norme o prescrivendo un comando¹⁹⁴.

b) Una seconda posizione è quella secondo la quale è possibile parlare di oggettività in etica, seppur in un'accezione non realista. Così inteso, infatti, oggettivo non è il giudizio che descrive correttamente fatti morali “esterni”, quanto il risultato di procedure interne di argomentazione. La forza di questo quadro metaetico è quella di riuscire (pur attestandosi generalmente come una forma di antirealismo) a sottrarsi, in linea teorica, a qualsiasi impegno ontologico. Secondo questa tesi, infatti, non è l'esistenza di proprietà morali nella realtà a determinare l'oggettività dei nostri giudizi, quanto la possibilità di sottoporli a strategie di critica e riflessione. In questo senso, quindi, “oggettività” è sinonimo di “*giustificazione*”: un discorso morale, in altre parole, può dirsi oggettivo non perché si vincola a una specifica ontologia dei valori, quanto perché è internamente consistente (cioè i suoi termini particolari non sono in contraddizione fra loro e con i propri presupposti) e capace di legittimarsi in modo razionale. All'interno di questo quadro concettuale, pertanto, la verità di un giudizio morale è determinata dalla *correttezza* delle procedure di giustificazione cui viene sottoposto. A differenza di quella non-cognitivista, questa posizione ammette l'esistenza di risposte giuste in etica; tuttavia, la correttezza di queste risposte non dipende dalla loro capacità di fornire la descrizione fedele di enti reali, quanto dal retto e coerente esercizio di procedure di critica e argomentazione¹⁹⁵.

Per comprendere la specifica accezione di “oggettività” qui in gioco è utile ricordare la distinzione, operata da Korsgaard, fra realismo procedurale e realismo sostanziale. Questa

¹⁹⁴ Tornerò in modo più ampio su questi argomenti nel capitolo 4.

¹⁹⁵ Cfr. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 29-35 (trad. it. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, a cura di F. Castellani e A. Corradini, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 35-42).

distinzione vuole essere innanzitutto un modo di rispondere alla minaccia dello scetticismo, del nichilismo e del relativismo, ovvero all'idea generale per la quale l'etica non possa fornire alcuna risposta corretta alle domande morali. In tal senso, per Korsgaard è possibile riconoscere che «tutti coloro che ritengono che l'etica non sia senza speranza sono dei realisti»¹⁹⁶. Il costruttivismo è allora una forma di realismo perché ritiene che la normatività sia vincolante in modo oggettivo, cioè che ci siano doveri e ragioni che siamo tenuti a riconoscere e seguire. Questa interpretazione del realismo, dunque, sottolinea l'esistenza di verità morali e, di conseguenza, la possibilità di essere moralmente in errore. La distinzione interna, tuttavia, si rende possibile a partire dalla domanda circa la natura di queste verità: per il realista procedurale, infatti, la nostra risposta al quesito morale è vera quando costituisce il risultato di processi di giustificazione; per il realista sostanziale, invece, la nostra risposta è vera quando si riferisce in modo corretto alla specifica porzione normativa di mondo su cui verte il quesito morale¹⁹⁷.

Correggendo Korsgaard, quindi, possiamo dire che questa distinzione indica due differenti forme di oggettivismo più che di realismo, cioè «due modi diversi di difendere l'oggettività in etica»¹⁹⁸: nel primo caso, un giudizio è oggettivo se è il risultato di una procedura corretta di ragionamento; nel secondo, se rispecchia la realtà esterna.

c) L'ultimo significato di oggettività che voglio attestare, di conseguenza, è quello del realismo etico sostanziale, la cui idea fondamentale è che «(1) ci sono fatti o verità morali, e (2) [che] questi fatti o verità sono indipendenti dall'evidenza a loro sostegno»¹⁹⁹. Secondo questa posizione, pertanto, un giudizio morale è oggettivo solo se è in grado di riferirsi correttamente a tali fatti o verità di carattere prescrittivo o valutativo. Al centro di questa concezione si colloca innanzitutto una domanda di carattere *ontologico*, concernente cioè lo statuto di realtà della sfera normativa («oggettivo» è inteso perciò come sinonimo di «reale»²⁰⁰): un giudizio morale, di conseguenza, è reso vero primariamente dall'esistenza di verità o fatti indipendenti dalla soggettività.

A partire da questa caratterizzazione è possibile allora affermare che il realismo non faccia altro che colmare le «lacune» delle prime due posizioni: al contrario del non-cognitivista, infatti, il realista afferma (1), cioè l'esistenza effettiva di verità morali; ma al contrario del costruttivista, tuttavia, il realista è pronto anche a difendere (2), cioè il fatto che il darsi di queste verità morali non sia legato alle nostre procedure di giustificazione²⁰¹.

¹⁹⁶ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., p. 35 (p. 60).

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 34-37 (pp. 60-63). Si veda anche l'analisi di C. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, pp. 202-207.

¹⁹⁸ C. Bagnoli, «Introduzione», cit., p. 36.

¹⁹⁹ D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., p. 17 (p. 21).

²⁰⁰ Questa nozione di «oggettività» è condivisa in etica sia dai realisti che dagli antirealisti.

²⁰¹ Cfr. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., pp. 18-22 (pp. 22-26).

2. Questa breve analisi è dunque partita dalla negazione dell'idea che in etica si possa parlare di oggettività per arrivare alla tesi opposta, per la quale non solo ciò è possibile, ma che si rende addirittura indispensabile per un discorso morale dotato di senso. Ciononostante, la prima e l'ultima posizione concordano su un'interpretazione ontologica dell'oggettività, con la differenza, tuttavia, che il non-cognitivismo usa tale interpretazione come argomento anti-oggettivista, mentre il realismo ne fa la base stessa della sua difesa. Si distingue invece la seconda posizione, che difende quello che possiamo definire un «concetto epistemico di oggettività»²⁰².

2.3.2. L'irrealismo dell'idea del bene

1. Questa schematizzazione dovrebbe averci fornito una cornice generale nella quale collocare e rendere intellegibile il discorso hegeliano. Come punto di partenza possiamo prendere un'importante definizione che Hegel fornisce nella *Scienza della logica* e che ci aiuta a reintrodurre il modello normativo dell'idea del bene:

«Il soggetto ha rivendicato qui [*scil.* nell'idea del bene] a se stesso l'oggettività; la sua determinatezza in se stesso è l'oggettivo, perché esso è l'universalità che è insieme assolutamente determinata» (III, 231 [929]).

Come indicato già nelle pagine precedenti, pertanto, la prospettiva hegeliana ricalca, *in prima battuta*, l'accezione costruttivista di “oggettività”: il concetto, cioè, in quanto soggetto che si riferisce a sé – che si conosce e determina – dà a se stesso forma oggettiva. Certamente, questa dinamica non viene catturata da un modello puramente proceduralista (come quello di Korsgaard): per Hegel, il lavoro della ragione su se stessa non è circoscritto al potenziale universalizzante della forma, né si limita a elaborare un “test” attraverso il quale decidere dei propri contenuti. La normatività del concetto non è quindi il mero algoritmo che distingue, ad esempio, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, ma è il suo stesso essere che consiste nel rendersi razionale (nel «porre se stesso»). È in questo senso, allora, che Hegel scrive che l'universalità è «insieme assolutamente determinata»: il concetto è un processo che, in quanto singolarità, è inseparabilità di forma e contenuto.

Da un punto di vista metaetico, ciò significa che lo spazio delle norme non è un orizzonte vuoto, cioè che delinea dei semplici parametri astratti per la valutazione, ma una sfera il cui contenuto è la stessa autonomia della ragione. In questo particolare senso possiamo allora

²⁰² C. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, cit., p. 204. In questa medesima direzione si muove anche B. Dunaway, “Realism and Objectivity”, in: *The Routledge Handbook of Metaethics*, cit., pp. 135-150; Dunaway, infatti, interpreta il concetto di “realismo” come «nozione metafisica» (i cui caratteri principali sono riassunti dalle questioni dell'esistenza, dell'indipendenza dalla mente e del fondamento) e il concetto di “oggettività” come nozione «epistemica» (ossia legata ai problemi della conoscenza, dello scetticismo e della giustificazione).

dire che il modello dell'idea del bene intende l'oggettività (conformemente alla seconda delle posizioni considerate sopra) come *autogiustificazione*. Ciò diviene particolarmente chiaro se si fa attenzione all'uso hegeliano del termine «rivendicato [*vindicirt*]», che riassume perfettamente l'aspetto riflessivo dell'autodeterminazione: il concetto conferisce a se stesso l'oggettività, ma, al contempo, si riconosce come oggettivo in sé e quindi, in un certo senso, “reclama” l'oggettività. La sua attività di mediazione è costruzione di sé solo in quanto autocertificantesi, e, viceversa, è in grado di certificarsi come oggettiva e razionale solo in quanto autrice del proprio stesso articolarsi. I due momenti non possono essere divisi.

2. Una parte importante delle pagine sull'idea del bene, quindi, è dedicata proprio all'analisi e alla difesa di un modello normativo costruttivista. Ciononostante, Hegel compie un'importante mossa filosofica che lo differenzia dai costruttivisti contemporanei: egli infatti non si “accontenta”, per così dire, di rintracciare l'origine della normatività nella struttura autoriflessiva del concetto (il lavoro della ragione su stessa), ma si preoccupa al contempo di metterne in luce i punti problematici. Stando a quello che ho cercato di chiarire finora, infatti, la nozione di “oggettività” in gioco nel modello normativo dell'idea del bene ha un significato epistemico, cioè viene intesa innanzitutto come la *validità* e *certezza* di sé del concetto soggettivo. Hegel però nota:

«la certezza di se stesso, che il soggetto ha nel suo esser determinato in sé e per sé, è una certezza della realtà sua e dell'*irrealtà* del mondo» (ibidem).

Questo è un punto fondamentale per la comprensione dell'analisi hegeliana. L'idea del bene, infatti, è sì autonomia e riflessione; ma ciò vuol dire che essa è una struttura che, *nel suo lato soggettivo*, è avvitata su se stessa e quindi “svincolata” dal mondo. Il concetto, cioè, costruisce se stesso solo tramite l'autoriferimento. D'altronde, il significato dell'autonomia è esattamente questo: origine della normatività è l'autocritica della ragione; un qualsiasi elemento esterno può essere accettato solamente se introdotto e “filtrato”, per così dire, dalle procedure di giustificazione riflessiva. Solo in questo senso è possibile garantire l'autorità delle norme pratiche.

A uno sguardo più attento, il problema che Hegel sta ponendo riguarda la possibilità di conciliare due differenti significati di “oggettività”. Da una parte, infatti, c'è l'autodeterminazione del soggetto – quella che sto intendendo come la nozione epistemica di oggettività; dall'altra, invece, c'è quella ontologica, per la quale, cioè, “oggettivo” è sinonimo di “reale”. Nei prossimi capitoli cercherò di mettere in luce la strategia hegeliana per rispondere a questo problema. In queste pagine, tuttavia, è interessante soffermarsi sul potenziale critico immanente a questa opposizione. Il modello costruttivista, infatti, corre il rischio di risolvere il potere della ragione in semplice *coerenza*.

3. Il mancato riferimento alla realtà (dove il “reale” è l’altro lato dell’idea del bene) rende il concetto una struttura soggettiva che potremmo chiamare “narcisistica”: come il fanciullo del mito greco, cioè, anche il concetto sembra appagarsi solo di sé e del proprio sguardo riflesso. La «*Gewißheit seiner selbst*», pertanto, non è che l’esito di un autoriferimento astratto (nel senso di “non reale”), ovvero di una determinazione di sé che è punto di partenza, centro e arrivo della propria attività²⁰³.

Se da una parte, ciò riesce a garantire l’identificazione della ragione con lo spazio delle norme (autonomia), dall’altra rende però arduo l’“inserimento”, se così si può dire, di questo spazio nell’orizzonte concreto dell’agire. In altri termini, il modello costruttivista, nella misura in cui identifica l’oggettività con la coerenza interna, non produce altro che quello che John McDowell ha chiamato «un girare a vuoto in assenza di attrito»²⁰⁴. Da questo punto di vista, la critica all’eteronomia morale sembra quindi imporre un aut-aut fra ragione e realtà, o, più esattamente, fra le proprietà di critica e deliberazione proprie della soggettività e la durezza “dura” del mondo esterno. A ciò è legata, di conseguenza, l’alternativa fra modelli metaetici: per il realismo, unica garanzia di oggettività è l’indipendenza della sfera normativa da prestazioni soggettive; per il costruttivismo, al contrario, autorevole è solo ciò che può essere certificato tramite procedure discorsive e inferenziali. È importante, perciò, ricordare che nella teoria costruttivista non viene semplicemente rifiutata l’esistenza di fatti o eventi morali, quanto la loro autorità normativa, cioè la capacità di dirigere e motivare la prassi umana. In tal senso, un’ipotetica realtà morale esterna *può* avere peso in etica, ma solo se si rende possibile assimilarla alle procedure di critica della ragione. Come scrive C. Bagnoli, infatti, «si può persino dire che vi sono “fatti morali”, ma i giudizi morali non sono giustificati o resi veri da questi fatti. Piuttosto, i fatti morali sono identificati tramite il ragionamento. È questa la tesi centrale del costruttivismo etico»²⁰⁵.

Criterio di verità di questa posizione, dunque, è unicamente la coerenza di un corpo di credenze e delle procedure della loro giustificazione: tutto ciò che vi esula non può essere ritenuto vincolante su alcun livello. Detto altrimenti: per i costruttivisti kantiani non si dà alcuna realtà normativa *in sé*. La normatività, cioè, non è una proprietà intrinseca degli enti (siano essi fatti o credenze), quanto un carattere che essi assumono *solo* nella misura in cui vengono giustificati dalla ragione umana. Prima o al di fuori delle procedure di ragionamento, perciò, non può essere riconosciuto alcun valore o vincolo morale, né, tantomeno, si può

²⁰³ È significativo quanto scrive in questo senso Kant, ossia che «la volontà buona non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa» (G 394 [50]).

²⁰⁴ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 11 (p. 11). Così anche D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., p. 106 (p. 125): «questo punto viene talvolta espresso metaforicamente asserendo che il coerentismo non fornisce alcuna garanzia di “contatto con la realtà”, alcuna assicurazione che un sistema coerente di credenze non stia fluttuando liberamente senza ormeggi che lo tengano legato al mondo».

²⁰⁵ C. Bagnoli, “Introduzione”, cit., p. 14.

parlare in modo sensato di “oggettività”. Anzi: secondo Hegel, fuori dal concetto soggettivo non può darsi neanche una vera realtà, dal momento che “reale” (nel senso di “*wirklich*”) è solo ciò che è attraversato dalla razionalità e dunque dotato di valore normativo. È in questo senso, perciò, che possiamo intendere il passaggio secondo il quale, nell’idea del bene, l’autodeterminazione del concetto è al contempo la certezza «dell’*irrealtà* del mondo [Unwirklichkeit der Welt]»²⁰⁶.

Seguendo la proposta concettuale di John Skorupski, possiamo identificare questa prima definizione dell’idea del bene con una forma di *irrealismo etico*, ossia come un modello secondo il quale possiamo avanzare pretese di oggettività in ambito morale senza vincolare queste pretese a una rappresentazione di fatti o proprietà reali. Secondo la posizione irrealista, infatti:

«la conoscenza normativa delle proposizioni normative fondamentali *non poggia su alcuna conoscenza recettiva*. La sola capacità che richiede è la capacità cognitiva non-recettiva della razionalità, una capacità che implica la spontaneità e la regolazione attraverso l’universalità delle ragioni»²⁰⁷.

La definizione del concetto come struttura narcisistica, allora, può essere una metafora²⁰⁸ utile a riassumere questa prospettiva irrealista: il concetto, in quanto spazio normativo autonomo, costruisce se stesso non solo indipendentemente dalla realtà dei soggetti che valutano e agiscono, ma anche privando questi di qualsiasi valore immanente. Hegel riassume questa posizione delineando l’idea del bene, nel suo lato soggettivo, come un’unità assoluta e autosufficiente:

«[il bene] si avvanza colla dignità di essere assoluto, perché è la totalità del concetto in se stesso, è l’oggettivo in pari tempo nella forma della libera unità e soggettività» (WdL III, 231 [929]).

Hegel ribadisce quindi quei caratteri fondamentali che abbiamo considerato fino ad ora: l’idea del bene è una «totalità» che, in virtù della sua «soggettività», è in grado di determinare se stessa in modo autonomo («nella forma della libera unità»), cioè non appellandosi ad alcunché di esterno. In altri termini, la sfera normativa è oggettiva e razionale, ma *irreale*²⁰⁹.

²⁰⁶ Cfr. G.R.G. Mure, *A Study of Hegel’s Logic*, cit., pp. 284-285: «[l’idea del bene] è infinita, assoluta, e non-contingente; è intrinsecamente e non ipoteticamente buona, e perciò non attende la realizzazione [actualization] esterna per la sua validità. [...] La sua bontà non dipende dal suo successo».

²⁰⁷ J. Skorupski, “Irrealist Cognitivism”, in: *Normativity*, cit., pp. 116-139, qui p. 136. Per una discussione della posizione di Skorupski in relazione al dibattito sullo statuto del costruttivismo etico, si veda C. Bagnoli, “Introduzione”, cit., pp. 50-55.

²⁰⁸ In quanto uso metaforico, perciò, il riferimento al narcisismo non vuole essere né una riduzione del logico allo psicologico, né ovviamente l’ascrizione al concetto di una qualche patologia emozionale o psichiatrica.

²⁰⁹ Hegel parla di «irrealtà del mondo», non del concetto. Di conseguenza, non è superfluo specificare che parlando di “irrealismo” sto qui usando il termine “reale” (e quindi la sua negazione) semplicemente nel senso di “dotato di riferimento al mondo esterno”.

2.4. Una costruzione «soltanto possibile»

A questo punto dovrebbe essere possibile individuare chiaramente gli aspetti più problematici della prospettiva costruttivista dell'idea del bene. In queste ultime pagine cercherò di mettere in luce quello che Hegel individua come il difetto fondamentale di tale prospettiva, ovvero il suo allestire un edificio meramente *ideale* (in un'accezione platonica del termine) di cui non può essere garantita la realizzazione.

2.4.1. L'opposizione di concetto e realtà e il problema del «*Sollem*»

1. Hegel scrive:

«L'idea del bene compiuto [*vollendeten Guten*] è bensì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato» (233 [931]).

Parlare di un «*postulato assoluto*» significa esattamente questo: l'idea del bene si modella come una sfera normativa valida oggettivamente, cioè giustificata in modo razionale, ma incapace di essere vincolante nella prassi dei soggetti reali. Tuttavia, se una teoria morale, per quanto coerente con se stessa, non riesce a garantirsi le condizioni della propria realizzazione – cioè la capacità di determinare i processi concreti di valutazione e deliberazione – è una teoria, in ultima istanza, insufficiente.

Nel suo lato soggettivo l'idea del bene si esaurisce quindi in un'astrazione incapace di “entrare nel mondo” e determinarlo positivamente. Hegel ne parla perciò come dell'espressione di un «*Sollem*» (ibidem), accennando così, pur di sfuggita, a uno dei temi più celebri e discussi della sua intera filosofia. D'altronde, è lui stesso a richiamarsi alle pagine della *Fenomenologia dello spirito* sulla moralità: in quel capitolo, infatti, viene affrontato esattamente il problema del rapporto fra essere e dover-essere, con riferimento all'opposizione kantiana di natura e morale²¹⁰. La posta in gioco è la relazione della coscienza (*das Gewissen*), consapevole e autonoma, a un mondo in sé impermeabile alla normatività. Tale opposizione costringe le due sfere a una reciproca incommensurabilità e, di conseguenza, al naufragio di ogni tentativo di attuazione della concezione morale nella realtà concreta. Hegel scrive infatti:

²¹⁰ Su questa trattazione fenomenologica, cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, cit., pp. 180-192; F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 129-132. Sugli stessi temi è molto importante anche lo studio di C. Cesa, „Hegel und die Kantische Moralität“, in: *Das Recht der Vernunft*, cit., pp. 291-309.

«[la coscienza morale] trova piuttosto ragione di lamento per un tale stato di incongruenza fra sé e l'esserci, e di ingiustizia che la limita ad avere il suo oggetto soltanto come *puro dovere* [reine Pflicht], negandole peraltro di vedere attuato [*verwirklicht*] l'oggetto e *se stesso*» (PhdG 325 [139]).

Nel quadro fenomenologico, dunque, la sfera morale si ritrova costretta a rifugiarsi nell'interiorità della coscienza soggettiva, nell'illusione che la distanza che la separa dal mondo possa preservare la sua universalità e purezza. La morale, allora, non si risolve che nel puro formalismo della legge, cioè nel cosiddetto “dovere per il dovere”, che si oppone a ogni possibile contenuto empirico, ritenendolo necessariamente inadeguato a una fondazione dell'agire.

Nel contesto della Logica, invece, pur nell'affinità della dinamica generale con le pagine della *Fenomenologia*, c'è un'importante differenza di piani del discorso coinvolti²¹¹. Hegel infatti scrive:

«Il bene riman così un *dover-essere* [ein Sollen]; è *in sé e per sé*, ma l'essere come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato *anche* come un *non essere*» (WdL III, 233 [931: trad. modificata]).

Il «*dover-essere*» dell'idea, dunque, non si genera dall'opposizione fra coscienza e natura, quanto dalla frattura, strutturalmente differente, fra concetto e realtà: l'idea del bene, cioè, sembra essere posta dinanzi al “bivio”, per così dire, fra l'astrattezza del dovere, così come delineata dal lavoro logico del concetto, e la datità dell'essere reale. In quanto autodeterminazione, cioè costruzione e legittimazione di sé, il lato soggettivo dell'idea – lo abbiamo visto sopra – «ha rivendicato» per sé l'oggettività, ascrivendo a sé una proprietà normalmente attribuita al mondo reale. La struttura narcisistica di cui ho parlato sopra, pertanto, fa sì che il concetto non riconosca che se stesso (è «*in sé e per sé*», scrive Hegel): tutto ciò che esula o si oppone al suo autoriferimento (ciò che «resta di fronte [*gegen*] a lui») viene privato di ogni valore. È in questo senso, allora, che possiamo intendere le parole di Hegel quando scrive che «l'essere», nell'idea del bene, è un'«astratta immediatezza», cioè un orizzonte vuoto, non determinato: di questo orizzonte, infatti, non si può dire alcunché, poiché ciò implicherebbe la predicazione e dunque la mediazione concettuale. In altri termini, l'essere reale, per il concetto, è al contempo un semplice «*non essere*».

2. Il modello costruttivista delineato dall'idea del bene, dunque, rappresenta la normatività come un progetto incapace di rendersi concreto. Lo spazio costruito dal concetto, infatti, è

²¹¹ Sul ruolo giocato dalla nozione di “*Sollen*” nella *Scienza della logica*, si può consultare lo studio di B. Bitsch, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel*, Bouvier, Bonn 1977, pp. 29-170 (sull'idea del bene: pp. 143-155).

un'istanza di obbligazione postulata, ma priva di aggancio alla realtà. Ciò che ne risulta, di conseguenza, è una sfera morale la cui autorità non esercita alcun vincolo sulla fatticità degli agenti. Tuttavia, obiettivo del costruttivismo kantiano è esattamente l'opposto: l'autonomia, in quanto prodotto dell'autocritica della ragione, è intesa proprio come la possibilità dei soggetti di giungere a principi normativi massimamente vincolanti (in virtù dell'identità di autore e opera), nonostante – ma in realtà proprio per – il trascendimento di ogni interesse particolare.

In tal senso, il costruttivismo cade in contraddizione con se stesso: il suo definire la sfera normativa come oggettiva e vincolante, ma allo stesso tempo tenendola distinta da ogni “fatto” morale esterno rispetto ai procedimenti di giustificazione, fa di questa posizione etica un progetto che, per così dire, “inibisce” se stesso, disattivando cioè il suo potenziale pratico.

Hegel, pertanto, scrive nell'*Enciclopedia* che l'esito di questa concezione «è perciò la *contraddizione*», dal momento che il concetto soggettivo, nel suo autodeterminarsi, «è posto tanto come inessenziale, quanto come essenziale, come reale [*wirklicher*] e, al tempo stesso, come soltanto possibile» (§ 234). Ancora una volta, viene ribadita l'insostenibilità di una posizione meramente epistemica: la sfera pratico-normativa è universale e oggettiva (Hegel parla di «essenziale» e «reale»), ma «soltanto possibile». Essa è cioè un'architettura perfettamente progettata ma che non può venire costruita materialmente.

2.4.2. La normatività come «progresso nella cattiva infinità»

Nella *Scienza della logica*, quindi, Hegel conclude che, se bloccata in questo “sganciamento” fra oggettività e realtà, l'idea del bene non può esercitare alcuna forza normativa. Il modello costruttivista, infatti, comporta la contraddizione di una prospettiva che intende «la realtà [*Wirklichkeit*] determinata come nulla, eppur presupposta come reale [*reell*]» (*WdL* III, 234 [933: trad. modificata]). Questo modello, cioè, si risolve in una tensione, difficilmente gestibile, fra l'oggettività delle procedure di giustificazione e l'orizzonte fattuale del mondo. Di conseguenza, il concetto soggettivo, nell'idea del bene, è

«un ricadere che diventa un progresso nella cattiva infinità ed ha la sua ragion d'essere unicamente in ciò che nel togliere quell'astratta realtà [*Realität*] questo togliere viene altrettanto immediatamente dimenticato, ossia in ciò che si dimentica che questa realtà è anzi già presupposta come realtà [*Wirklichkeit*] in sé e per sé nulla, non oggettiva» (ibidem [trad. modificata]).

Al di là della densa formulazione, è importante qui sottolineare la caratterizzazione del concetto come «progresso nella cattiva infinità». Questa caratterizzazione, come gli interpreti sanno, accompagna quasi sempre le critiche hegeliane alle filosofie del *Sollen*. Il luogo in cui Hegel tematizza sistematicamente questo tema è la Dottrina dell'essere nella *Scienza della*

logica, nelle pagine in cui affronta il problema della costituzione logico-ontologica dell'essere determinato (*Dasein*). In quel contesto, infatti, Hegel analizza la possibilità di definire un ente come ciò che è, tanto in relazione a se stesso, quanto, proprio in virtù di ciò che lo de-finisce, in relazione al suo altro. In questa analisi (di ispirazione tanto platonica quanto spinoziana), gioca un ruolo fondamentale la questione del finito (come principio di determinazione dell'ente) e della sua negazione (come principio di alterità), cioè l'infinito²¹².

Per la mia argomentazione non è necessario entrare troppo nel dettaglio di questo problema: ciò che conta è soltanto comprendere come per Hegel, in generale, l'opposizione fra una sfera infinita, costituita idealmente, e un orizzonte finito, che sembra limitarla esternamente, sia in realtà il frutto di un'astrazione. Rapportato alla teoria dell'idea pratica, ciò vuol dire che lo spazio del concetto e quello della realtà possono essere compresi e giustificati solamente a partire dal loro riferimento reciproco, dal momento che il primo «ha la sua ragion d'essere» soltanto nel «togliere [*Aufheben*]» il secondo: se separati, viene perso il significato stesso di normatività, cioè la nozione di un complesso di regole che determina e misura conoscenza e azione.

Pertanto, anche il «passaggio» da una sfera all'altra (che nel discorso sull'idea del bene indica la capacità della sfera normativa di rendersi vincolante) non può essere inteso come una “transizione”, per così dire, fra due determinazioni differenti. Hegel dedica pagine importanti, nella Dottrina dell'essere, a questo modo di concepire l'opposizione di finito e infinito. Egli infatti scrive: «la gran questione è di distinguere il vero concetto dell'infinità dalla cattiva infinità [*schlechten Unendlichkeit*], l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto» (*WdL* I, 124 [138]). Come noto, l'intelletto è per Hegel quella forma del comprendere che irrigidisce e separa le determinazioni del pensiero e della realtà, e che, nel caso di finito e infinito, opera una «falsificazione, [...] consistente nel tener ferma come una diversità qualitativa la relazione loro l'uno all'altro, nell'affermarli nella lor determinazione come separati» (133 [148]).

Il concetto di «cattiva infinità», di conseguenza, esprime esattamente una tale separazione: il pensiero astratto intende il finito e l'infinito l'uno come negazione dell'altro e ne fa così due dimensioni contrapposte fra le quali non vi è, né può esservi, mediazione discorsiva. L'infinito, così irrigidito, è semplicemente «l'al di là del finito» (126 [141]): è ciò che lo trascende, «un che di già per sé dato *sopra* il finito, cosicché il finito continui a star *fuori* o *al di sotto* di quello» (125 [139]). In tal modo, scrive perciò Hegel:

«ambidue sono allora *collocati* in un *diverso luogo*, – il finito come l'esserci da questa nostra parte, l'infinito invece val certo come *in sé* del finito, ma tuttavia come un al

²¹² Per un'analisi di queste pagine, si può vedere lo studio (in tre parti) di G. Movia, *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 86 (1994), pp. 110-133, 323-357, 623-664. Cfr. anche L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., pp. 179-218.

di là in una distanza nebulosa, irraggiungibile, *fuori* dalla quale si trova e continua a rimanere quell'altro» (127 [141-142: trad. modificata]).

In una prospettiva di questo genere, di conseguenza, seppur «si vuol mantenere l'infinito puro e lontano dal finito, non si fa che renderlo finito» (124 [138]). Infatti, un infinito che si oppone al finito è da questo limitato ed è dunque finito esso stesso. L'infinito meramente ideale, cioè come un al di là «puro», non riconducibile alla concretezza della realtà, non è quindi altro che il costante allontanamento e rinvio del finito, ma dunque una sua reiterazione: è, in altri termini, la ripetizione infinita del finito, cioè, scrive Hegel, «il progresso all'infinito [che] è quindi la *contraddizione* che non è sciolta, ma si continua sempre ad enunciare solo come *presente* [vorhanden]» (129 [144]).

Il «progresso nella cattiva infinità» che caratterizza anche l'idea del bene, pertanto, è esattamente questo «ripetersi dello stesso, un solo e medesimo noioso avvicendamento di questo finito e infinito» (ibidem). Nei termini di un discorso metaetico, ciò vuol dire che l'ideale normativo, se compreso – come avviene all'interno della prospettiva kantiana – come avulso rispetto alla sua possibilità di realizzarsi, non può davvero rendersi autorevole nelle pratiche razionali dei soggetti, configurandosi, di conseguenza, come meta potenzialmente irraggiungibile dell'agire umano²¹³.

2.4.3. Un'oggettività soggettiva

1. Hegel conclude quindi la sua argomentazione definendo l'idea del bene «l'Assoluto affetto [*beahftet*] dalla determinatezza della soggettività» (III, 233 [931]). Questa sentenza ci permette di sintetizzare l'intero discorso fatto finora: il concetto, conoscendo e determinando se stesso in modo autonomo, è «soggettività»; ma in quanto struttura oggettiva è però «Assoluto», dove questo carattere di absolutezza può essere inteso anche in senso letterale, ossia come “sciolto da” ogni vincolo esterno. Lo spazio logico delle norme, pertanto, si rivela come svincolato da qualsiasi attrito con la realtà, ossia come il prodotto di una ragione soltanto *ideale* (nel senso qui di opposto al reale). Essendo “immune” dalla fatticità del mondo, le norme sono dunque, in questo primo quadro teorico, una costruzione in sé perfettamente valida; tuttavia, ricorrendo a una famosa immagine di Wittgenstein, se ne può concludere che:

²¹³ Cfr. *G* 427 (85): «In una filosofia pratica [...] non si tratta di porre principi di ciò che *accade*, bensì leggi di ciò che *deve accadere* anche se non accadrà mai, ossia leggi oggettivamente pratiche».

«siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*»²¹⁴.

Nel quadro dell'idea del bene viene delineata quindi una forma di *oggettività soggettiva*: il concetto, in quanto mediazione di sé con se stesso, è capace di darsi forma oggettiva; ma tale oggettività, essendo la determinazione di una ragione soggettiva, è «*unwirklich*», non reale. Obiettivo di Hegel è invece mostrare, esattamente al contrario, la necessità del riferimento a una *soggettività oggettiva*, cioè a una struttura che è sì in grado di conoscersi e determinarsi, ma che al contempo sia effettuale come mondo, tanto naturale che sociale.

L'esigenza di questo riferimento è perfettamente espresso proprio nelle pagine sull'idea del bene e in particolare nel suo presentarsi come «impulso a realizzarsi». In questo modo, infatti, Hegel mostra la necessità di una *fondazione ontologica della normatività pratica*, cioè di un discorso che prenda in considerazione non solo l'autonomia e l'oggettività della morale, ma anche la sua realtà.

2. Un importante passaggio della *Scienza della logica* può aiutare a riepilogare e mettere in ordine i caratteri fondamentali del modello costruttivista dell'idea del bene, per come sono emersi in questo capitolo:

«la riflessione della volontà in sé è quale unità negativa in generale anche singolarità nel senso dell'escludere e del presupporre un altro. Ciò nondimeno la particolarità del contenuto è anzitutto infinita a cagione della forma del concetto, di cui quello è la propria determinatezza, mentr'esso ha in lui la negativa identità di sé con se stesso epperò non soltanto un particolare, ma la sua singolarità infinita. [...] L'idea è qui [...] nella forma dell'oggettività che è *per se stessa*; da una parte il soggettivo non è perciò più soltanto un *posto* [*ein gesetztes*], un arbitrario o un accidentale, ma un assoluto; dall'altra parte però questa *forma dell'esistenza*, lo *esser per sé*, non ha ancora quella dell'*essere in sé*» (III, 231-232 [930]).

In questo brano, estremamente tecnico nella formulazione, Hegel mette insieme i caratteri e le dinamiche fondamentali dell'autonomia e che possono essere schematizzati come segue:

- a) la ragione pratica è la «volontà» che si struttura secondo la logica del concetto;
- b) essa è quindi soggettività assoluta («infinita») autoriferita, cioè ha se stessa come oggetto;
- c) nell'autoriferirsi, la ragione è l'universale che si determina come particolare: è «singolarità»;

²¹⁴ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ed. by G.E.M. Anscombe and R. Reeves, Blackwell, Oxford 1953, § 107 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero e R. Piovesan, Einaudi, Torino 2014, p. 57).

- d) autodeterminandosi, la volontà toglie la propria soggettività e accidentalità;
- e) essa dà così a se stessa la «forma dell'oggettività»;
- f) questa oggettività è tuttavia solamente «*per sé*», poiché manca dell'esistenza reale.

L'emergere di questo difetto del modello costruttivista dell'idea del bene apre dunque le porte al problema della *realizzazione* della normatività pratica. Dedicherò a questo problema il prossimo capitolo.

Conclusioni

1. In queste pagine ho cercato di analizzare alcuni degli aspetti fondamentali dell'idea del bene. Questi aspetti sono l'autonomia e l'oggettività. L'attualità di questi temi, inoltre, mi ha permesso di portare avanti un confronto fra il discorso hegeliano e la riflessione metaetica contemporanea, con particolare riferimento al costruttivismo kantiano. La mia analisi, di conseguenza, è partita da una discussione di quest'ultima posizione, individuando alcuni dei suoi tratti distintivi. In particolare, ho definito il costruttivismo come una forma di *oggettivismo etico*: per i costruttivisti (di matrice kantiana), origine della normatività pratica è l'autocritica della ragione, cioè la sua capacità di volgersi a se stessa e approvare riflessivamente i propri contenuti. Al centro di questa teoria, dunque, c'è l'idea secondo la quale una norma può essere considerata oggettivamente valida e legittima solo se la sua autorità non è dedotta da elementi esterni (siano essi fatti morali, sentimenti soggettivi, ma anche semplici regole provenienti dalla tradizione), quanto dall'autocertificazione della razionalità. In altri termini: origine della normatività è l'*autonomia della ragione*. In tal senso, ho cercato di chiarire come una posizione costruttivista non rifiuti l'esistenza di tali elementi esterni: semplicemente non li ritiene vincolanti per il valutare e l'agire.

Un importante passaggio della *Fondazione della metafisica dei costumi* mi sembra possa aiutarci a riassumere questi aspetti:

«In una filosofia pratica [...] si tratta della legge oggettivamente pratica, quindi del rapporto della volontà con se stessa, in quanto si determina esclusivamente mediante la ragione, nel qual caso tutto ciò che ha rapporto con l'empirico si toglie da sé, perché [...] la *ragione* determina la condotta da *sé sola*» (427 [85]).

In un certo senso, questa analisi sintetizza i tratti fondamentali di una teoria che pone al centro del proprio discorso l'autonomia e la validità oggettiva della sfera pratica. Kant ribadisce infatti: una «legge oggettivamente pratica» non è altro che il frutto «del rapporto della volontà con se stessa»; questo rapporto, pertanto, si definisce proprio a partire da una presa di distanza «[dal]l'empirico», di modo che la «*ragione* determin[i] la condotta da *sé sola*».

Questa dinamica, che sopra ho definito “narcisistica”, garantisce quindi, da una parte, l'autonomia del volere, cioè l'identità di ragione e sfera normativa; dall'altra, l'oggettività delle norme, le quali vengono sottratte alle tentazioni del naturalismo (cioè alla mutevolezza della realtà empirica o delle inclinazioni personali) e giustificate (“costruite”) dalle procedure del pensiero argomentativo.

2. A questo punto può essere lecito porre la domanda: *può Hegel essere considerato un costruttivista?* A fronte delle pagine sull'idea logica del bene la mia risposta non può che collocarsi a metà strada fra il sì e il no. Questa ambiguità, tuttavia, non è sintomo di incertezza, quanto della complessità della posizione hegeliana.

Da una parte, infatti, Hegel, attraverso quella che ho indicata come la sua grammatica del concetto, rende possibile una vera e propria “*Begründung* speculativa” (nel senso di una fondazione che è al contempo una giustificazione, un dare ragione) dell'autonomia. In questo senso, Hegel è costruttivista nel modo più coerente possibile: solo il concetto, in quanto razionalità che si autodetermina, può essere considerato fonte e misura della normatività; «tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità» (*WdL* III, 236 [935]).

Dall'altra parte, tuttavia, l'idea del bene rileva anche i *limiti* di un'accezione epistemica e coerentista di oggettività. Da questo punto di vista, allora, Hegel *non* è un costruttivista: l'opposizione, caratteristica di una prospettiva kantiana, fra spazio logico delle norme e realtà fattuale conduce a una serie di problemi e contraddizioni che possono essere risolti solo se si superano i presupposti epistemologici e ontologici che li originano. La teoria hegeliana dell'idea, come in parte abbiamo già visto, mira esattamente a un tale superamento. La sua rilevanza, quindi, sta proprio nella capacità di fornirci un modello metaetico nel quale l'analisi dell'agire reale è sempre agganciata alla formulazione di principi normativi che ne consentano la valutazione²¹⁵.

²¹⁵ Cfr. L. Siep, C. Halbig, M. Quante, „Hegels Erbe – eine Einleitung“, in: *Hegels Erbe*, cit., pp. 7-20, in part. pp. 11-12; L. Siep, „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, cit.; M. Quante, „Anfechtbare Sittlichkeit“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., pp. 279-297 (trad. it. “Eticità contestabile”, in: *La realtà dello spirito*, cit., pp. 225-239).

3. L'idea del bene come proiezione

«Cercate, dunque, *prima*, dov'è la materia di fatto che qui chiamiamo *delitto*; indicatelo; determinate il tempo della sua esistenza; descrivetene l'essenza o natura; indicate il senso o la facoltà cui esso si manifesta. Esso risiede nella mente della persona» (D. Hume)²¹⁶.

«È abbastanza comune osservare che la mente possiede una grande predisposizione a diffondersi sugli oggetti esterni» (D. Hume)²¹⁷.

Introduzione

1. L'analisi del capitolo precedente si è conclusa con un risultato negativo e uno positivo: quello negativo è determinato dall'insufficienza di un modello (come quello costruttivista) che si sviluppa intorno a una nozione semplicemente epistemica di oggettività; quello positivo si costituisce perciò come il conseguente appello a una fondazione ontologica della morale. Nelle pagine che seguono approfondirò questo secondo risultato. Per fare ciò, mi confronterò in particolare con la posizione metaetica di John L. Mackie, la quale più di ogni altra nel dibattito contemporaneo ha messo in rilievo le difficoltà di una tale operazione, ma suggerendo al contempo una possibile via d'uscita.

In un'analisi delle pagine hegeliane sull'idea del bene, la posizione di Mackie si rivela importante per due ragioni: la prima è che egli è stato, come ha correttamente notato Luca Fonnesu, «il primo deciso sostenitore dell'importanza di spostare l'attenzione, nell'indagine metaetica o “di secondo livello”, dalla semantica all'ontologia, dai problemi linguistici ai problemi ontologici»²¹⁸. La seconda è che, nella prospettiva di Mackie, il verdetto sull'impossibilità di un realismo etico coerentemente fondato in modo ontologico apre a una particolare soluzione, indicata con il nome di “*proiettivismo*”. Queste due ragioni aderiscono in modo particolarmente fruttuoso alla seconda delle due definizioni dell'idea del bene che

²¹⁶ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by T.L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 84 (trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, in: D. Hume, *Opere filosofiche*. vol. 2, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, pp. 177-341, qui p. 303).

²¹⁷ *A Treatise of Human Nature*, cit., I.3.14 (p. 345).

²¹⁸ L. Fonnesu, “Errori dell'ontologia. Percorsi della metaetica tra Russell e Mackie”, in: *Le ragioni dell'etica*, a cura di L. Ceri e S.F. Magni, Ets, Pisa 2004, pp. 23-42, qui p. 24. Anche A. Amendola sottolinea che «è grazie a questa rivendicazione della legittimità e della proficuità di un approccio ontologico, più che alle sue specifiche tesi soggettivistiche, che il contributo di Mackie ha avuto un'effettiva influenza nel successivo sviluppo del dibattito intorno all'oggettività dei valori» (“L'oggettività dei valori come errore: lo scetticismo etico di John Leslie Mackie”, in: *Oggettività e morale*, cit., pp. 23-45, qui p. 37).

sto considerando nella mia analisi, ovvero quella del concetto come «impulso a realizzarsi». Con questa definizione, infatti, Hegel cerca di fare un passo avanti, per così dire, verso la conciliazione dei due lati dell'idea – il concetto e la realtà –, a questo livello logico ancora legati da un rapporto di tensione. Se la prima definizione (come ho cercato di mostrare nel capitolo precedente) poneva in risalto la soggettività del concetto, ovvero la sua attività di autodeterminazione, questa seconda definizione ne rileva piuttosto la sua istanza di *autorealizzazione*. Chiarire cosa voglia effettivamente dire che il concetto – cioè la sfera normativa – sia il proprio tentativo di rendersi reale è lo scopo del presente capitolo.

2. Come nelle pagine precedenti, anche in quelle che seguono la mia analisi sarà mossa da un duplice obiettivo: in primo luogo, vorrei far luce sul testo hegeliano, cercando di sciogliere l'arduo lessico e le complesse formulazioni che descrivono l'idea del bene, per poi ricostruirne la struttura e gli intenti fondamentali; qualora questa prima operazione avesse successo, cercherò quindi di mostrare come l'analisi di Hegel sia in grado di fornirci una prospettiva originale su alcune importanti questioni in agenda del dibattito metaetico contemporaneo. Il proiettivismo di Mackie ci fornirà pertanto un doppio servizio: da una parte, esso servirà da chiave di lettura delle pagine sull'idea del bene non considerate nel capitolo precedente; dall'altra, in virtù delle affinità che esso presenta con l'analisi hegeliana, ci garantirà un punto di accesso privilegiato al dibattito filosofico attuale, in particolare sulla questione del realismo etico.

Procederò pertanto nel seguente modo: innanzitutto, caratterizzerò la posizione metaetica del proiettivismo²¹⁹, concentrandomi sugli argomenti fondamentali che Mackie sviluppa per criticare la posizione realista (3.1); procederò poi a un'analisi del testo hegeliano, concentrandomi sulla nozione di “impulso”, prima in termini generali (3.2), e poi approfondendone la struttura teleologica e inferenziale (3.3); queste analisi permetteranno di mettere in luce tanto le affinità quanto le divergenze fra modello hegeliano e modello proiettivista: in particolare, sarà importante individuare la differenza fra la dinamica di *proiezione* della mente sul mondo, così come intesa da Mackie, e quella di *realizzazione* del concetto, come delineata da Hegel (3.4).

²¹⁹ Come afferma lo stesso Mackie in *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 9 (trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, a cura di B. de Mori, Giappichelli, Torino 2001, p. 17), egli è interessato «a questioni sia di primo livello che di secondo livello, sia al contenuto che alla natura [*status*] dell'etica». Nella mia trattazione mi limiterò a considerare la sua analisi metaetica (elaborata nella prima parte di *Ethics*), trascurando le riflessioni di carattere più schiettamente normativo.

3.1. *La morale come proiezione*

L'importanza della riflessione di J.L. Mackie può essere individuata (nei limiti di ciò che pertiene al presente lavoro) in tre caratteri fondamentali: (1) la “torsione ontologica” che egli ha impresso al discorso metaetico, (2) la critica a una fondazione realista della morale, e (3) l'elaborazione del proiettivismo etico²²⁰. Per comprendere la pertinenza del riferimento al proiettivismo in un'analisi dedicata all'idea del bene in Hegel è necessario chiarire tutti e tre questi caratteri.

3.1.1. La questione ontologica in metaetica

1. Fino a Mackie la riflessione di area analitica è stata dominata dalla determinazione della metaetica come analisi del linguaggio morale. Anche quegli autori che si sono posti questioni di natura non direttamente concettuale, infatti, hanno inteso il proprio lavoro come esame del significato e dell'uso dei termini morali o della logica che ne governa le asserzioni. Un chiaro esempio di questo approccio è il noto “*open question argument*” di G.E. Moore, che se da una parte pone un problema di natura ontologica ed epistemologica (l'esistenza e conoscibilità del bene), dall'altra lo affronta nella forma di un'analisi del linguaggio (la definibilità del predicato “buono”)²²¹.

Pur non negandone l'importanza, Mackie insiste sul fatto che questo tipo di approccio etico sia lungi dall'esaurire il campo di quelle che denomina «questioni di secondo livello»:

«oltre alle questioni linguistiche o concettuali, vi possono essere anche questioni ontologiche, vale a dire questioni sulla natura e lo statuto del bene o del giusto o di ciò intorno a cui si esprimono le asserzioni morali di primo livello. Queste analisi riguardano un'analisi fattuale piuttosto che un'analisi concettuale: il problema su cosa sia il bene non può essere risolto in maniera conclusiva ed esaustiva mettendo a fuoco qual è il significato della parola “bene”, o analizzando che cosa di solito si usa dire o fare con essa»²²².

²²⁰ Sulla riflessione etica di Mackie si veda innanzitutto l'importante collettanea *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, ed. by T. Honderich, Routledge, New York 1985. Molto utile e completo è lo studio monografico di B. De Mori, *Inventare il giusto e l'ingiusto. Saggio sull'etica di John Leslie Mackie*, Il lavoro editoriale, Ancona 1998; la stessa Autrice ha poi ripreso e aggiornato le sue analisi anche nel più recente *Teoria dell'errore e 'stranezza' ontologica: Mackie e l'attualità dell'antirealismo in etica*, “Etica & Politica/Ethics & Politics”, 7/1 (2005) (http://www.units.it/etica/2005_1/DEMORI.htm). Interessante, soprattutto per gli sviluppi in chiave funzionalista della teoria mackiana, è anche la raccolta *A World Without Values. Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, ed. by R. Joyce and S. Kirchin, Springer, Dordrecht 2010.

²²¹ Cfr. E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., cap. 1.

²²² J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 19 (p. 25).

Per Mackie, dunque, accanto all'analisi del linguaggio morale va posta in modo diretto anche la questione della *realtà* che tale linguaggio denota: un'indagine, in altre parole, su cosa c'è o non c'è e su cosa accade o non accade.

Porre la questione ontologica in etica vuol dire, pertanto, chiedersi se *ci sono* valori, se essi cioè siano «parte della struttura del mondo [*the fabric of the world*]²²³, o – per usare un'espressione di Mackie divenuta tanto celebre quanto discussa – se siano un pezzo «dell'arredo [*furniture*] del mondo»²²⁴. In questo senso, la riflessione etica dovrebbe indirizzarsi verso un'analisi fattuale della realtà prima ancora che del linguaggio, interrogandosi cioè sull'esistenza di quel tipo di entità, proprietà o relazioni che si possono adeguatamente caratterizzare come “moralì”. Semplificando, Mackie riassume l'intera questione ontologica in metaetica nella domanda che chiede se ci siano o meno valori oggettivi.

2. Questa semplificazione pone tuttavia due questioni fondamentali per il nostro discorso, soprattutto in riferimento a quanto considerato nel capitolo precedente.

a) Innanzitutto, come è stato fatto notare da molti critici, Mackie compie l'errore di identificare in modo non del tutto giustificato la questione dell'*oggettività* dei valori con quella della loro *realtà*, intendendo di conseguenza l'oggettivismo morale come coestensivo del realismo. Come ho cercato di mostrare nella mia breve “topografia” dell'oggettività, è possibile infatti distinguere, nel campo della metaetica, fra una nozione epistemica di “oggettività” e una ontologica²²⁵. D'altronde, le due nozioni sono lungi dall'implicarsi reciprocamente: come mostrato dal costruttivismo kantiano, ad esempio, possiamo riferirci a una sfera normativa che difenda, legittimamente, la propria oggettività non tanto impegnandosi in un'ontologia dei valori (cioè decidendosi sull'esistenza o meno di “fatti moralì”), quanto attraverso le procedure di critica cui essa sottopone se stessa²²⁶. Allo stesso tempo, molte forme di realismo etico (come ad esempio il naturalismo riduttivista o il particolarismo etico) rifiutano una nozione epistemica di “oggettività”, limitandosi, per così dire, a fare appello a una descrizione di enti o proprietà morali rintracciabili nella realtà indipendente dai soggetti.

Nonostante parli semplicemente di «oggettività» e di «oggettivismo riguardo ai valori», Mackie si riferisce per lo più a forme di realismo etico sostanziale²²⁷.

²²³ Ivi, p. 15 (p. 21).

²²⁴ Ivi, p. 16 (p. 23).

²²⁵ Si veda il § 2.3.1.

²²⁶ «La teoria di Kant offre una *fondazione oggettiva* della moralità che non è (si potrebbe dire) realista. Le affermazioni morali sono oggettivamente corrette o scorrette, ma quando si dà una spiegazione generale di ciò che le rende tali, questa spiegazione non passa attraverso la relazione fra queste asserzioni e il mondo, quanto nella relazione fra l'*accettare* queste asserzioni e la ragione pratica» (B. Williams, “Ethics and the Fabric of the World”, cit., p. 175).

²²⁷ Cfr. B. De Mori, *Inventare il giusto e l'ingiusto*, cit., pp. 36-38.

b) Il secondo punto da mettere in risalto è esattamente quello che permette al mio discorso di compiere un passo avanti rispetto all'analisi del capitolo precedente. Si faccia tuttavia attenzione: con "passo avanti" non intendo affermare che il proiettivismo etico costituisca un "progresso" rispetto al costruttivismo di matrice kantiana; anzi: nego con forza questa conclusione. Questo "passo" va piuttosto inteso come uno "spostamento di prospettiva" sul generale tema della normatività pratica (della sua origine e della sua natura), così come è possibile configurarlo a partire dalle pagine hegeliane sull'idea del bene. Ciononostante, la posizione di Mackie costituisce a mio parere anche un *arricchimento* del discorso: come già accennato, infatti, grazie alla prospettiva proiettivista ci è possibile porre in maniera diretta la domanda sulla *realtà* dello spazio logico delle norme e non solo sulla sua oggettività; in altri termini, Mackie ci permette di colmare quella lacuna che il confronto del modello costruttivista con la posizione hegeliana aveva messo in risalto.

La necessità di impegnarsi in un'ontologia morale, cioè di porre esplicitamente la questione della realtà della sfera normativa pratica, è rimarcata da Mackie con insistenza e a più riprese. A suo parere, infatti, la questione va posta in modo radicale:

«presentare come una moralità in senso lato qualcosa che, anche se degno di ammirazione, fosse tuttavia un ideale del tutto impossibile a realizzarsi, avrebbe come conseguenza, e sicuramente così è stato, di fare più male che bene. Così facendo, incoraggia la considerazione dei principi morali, non come una guida per la condotta, ma come una fantasia che accompagna azioni con le quali è del tutto incompatibile»²²⁸.

Secondo Mackie, dunque, non ci si può limitare a concepire i valori come qualcosa – usando le parole di Hegel – di «soltanto possibile» (*Enz* § 234), cioè come il frutto di un progetto meramente astratto. La riflessione etica, pertanto, ha la necessità (o quantomeno il compito) di porre la questione ontologica dell'esistenza dei valori e delle proprietà morali.

3.1.2. I problemi di una fondazione realista della morale

1. Dopo tale premessa, potrà sembrare quasi paradossale che l'insistenza di Mackie sulla questione ontologica conduca a una delle critiche più tenaci che siano state rivolte al realismo etico. L'attenzione rivolta al problema dello statuto di realtà dei valori, infatti, sembra indicare in maniera non ambigua l'approdo a una posizione realista in etica. Mackie, invece, sviluppa la propria riflessione ontologica per delineare una teoria morale *scettica* e dunque fortemente

²²⁸ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., pp. 131-132 (p. 139).

*antirealista*²²⁹. Per giungere a questo risultato Mackie sviluppa due argomenti – quello della *relatività* e quello della *stranezza* –, divenuti immediatamente imprescindibili per chiunque abbia cercato e cerchi tutt’oggi di confrontarsi con la questione ontologica in metaetica – e ciò vale tanto per chi si sia proposto di riconferire dignità alla teoria realista dopo gli attacchi di Mackie, quanto per chi, sfruttando la riflessione di quest’ultimo, abbia voluto inferire al realismo il colpo di grazia.

Nelle prossime pagine tenterò pertanto di dar conto, seppur brevemente, di questi caratteri della posizione mackiana, con l’obiettivo di rendere quanto più perspicua possibile la posizione del proiettivismo etico e comprendere dunque come essa possa aiutarci a leggere le pagine di Hegel sull’idea del bene.

2. Sin dalle prime righe del suo celebre *Etica*, Mackie afferma che la posizione che egli adotta «può essere definita scetticismo morale»²³⁰. Conscio, tuttavia, dei fraintendimenti cui una tale etichetta può dar luogo, egli precisa subito che questa posizione non va intesa come un rifiuto o addirittura una condanna della moralità (atteggiamento per Mackie spesso autocontraddittorio). Lo scetticismo cui egli si riferisce è, invece, «una prospettiva di secondo livello, una prospettiva riguardo alla natura dei valori morali e alla natura della valutazione morale, come e in quali circostanze i valori entrano a far parte del mondo»²³¹. Questo scetticismo metaetico (così possiamo chiamarlo) non esprime dunque altro che quell’idea che è al centro della riflessione di Mackie e che apre perentoriamente il suo volume, ovvero la tesi per cui «non ci sono valori oggettivi»²³².

È per questo, allora, che Mackie definisce la sua posizione come una «dottrina negativa, non positiva: essa ci dice che non esistono entità o relazioni di un certo tipo, valori o richieste oggettive»²³³. Questa dottrina, in altre parole, non è altro che la risposta negativa alla domanda che chiede se ci sia qualcosa come un “arredo morale” del mondo. Lo scetticismo di Mackie, pertanto, afferma innanzitutto ciò che *non c’è*, ovvero la *non* esistenza, nella realtà esterna, di enti prescrittivi e vincolanti in modo categorico.

3. Per Mackie, il realismo caratterizza una tesi dominante non solo nella tradizione filosofica ma anche nel senso comune. Pertanto, egli non esita a fornire ben due argomenti per difendere il proprio scetticismo ontologico e ribaltare così la diffusa credenza

²²⁹ Cfr. *ivi*, in part. cap. 1. Per un’analisi dettagliata si può consultare sempre B. De Mori, *Inventare il giusto e l’ingiusto*, cit., cap. 1. Sulla caratterizzazione scettica della teoria di Mackie insiste inoltre A. Amendola, “L’oggettività dei valori come errore”, cit., in part. pp. 23-31.

²³⁰ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 16 (p. 22).

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ivi*, p. 15 (p. 21).

²³³ *Ivi*, p. 17 (p. 24).

nell'oggettività della morale, cioè nell'esistenza, nel mondo esterno, di valori, fatti e proprietà morali²³⁴.

a) Il primo argomento è quello «a partire dalla relatività [*from relativity*]», il quale, come si può facilmente immaginare, «ha come sua premessa la ben nota variabilità nei codici morali» fra epoche, società o classi differenti²³⁵. Mackie, cioè, critica le ambizioni realiste richiamando l'attenzione sull'assenza di accordo presente fra differenti contesti o gruppi. L'argomento della relatività, pertanto, da una parte fa leva sulla semplice constatazione che non si dà, in alcuna situazione, un unico codice morale universalmente valido; dall'altra, esso deduce da ciò un'insanabile scissione fra mondo dei fatti e sfera dei valori. Secondo quest'ultima conclusione, di conseguenza, i giudizi morali non rifletterebero valori o proprietà reali ("l'arredo morale del mondo"), ma, più semplicemente, esprimerebbero «l'adesione e la partecipazione delle persone a diversi modi di vivere»²³⁶.

In altri termini, per Mackie, il fatto che non si dia una morale unica e assoluta costituisce una buona ragione per dubitare delle pretese realiste in etica. D'altronde, sembra chiaro che, qualora fosse possibile attestare norme e valori nella struttura della realtà, si dovrebbe ottenere un consenso univoco in materia morale. Come accade nelle scienze naturali, le quali possono porre fine a una disputa (almeno idealmente) facendo riferimento al "pezzo di mondo" su cui si disquisisce (qualunque ne sia la natura), se ci fossero cose reali come i valori anche la disputa morale dovrebbe poter ricorrere a un tale argomento dimostrativo inoppugnabile. A parere di Mackie, tuttavia, ciò risulta chiaramente impossibile: noi non facciamo infatti esperienza del "giusto" o del "buono" come invece di un albero, della forza di gravità o delle leggi della termodinamica. Il mondo non ci fornisce alcun fondamento oggettivo cui far riferimento nelle nostre pretese valutative e prescrittive. È in questo senso che ho detto che Mackie istituisce, con il suo argomento, una scissione tra fatti e valori (anche se egli non si esprime in questi termini): la sfera normativa dei valori, cioè, non può identificarsi con la realtà dal momento che non sembra affatto possibile rivolgersi al mondo reale – che per Mackie è il mondo dei fatti empirici – per sapere, ad esempio, come si deve agire o cosa è giusto fare²³⁷.

²³⁴ Cfr. *ivi*, p. 18 (*ibidem*): «ciò che ho chiamato scetticismo morale costituisce una tesi di carattere ontologico, non di carattere linguistico o concettuale».

²³⁵ *Ivi*, p. 36 (p. 41).

²³⁶ *Ibidem* (p. 42).

²³⁷ Attraverso questi argomenti dovrebbe essere ormai chiara la «pregiudiziale empirista» (come la chiama De Mori) della riflessione di Mackie, il quale, non a caso, aveva in Locke e Hume i suoi padri putativi; cfr. B. De Mori, *Inventare il giusto e l'ingiusto*, cit., pp. 40-43. Per una critica a questo tipo di sfondo argomentativo (che accomuna l'empirismo classico, il neopositivismo e il moderno naturalismo fiscalista), si veda la precisa analisi di H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2002, parte 1 (trad. it. *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, a cura di G. Pellegrino, Introduzione di M. De Caro, Fazi, Roma 2004, pp. 11-73).

Di conseguenza, non essendoci valori o cose buone in sé, i giudizi morali non possono fare altro che riflettere la nostra partecipazione a determinati contesti culturali ed essere dunque relativi ai codici morali che questi producono.

b) Il secondo argomento usato da Mackie per criticare il realismo etico è quello «della stranezza [*from queerness*]», che viene sviluppato attraverso due sotto-argomenti, (i) uno strettamente ontologico (Mackie parla di «metafisico») e (ii) uno epistemologico²³⁸. Questo argomento costituisce il nucleo stesso della posizione proiettivista e, più in generale, dell'antirealismo, in quanto volto a criticare il presupposto fondamentale del discorso realista, cioè l'impegno nei confronti di un "arredo morale del mondo"²³⁹.

(i) L'argomento ontologico pone il seguente dubbio:

«se esistessero valori oggettivi, essi dovrebbero consistere di entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi altra cosa nell'universo»²⁴⁰.

Il problema di Mackie, come è evidente, è strettamente connesso a quanto detto per l'argomento della relatività: se il mondo è il mondo dei fatti, cioè la realtà empirica, esperibile e misurabile, a quale tipo di oggetti ci riferiamo quando parliamo di "valori oggettivi"? Trattandosi di "fatti *moral*", cioè non dei comuni "fatti naturali", è impresa sicuramente ardua configurarsi le caratteristiche che li possano denotare. È in questo senso, dunque, che le qualità morali reali sarebbero qualcosa di «strano [*strange*]», cioè di assolutamente diverso da ciò di cui facciamo comunemente esperienza (sia in modo diretto che tramite le scienze). La difficoltà, pertanto, sta, da una parte, nel ricostruire le proprietà ontologiche di ipotetici fatti morali, e, dall'altra, nel "collocarli", per così dire, all'interno del mondo reale. Pur supponendo l'esistenza di una sfera dei valori oggettivi, infatti, Mackie si chiede giustamente «come questa si leghi alle sue caratteristiche naturali»²⁴¹. Quale sarebbe cioè la relazione fra, poniamo, la sofferenza fisica di una persona che viene torturata e la questione morale che la tortura è sbagliata? In cosa consisterebbe, ontologicamente, l'"essere sbagliato" della tortura e come si legherebbe al fatto naturale del dolore? Di conseguenza, anche qualora accettassimo – come fanno gli intuizionisti – l'esistenza di entità morali non naturali (cioè di

²³⁸ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 38 (p. 43).

²³⁹ In un recente contributo in difesa del realismo etico, W.J. FitzPatrick esordisce proprio rimarcando l'importanza di un confronto con il pensiero di Mackie per l'elaborazione di una teoria convincente, affermando infatti che «i realisti etici hanno lavorato negli ultimi trent'anni fino ad oggi nell'ombra del suo "argomento della stranezza"» ("Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity", in: *Oxford Studies in Metaethics. Vol. 3*, ed. by R. Shafer-Landau, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 159-205, qui p. 159).

²⁴⁰ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 38 (pp. 43-44).

²⁴¹ Ivi, p. 41 (p. 46).

proprietà *sui generis*), saremmo comunque tenuti a fornire una spiegazione di come queste entità misteriose «entrino a far parte del mondo», cioè come sopravvengano e si relazionino al resto della realtà²⁴². L'argomento ontologico, dunque, mette in discussione, ancora una volta, l'*esistenza* di valori oggettivi nel mondo esterno.

(ii) L'*argomento epistemologico* della stranezza, invece, si configura nel seguente modo: posta l'esistenza reale di queste entità misteriose – i valori oggettivi – come è possibile conoscerli?

«Se noi fossimo consapevoli di essi, ciò dovrebbe accadere mediante qualche facoltà speciale, o percezione morale o intuizione, completamente differente dal nostro modo di concepire [*knowing*] qualsiasi altra cosa»²⁴³.

Il problema è fondamentale: se ammettiamo infatti che la sfera dei valori debba possedere carattere normativo, cioè debba essere capace di guidare l'azione, la questione della *conoscibilità* di tale sfera non può essere affatto elusa. Per cui dobbiamo chiederci, innanzitutto, *se* possiamo conoscere i valori oggettivi, e, in secondo luogo, *come* li conosciamo. A queste domande può essere lecito rispondere come ha fatto ad esempio Moore, affermando cioè che le qualità morali sono oggetti reali non-naturali che noi possiamo conoscere attraverso un'intuizione intellettuale immediata (cioè né con i sensi, né mediante l'uso discorsivo della ragione). La risposta intuizionista, tuttavia, non sembra essere affatto soddisfacente: in cosa consisterebbe esattamente questa speciale facoltà della percezione morale che viene chiamata in causa? Cosa costituirebbe il suo “rapporto privilegiato”, per così dire, con le proprietà e le relazioni morali? Per Mackie, questo tipo di soluzione rimane perciò ancora troppo misteriosa per poter essere accettata. «Un bene oggettivo verrebbe visto da chiunque ne fosse consapevole: l'esperienza familiare del mondo (diretta o indiretta) non sembra invece fornire nulla del genere, cioè non sembra presentare alcun tipo di entità che, se riconosciuta, eserciti, in virtù della sua normatività, «una forza intrinseca a persuadere al suo perseguimento»²⁴⁴.

²⁴² Il problema della relazione fra proprietà naturali e predicati morali attraverso gran parte del dibattito metaetico e la tesi della sopravvenienza ne costituisce uno degli argomenti più complessi e discussi. Per un'ampia ricognizione dell'uso di questo concetto e della relativa bibliografia, si può consultare lo studio di G. Pellegrino, *Teorie e storia della sopravvenienza: da Hare alla svolta degli anni Novanta*, “Etica & Politica/Ethics & Politics”, 7/1 (2005) (http://www2.units.it/etica/2005_1/PELLEGRINO.htm). Inoltre, sulla questione del rapporto tra fatti e valori morali è intervenuto (con esplicito riferimento all'argomento della stranezza di Mackie) H. Putnam, richiamandosi alla nozione di «concetti etici “spessi [*thick*]”», cioè a quei termini, come ad es. “crudele”, che hanno una portata al contempo sia descrittiva che valutativa; cfr. il suo *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, cit., pp. 34-43 (pp. 39-50).

²⁴³ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 38 (p. 44).

²⁴⁴ Ivi, p. 40 (p. 45). Come ha fatto notare D. Brink, l'approccio empirista alla questione epistemologica in etica si regge su un argomento soltanto *a posteriori*: «i critici dell'intuizionismo sono soliti affermare che abbiamo buoni indizi *a posteriori* per ritenere che non vi sia alcuna speciale facoltà della percezione morale. Evidentemente essi assumono che una speciale facoltà della percezione morale richieda qualcosa di simile all'esistenza di uno speciale organo sensoriale (forse un grosso lobo rosa), e non semplicemente un particolare modo di vedere il mondo o un insieme distinto di categorie concettuali» (*Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., pp. 109-110 [p. 128]). Lo stesso ribadisce G. Verrucci, ricordando come, in generale, la critica di Mackie al realismo

In altri termini, pur qualora si postulasse l'esistenza reale di valori oggettivi e la loro accessibilità epistemica, rimarrebbe ancora problematica la questione di come gli esseri umani ne potrebbero avere conoscenza.

3.1.3. Il proiettivismo etico come teoria dell'errore

1. A fronte delle sue critiche al realismo etico, sviluppate attraverso gli argomenti della relatività e della stranezza, Mackie conclude che «può essere alla fine meno paradossale rifiutare che accettare la credenza comune nell'oggettività dei valori»²⁴⁵. In questo modo egli può infine giustificare la sentenza con la quale aveva cominciato il suo discorso: il fatto che «non ci sono valori oggettivi» diventa così la tesi cardine dello scetticismo ontologico.

A differenza di alcuni suoi interpreti contemporanei, tuttavia, la posizione di Mackie non approda a esiti nichilisti, cioè non si arresta alla constatazione dell'assenza di principi morali vincolanti. Proprio al contrario, infatti, l'analisi metaetica condotta da Mackie ha come obiettivo il difendere un «modello di oggettivazione degli atteggiamenti morali», il quale prende il nome di “proiettivismo etico”.

Il ragionamento alla base di questa posizione è il seguente: il pensiero e il linguaggio morale avanzano, per propria stessa natura, pretese di oggettività²⁴⁶; tali pretese, tuttavia, non possono giustificarsi tramite il riferimento alla realtà esterna; di conseguenza, ciò che viene preso per oggettivo non sono valori reali, ma la *proiezione* degli «atteggiamenti che le persone manifestano e che li portano a riconoscere e a comportarsi conformemente a quei valori»²⁴⁷. In altri termini, non essendoci “fatti morali”, i valori non affondano le proprie radici nel mondo ma nella nostra mente. Non a caso, Mackie cita il celebre passo in cui Hume parla della «grande predisposizione [della mente] a diffondersi [*spread itself*] sugli oggetti esterni»²⁴⁸: gli esseri umani proiettano i loro sentimenti, le loro richieste e i loro bisogni, fuori di sé, facendone qualcosa di oggettivo; ma tale oggettività non è più la realtà che viene descritta, ad esempio, dalle scienze naturali, quanto una «illusione oggettivistica»²⁴⁹, cioè la “dilatazione” della soggettività stessa sul mondo esterno.

Per spiegare il meccanismo di oggettivazione proprio della proiezione, Mackie ricorre all'analogia fra i valori morali e le cosiddette “qualità secondarie”. La tradizione empirista, a cominciare da Locke, ha infatti operato una distinzione fra le qualità primarie di un oggetto e quelle secondarie: le prime sono quelle proprietà che costituiscono un oggetto per quello

etico «fa appello alla conoscenza empirica per negare l'esistenza di un genere di supposte entità ritenuto reale dal senso comune» (*Introduzione alla metaetica*, cit. p. 59).

²⁴⁵ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 42 (p. 48).

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 30-35 (pp. 36-41).

²⁴⁷ *Ivi*, p. 42 (p. 48). Sul proiettivismo come modello di oggettivazione, si veda l'ottima analisi di B. De Mori, *Inventare il giusto e l'ingiusto*, cit., cap. 3.

²⁴⁸ Cfr. J.L. Mackie, *Ethics*, cit., pp. 42-43 (pp. 48-49).

²⁴⁹ B. De Mori, *Inventare il giusto e l'ingiusto*, cit., p. 71.

che è realmente, ovvero come esso si dà in natura; le qualità secondarie, invece, non appartengono alle cose in modo “essenziale”, ma sono semplicemente l’esito della *nostra* percezione di esse. L’analogia si basa quindi sull’idea che esperienza morale ed esperienza percettiva condividano il medesimo modello interpretativo: come accade per i valori, cioè, anche qualità come i suoni e i colori non sono proprietà oggettive delle cose, ma il frutto di una nostra “interferenza”, per così dire, con il mondo²⁵⁰.

2. La umana «predisposizione [della mente] a diffondersi sugli oggetti esterni» ci illude, dunque, sull’esistenza reale di queste proprietà; ma come i colori, o il caldo e il freddo, anche i valori morali non appartengono propriamente alla natura (intesa da Mackie in senso riduzionista), ma a una nostra errata percezione di essa. Questa conclusione porta allora Mackie a intendere la posizione proiettivista come una *teoria dell’errore*.

Il ragionamento alla base di questa teoria può essere schematizzato nel seguente modo:

- (p1) nei nostri giudizi morali è incorporata la pretesa all’oggettività;
- (p2) nella realtà non esistono valori oggettivi;
- (c) *dunque* i nostri giudizi morali sono tutti falsi.

La conclusione del ragionamento è senza dubbio controintuitiva. Essenzialmente, Mackie costruisce un modello metaetico nel quale i giudizi morali, da una parte, si riferiscono alla realtà e possono quindi avere un valore di verità, ma dall’altra, essendo la realtà priva dell’oggetto di riferimento, tali giudizi cadono sistematicamente in errore. È per questo che quella di Mackie è una forma del tutto peculiare di cognitivismo etico: i giudizi, in virtù della loro tendenza a oggettivarsi, possono essere veri o falsi; ma, mancando l’oggetto che può renderli veri – cioè entità reali prescrittive –, essi non possono che essere tutti falsi. Il proiettivismo di Mackie, quindi, è una teoria dell’errore ontologico²⁵¹.

3.1.4. L’invenzione dei valori

La posizione metaetica di Mackie si configura dunque come una forma robusta, seppur peculiare, di *antirealismo etico*, ovvero della tesi per la quale «le entità che costituiscono le

²⁵⁰ Per una ripresa dell’analogia fra valori morali e qualità secondarie, ma utilizzata come critica al modello antirealista di Mackie, si può vedere il lavoro di J. McDowell, “Values and Secondary Qualities”, in: *Morality and Objectivity*, cit., pp. 110-129 (incluso poi nella raccolta di saggi di McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.]-London 1998, pp. 131-150). In quest’ultima raccolta, si veda anche il saggio “Projection and Truth in Ethics”, pp. 151-166.

²⁵¹ Sull’interpretazione della teoria dell’errore come una forma di cognitivismo, si veda l’utile schematizzazione di G. Sayre-McCord, “Introduction: The Many Moral Realisms”, in: *Essays on Moral Realism*, ed. by G. Sayre-McCord, Cornell University Press, Ithaca 1988, pp. 1-23; cfr. inoltre G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit., cap. 3. Un’elaborazione più recente della teoria dell’errore in metaetica è stata fornita da R. Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, in part. nei capp. 1 e 2.

condizioni di verità dei giudizi morali sono completamente dipendenti dalle nostre prestazioni soggettive»²⁵². Questa posizione viene d'altronde suggellata dalla sentenza (che, in un certo senso, fa da *pendant* a quella sulla non esistenza dei valori oggettivi) che afferma che «la morale non è da scoprire, ma da inventare [*to be made*]»²⁵³. Questa frase riassume l'intera prospettiva delineata in queste pagine: i valori, cioè, non sono enti o proprietà reali da reperire “là fuori”, ma qualità che vengono *prodotte* dallo spirito umano.

Questa idea non fa altro che sancire, una volta per tutte, la divaricazione posta da Mackie tra fatti e norme, o – hegelianamente – tra realtà e concetto. Il naturalismo della sua prospettiva gli pone dinanzi, inevitabilmente, un quadro nel quale il mondo è, in sé, neutrale rispetto ai valori: esso è cioè l'orizzonte dei “nudi fatti” e delle leggi fisiche che li governano – una realtà, quindi, che nulla può dirci su come agire, su cosa è giusto e su cosa è sbagliato. La costitutiva esigenza umana di regole e metri di valutazione non può di conseguenza trovare soddisfazione nel regno della natura. È quindi a se stesso che l'uomo deve rivolgersi: lo spazio delle norme e dei valori non fonda la propria autorità nell'esistenza oggettiva di speciali entità morali, ma nella mente degli esseri umani e nelle loro esigenze di adesione e condivisione. Il meccanismo di proiezione – mediante il quale per Mackie oggettiviamo credenze, desideri e bisogni, e ai quali riconosciamo poi capacità normativa – non è perciò altro che un'attività di invenzione della moralità.

L'antirealismo di Mackie, dunque, può essere riassunto nei due caratteri dell'*invenzione* e dell'*oggettivazione*. Esso, cioè, pur riconoscendo alla sfera dei valori l'esigenza di oggettività, intende tale esigenza come la produzione e l'espansione della mente verso il mondo. In questo modo, possiamo dire che, in una prospettiva proiettivista, l'intera normatività si determina come *tensione della soggettività verso la realtà*. Come cercherò di mostrare nelle pagine che seguono, è possibile rintracciare, nell'analisi hegeliana dell'idea del bene, un modello normativo che presenta molte affinità con quello di Mackie.

3.2. L'impulso del concetto a realizzarsi

3.2.1. Alcune osservazioni preliminari

1. Queste conclusioni ci permettono dunque di tornare al testo di Hegel. Come già affermato, il punto fondamentale di contatto fra il discorso hegeliano e la posizione antirealista di Mackie è la definizione dell'idea del bene come «impulso a realizzarsi». Questo contatto, tuttavia, è stato fin qui semplicemente ipotizzato ed è arrivato perciò il momento di giustificarlo. Per far ciò bisognerà procedere a un'analisi ravvicinata delle pagine della

²⁵² C. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, cit., p. 209.

²⁵³ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 106 (p. 114).

Scienza della logica nelle quali si colloca e sviluppa questa definizione. In questo modo si potrà fornire una solida base testuale, a partire dalla quale considerare in modo più concreto e argomentato le affinità e le divergenze con il modello metaetico del proiettivismo.

Prima di procedere, è però necessario ricordare un particolare molto importante. Nella mia analisi del testo della *Scienza della logica*, infatti, ho isolato due diverse definizioni dell'idea del bene, al fine di facilitarne l'interpretazione. Hegel, tuttavia, sin dall'inizio le impiega contemporaneamente, mostrando anzi – e non senza dar luogo a difficoltà – di intenderle come un'unica e medesima dinamica. È importante quindi ribadire la “cooriginarietà”, se così possiamo chiamarla, delle due definizioni, ricordando cioè come esse non si collochino, di per sé, all'interno di passaggi argomentativi differenti. Prova di ciò è il fatto che già nella frase successiva a quella che descrive l'idea del bene come autodeterminazione (ovvero la proposizione di apertura, analizzata nel capitolo precedente) Hegel provvede a introdurre la questione della “realizzazione”. Per Hegel, infatti, il lavoro del concetto su se stesso non è qualcosa di separabile dalla sua tensione verso la realtà: anzi, come spero di aver già mostrato, è proprio quel lavoro che mette in evidenza la necessità di un superamento dell'unilateralità del lato soggettivo e dunque la sua ricerca di unificazione con quello oggettivo.

2. Questo passaggio diviene d'altronde evidente se si cita per intero quella che sto intendendo come la seconda definizione dell'idea del bene e che, pertanto, è arrivato il momento di analizzare più da vicino. La definizione recita:

«[l'idea del bene] è l'*impulso* a realizzarsi, il fine che *mediante se stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo» (*WdL* III, 231 [929: trad. modificata]).

Considerata la densità concettuale, anche questa proposizione dovrà essere, per prima cosa, scomposta nei suoi “elementi primi”. Possiamo subito individuare le nozioni fondamentali in gioco:

- a) l'idea del bene è *impulso*;
- b) essa è il tentativo di darsi *realtà oggettiva*;
- c) questo impulso si struttura in modo teleologico, ovvero è mosso da una *finalità*;
- d) il risultato di questo processo è la *produzione* del bene nel mondo.

Attraverso l'analisi di questi passaggi fondamentali, cercherò di sciogliere e – quando possibile – “tradurre” il lessico hegeliano, di modo da facilitarne la comprensione e, al contempo, metterla in dialogo con la metaetica contemporanea. A questa analisi dovrà poi seguire un momento di sintesi, ovvero una riflessione più generale sul modello normativo dell'idea del bene in riferimento al proiettivismo di Mackie.

3. Per fare chiarezza su questi problemi è tuttavia necessario innanzitutto porli all'interno del giusto quadro concettuale. Nel capitolo precedente, infatti, mi sono concentrato quasi esclusivamente sul lato soggettivo dell'idea: in quanto razionalità che si rivolge a se stessa, il concetto rappresenta il momento attivo dell'idea del bene. Pertanto, coerentemente con un modello epistemico, il lato oggettivo è stato inteso come semplice "sfondo" privo di portata normativa e quindi lasciato da parte.

Come può essere desunto dalla seconda definizione, in questo capitolo si rende invece necessario portare all'interno del discorso anche la questione della *realtà*, cioè il momento oggettivo dell'idea. Infatti, nonostante il riferimento primario rimanga pur sempre il concetto²⁵⁴, vedremo come l'idea del bene cerchi una "via d'uscita", per così dire, dalle aporie del modello epistemico dell'autonomia.

Comprendere questi passaggi significa far luce su quella che è, d'altro canto, l'essenza stessa dell'idea (e quindi, *a fortiori*, dell'idea del bene), ovvero la relazione fra concetto e realtà. Prima di procedere all'analisi della seconda definizione, cercherò pertanto di chiarire questa relazione, fornendo così i presupposti a un'adeguata comprensione del modello proiettivista dell'idea pratica.

3.2.2. Il quadro problematico: tre prospettive sulla relazione fra concetto e realtà

1. In quanto momento interno dell'idea del conoscere, l'idea del bene è «la distinzione [*Unterscheidung*] dell'idea in se stessa» (*Enz* § 224), cioè la separazione e il conseguente tentativo di relazione di concetto e realtà. Questa distinzione, quindi, indica tanto «l'opposizione [del]l'unilateralità della soggettività con l'unilateralità dell'oggettività», quanto la ricerca del suo superamento (§ 225).

Sulla scorta di un'interpretazione complessiva della Logica hegeliana, queste relazioni possono essere affrontate secondo prospettive filosofiche differenti. Come già accennato nell'Introduzione alla tesi, infatti, la relazione fra concetto e realtà può essere intesa in chiave sia ontologica che epistemologica che metodologica. Parlo volutamente di "prospettive" nel tentativo di restar fedele all'unità fondamentale della teoria hegeliana: è infatti il *nostro* punto di vista, o, se si vuole, la nostra chiave di lettura, a variare, non la portata del discorso di Hegel, il quale non parla che di un'*unica* relazione fra determinazioni logico-speculative.

²⁵⁴ È infatti questo "dominio" del concetto sulla realtà – che Hegel chiama «l'attività *pratica* dell'idea» (*Enz* § 225) – a costituire il tratto distintivo dell'idea del bene e che lo differenzia dall'idea del vero. Sullo "sbilanciamento" del concetto rispetto alla realtà nella concezione hegeliana ha scritto pagine significative M. Theunissen, „Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von A. Schwan, WBG, Darmstadt 1975, pp. 164-196 (trad. it. "Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità", in: *La logica e la metafisica di Hegel*, cit., pp. 109-136).

a) *In una prospettiva ontologica* la questione fondamentale è quella della natura del reale e delle sue modalità di costituzione interna. La domanda di partenza è dunque quella che chiede, filosoficamente, che cos'è l'essere, ovvero come il mondo è fatto o si determina.

La Logica è un'ontologia in quanto «scienza delle *cosa* [Dinge] colte in termini di *pensiero* [in Gedanken]», il quale esprime «l'essenziale delle *cosa*» (§ 24). L'intero cammino della Logica è volto a generare e determinare questa identificazione fra pensiero e cosa. Tuttavia, è soltanto al suo termine, ovvero nella Dottrina dell'idea, che questa identificazione viene guadagnata in modo esplicito e quindi giustificata. In quanto «unità dell'ideale e del reale» (§ 214), l'idea è infatti la piena espressione del mondo come razionale e della ragione come reale. Ciò vuol dire, di conseguenza, che la logica speculativa, e la Dottrina dell'idea in particolar modo, è per Hegel, propriamente, ontologia, nel senso di scienza (della struttura concettuale) dell'essere²⁵⁵.

In riferimento all'idea logica del bene, la questione ontologica si traduce nel problema della “natura” del concetto e della realtà, sia intesi separatamente che nella loro relazione. Parlare quindi di una «distinzione dell'idea in se stessa» (§ 225) significa riferirsi a una frattura nella trama delle cose, intendendo cioè pensiero ed essere come dimensioni eterogenee e interrogandosi, di conseguenza, sulle modalità del loro “contatto”. La risposta hegeliana è che ciò che la realtà è “in sé” (cioè in modo effettivo ed essenziale) non è che il concetto; e a sua volta, in quanto universale concreto, il concetto non è che la razionalità che abita e determina il mondo reale, rendendolo quel che è (§ 24 A).

Da un punto di vista metaetico, la questione ontologica si traduce (come abbiamo visto con Mackie) nel problema di individuare il “posto” delle norme nella realtà, o – detto altrimenti – di interrogarsi sull'origine e lo statuto della sfera morale.

b) *In una prospettiva epistemologica* la domanda fondamentale è quella del rapporto fra mente e mondo, ovvero fra soggettività conoscente e oggettività conosciuta. La prima e principale questione in gioco è, tuttavia, quella circa le condizioni stesse di possibilità di questo rapporto, cioè il fenomeno della conoscenza.

In quanto «scienza del *pensiero*, delle sue *determinazioni* e delle sue *leggi*» (§ 19), la Logica è anche epistemologia. Essa è, cioè, critica della ragione e delle sue pretese di oggettività. Le

²⁵⁵ Sull'interpretazione della logica speculativa come ontologia, si veda (anche per la discussione della letteratura in proposito) l'ottimo lavoro di F. Orsini, *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*, cit. Cfr. anche Id., “C'è un'ontologia del pensare oggettivo?”, in: *System und Logik bei Hegel*, hrsg. von L. Fønnesu und L. Ziglioli, Olms, Hildesheim 2016, pp. 133-153, dove si legge: «Se (i) *ontologia* significa la determinazione sistematica del concetto di essere, e (ii) il sistema è una *circolazione*, cioè un movimento autogenerativo in cui “il risultato sorge come l'assoluto fondamento” (WL 1, 71; [57]) di ciò che è Primo, allora (iii) il vero significato di essere non è contenuto nella parte della *Logica* che va sotto il nome di “dottrina dell'essere”, ma nella determinazione ultima del sistema (l'Idea). Quindi solo l'intera logica, e in special modo la “logica soggettiva”, risponde alla questione ontologica del *vero significato* dell'essere. [...] “L'unico oggetto e contenuto della filosofia” (WL 2, 549; [935]) non è tanto l'essere dell'Idea, quanto più decisamente l'idealità dell'essere» (p. 153). Importante è inoltre lo studio di L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit.

questioni centrali, pertanto, sono, da una parte, comprendere la relazione epistemica fra pensiero e realtà (cioè il problema della realtà in quanto *pensata*), dall'altra, giustificare le pretese di verità di tale relazione. Nel discorso hegeliano questi due obiettivi coincidono: affermando infatti l'identità fra schema concettuale e contenuto, la Logica non si pone altro oggetto che il pensiero, facendo sì che quest'ultimo, anche nella conoscenza del mondo, non colga altro che se stesso. Il rapporto fra mente e mondo, pertanto, non è più da intendersi come connessione fra dimensioni differenti, ma come relazione tutta interna al pensiero, in quanto «pensiero oggettivo». All'interno di questo modello, anche la verità, di conseguenza, non sussiste più come corrispondenza fra schema concettuale e contenuto esterno, ma è l'unità stessa della ragione, cioè del concetto in quanto reale²⁵⁶. Pertanto, in quanto indagine intorno al pensiero razionale, ai suoi fondamenti e alle sue condizioni di verità, la Logica è, propriamente, epistemologia o, come la si potrebbe anche chiamare, “logica della verità”²⁵⁷.

Tale conclusione viene d'altronde confermata proprio dalla Dottrina dell'idea. Hegel, infatti, afferma che l'idea è «il vero *in sé e per sé, l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*» (§ 213), precisando che questa unità è «l'unico oggetto e contenuto della filosofia» (*WdL* III, 236 [935]) e quindi, *a fortiori*, della Logica. Di conseguenza, in quanto scienza dell'idea, la logica speculativa è teoria della verità.

Se si riconosce l'ambizione generale della Dottrina hegeliana dell'idea, è possibile allora affrontare la questione del rapporto fra concetto e realtà nell'idea del bene anche in una prospettiva epistemologica. Da un certo punto di vista, si potrebbe addirittura riconoscere che solo se si supera – come fa Hegel – ogni forma di dualismo ontologico si rende possibile giustificare la questione epistemologica: solo, cioè, se non si intendono soggettività e oggettività come dimensioni radicalmente eterogenee si può spiegare la dinamica della loro comunicazione. Nella Dottrina dell'idea, e in particolare nelle pagine sull'idea del conoscere, Hegel affronta esattamente il problema di tale dualismo ontologico ed epistemologico, mettendo in luce l'esigenza di un suo superamento verso una forma di unità più fondamentale: l'idea assoluta. In questo senso, è soltanto comprendendo concetto e realtà come strutture omogenee che diviene possibile dar ragione non solo delle pretese conoscitive della mente umana (cioè del suo riferimento a un mondo oggettivo), quanto anche della stessa “disponibilità” del mondo a farsi conoscere. Collocare la realtà in un al di là del pensiero, in un qualche luogo ontologico che noi “afferreremmo” valicando i confini della nostra soggettività, ci impedirebbe di porre la questione stessa del nostro rapporto epistemico con il mondo.

²⁵⁶ Cfr. C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., in part. cap. 9. Cfr. anche L. Siep, C. Halbig, M. Quante, „Direkter Realismus“, cit.

²⁵⁷ Riprendo questa espressione da H.F. Fulda, il quale, come ho cercato di mostrare nell'Introduzione alla tesi, rappresenta uno dei difensori più attenti e raffinati della lettura epistemologica della Logica hegeliana.

Da un punto di vista metaetico, la questione epistemologica riguarda i problemi della conoscenza e della giustificazione morale e quindi delle condizioni di possibilità, le fonti e la natura delle nostre credenze in materia di valori e doveri. Dopo aver cioè risposto alla domanda circa lo statuto di realtà della morale, è necessario chiedersi se e come si renda possibile conoscerla²⁵⁸.

c) *Nella prospettiva metodologica*, infine, viene posta la questione del metodo²⁵⁹ e dell'ambito di pertinenza della riflessione filosofica. Nello specifico, la domanda fondamentale è: quali sono i metodi di ricerca che la filosofia deve seguire per guadagnare una conoscenza autentica, ovvero non problematica o misteriosa? L'obiettivo di una tale domanda, oltre alla ovvia necessità pratica di guidare la ricerca, è anche quello di definire in modo specifico il campo di indagine e i procedimenti propri della filosofia (ammesso se ne diano) e misurarne così continuità e discontinuità rispetto ad altri tipi di indagine (ad esempio rispetto alle scienze naturali).

La Logica è metodologia in quanto «*sistema della totalità*» (250 [953]), cioè in quanto determinazione concettuale del sistema enciclopedico, in generale, e delle singole scienze filosofiche, in particolare. Con la Logica, di conseguenza, Hegel non fornisce soltanto le coordinate ontologiche ed epistemologiche della sua filosofia, ma ne indica anche i principi di “esposizione”. Egli delinea cioè un'analisi delle condizioni di possibilità di una logica filosofica, di una teoria della natura e di una teoria dello spirito, conducendo così una riflessione sia sulla realtà e la sua conoscenza razionale, che sulla sistematizzazione di questa conoscenza. In tal senso, la Logica è fondamento e misura dell'intera filosofia, ovvero è «il metodo stesso [che] si allarga [...] a *sistema*» (249 [951])²⁶⁰.

Nella Dottrina dell'idea, in particolare con l'idea del conoscere e l'idea assoluta, Hegel tematizza le indicazioni metodologiche fondamentali per il suo discorso filosofico. A questo livello del cammino speculativo, infatti, diviene esplicito il ruolo di fondazione sistematica della Logica. Infatti, affrontando la questione del rapporto di concetto e realtà, Hegel fornisce i principi fondamentali per intendere tanto i contenuti e la struttura interna delle scienze filosofiche particolari, quanto i loro elementi di differenza (*Enz* § 18 A). È infatti proprio dal rapporto che, nell'idea, assumono concetto e realtà (come identità, come opposizione o come riconciliazione) che si determina sia la “configurazione reale” dell'idea, che quella della scienza filosofica che la pone a tema. È solo se si capisce davvero cosa voglia dire, ad

²⁵⁸ Ammessa una risposta positiva alla questione epistemologica, si pone una domanda di ordine più marcatamente gnoseologico, ovvero quella intorno alle forme e modalità in cui si esprime la conoscenza. Hegel, tuttavia, oltre che nella *Fenomenologia dello spirito*, affronta questo tipo di problema nella Filosofia dello spirito soggettivo, non nella Logica (con l'eccezione tuttavia del *Vorbegriff* alla Logica enciclopedica).

²⁵⁹ Quando il discorso non è strettamente riferito a Hegel uso il termine “metodo” nella sua accezione comune di procedimento inteso a raggiungere una conoscenza certa.

²⁶⁰ Per una lettura della Logica di Hegel come fondamento metodologico del sistema, sono imprescindibili i lavori di A. Nuzzo, che ho in parte discusso nell'Introduzione alla tesi.

esempio, che la filosofia della natura è la «scienza dell'idea nella sua alterità» che si possono comprendere in modo adeguato i rapporti che essa intrattiene con il mondo naturale, da una parte, e con la filosofia dello spirito e le scienze empiriche, dall'altra.

La Dottrina logica dell'idea, dunque, delineando il principio fondamentale del sistema, fornisce al contempo i principi regionali²⁶¹ della teoria della natura e dello spirito. In quelle pagine Hegel sviluppa quindi una specie di “grammatica normativa” del sistema, ovvero l'insieme delle nozioni e regole che determinano le scienze filosofiche particolari. Egli cioè non solo descrive l'idea come verità assoluta, ma fornisce anche le coordinate per il suo autoriferimento, cioè l'esposizione sistematica. È possibile quindi affermare, come ha fatto H.F. Fulda, che «la Dottrina hegeliana dell'idea logica organizza l'intera filosofia del reale e con essa l'intera filosofia hegeliana»²⁶².

Da un punto di vista metaetico, la questione metodologica si traduce nel problema della possibilità di individuare e (eventualmente) separare i piani del discorso etico. In questo senso, il compito fondamentale è quello di definire propriamente i rapporti fra piano normativo, che pone la domanda “come devo agire?”, e piano metanormativo, che problematizza invece il linguaggio e/o la natura della morale.

3. Queste tre prospettive colgono ognuna un aspetto differente delle determinazioni che costituiscono la teoria hegeliana dell'idea, in generale, e l'idea del bene, in particolare. Dico “differente” riferendomi tuttavia alle nostre categorizzazioni contemporanee, rispetto alle quali la filosofia di Hegel risulta elusiva e trasversale. Come credo sia divenuto comprensibile dopo questa analisi, infatti, il pensiero hegeliano – a cominciare dalla Logica – abbraccia piani diversi del discorso, i quali tuttavia si implicano reciprocamente e che sono dunque separabili solo attraverso chirurgiche operazioni di *astrazione*. In tal senso, la portata epistemologica della logica non si pone “accanto” a quella ontologica, ma, per così dire, al suo “interno”: in Hegel, cioè, l'epistemologia richiede l'ontologia e l'ontologia richiede l'epistemologia (per cui si potrebbe forse parlare, forzando ancora una volta il testo, di un’“epistemologia dell'essere” o di una “ontologia del sapere”). Allo stesso modo, la metodologia filosofica contenuta nella Logica non ne costituisce un elemento estrinseco o semplicemente formale, ma è direttamente generato dal discorso epistemologico e da quello ontologico, i quali, a loro volta, trovano solamente in essa la propria giustificazione ultima²⁶³.

²⁶¹ Riprendo questa espressione da M. Quante, il quale scrive: «la soggettività come principio fondamentale del sistema hegeliano nel suo complesso attraversa uno sviluppo, i cui medesimi gradi principali vengono costituiti mediante principi più determinati, i quali a propria volta fungono da principi fondamentali “regionali” delle singole parti del sistema» (*Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., p. 24 [p. 27]).

²⁶² H.F. Fulda, „Hegels Logik der Idee“, cit., p. 136.

²⁶³ «Per Hegel la filosofia è la scienza del pensiero e della realtà – o meglio, valendo tale congiunzione in senso forte: la filosofia è la scienza dell'uno *perché* è scienza dell'altra e viceversa. [...] La filosofia è dunque la scienza che fonda l'unità delle relazioni di pensiero e realtà soltanto in quanto essa è *sistema*» (A. Nuzzo, *Logica e sistema*, cit., pp. 15-16).

Questi chiarimenti, che ci hanno apparentemente portato lontano dagli obiettivi principali della mia analisi, si sono tuttavia resi necessari a una più completa comprensione del testo hegeliano, il quale solamente *ora* (ovviamente in un senso interno alla *mia* scansione dell'argomento) comincia a problematizzare la relazione fra concetto e realtà. Inoltre, aver esplicitato i piani del discorso presenti nella Dottrina dell'idea permetterà anche di affrontare in maniera più consapevole il riferimento alle diverse strategie argomentative cui ricorre la metaetica di Mackie, la quale – come abbiamo visto – presenta effettivamente in sé tanto una riflessione di tipo ontologico, quanto una di tipo epistemologico e metodologico²⁶⁴.

3.2.3. La normatività come «impulso»

1. L'analisi preliminare del rapporto, nella Logica, fra concetto e realtà, dovrebbe averci garantito lo sfondo all'interno del quale chiarire la definizione dell'idea del bene come «impulso a realizzarsi». Ora è giunto il momento di affrontare più da vicino questa definizione. Può essere quindi utile riportare qui di seguito l'intera proposizione:

«[l'idea del bene] è l'*impulso* a realizzarsi, il fine che *mediante se stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo» (231 [929: trad. modificata]).

Possiamo cominciare chiedendoci: cosa vuol dire, esattamente, che l'idea del bene è l'impulso a realizzarsi («*der Trieb sich zu realisieren*»)? E innanzitutto: cosa intende Hegel con il termine «*impulso*»²⁶⁵?

Nella Filosofia della natura, Hegel definisce l'impulso come «l'attività di superare la mancanza [*den Mangel*]» (*Enz* § 360). Questo fornisce già alcuni indizi importanti²⁶⁶: è chiaro che questa nozione per Hegel (1) ha una funzione essenzialmente *dinamica*, (2) implica uno stato di «*difetto*», cioè una carenza, della quale vuole essere il superamento (*Aufhebung*); e (3)

²⁶⁴ Ci si potrebbe chiedere perché tale analisi – di ordine generale – non sia stata affrontata già nel capitolo precedente. Le ragioni di questa scelta sono essenzialmente due: la prima è che, come già accennato, nel capitolo precedente il discorso verte quasi esclusivamente sul lato soggettivo dell'idea, cioè sulla relazione del concetto *con se stesso*, lasciando quindi da parte la sua relazione *con il lato oggettivo*; la seconda ragione è data invece dai diversi referenti metaetici cui si sta facendo ricorso: la riflessione del costruttivismo etico rifiuta esplicitamente l'impegno a una giustificazione ontologica della morale e affronta solo in maniera occasionale la questione metodologica di una (possibile) differenziazione dei piani del discorso etico, a differenza di quanto faccia invece Mackie, che fa di ciò una delle sue tesi di partenza.

²⁶⁵ Per una ricostruzione e un'analisi dei vari usi della nozione di «*Trieb*» nella filosofia tedesca da Wolff a Hegel si vedano i contributi raccolti in *Trieb: tendance, instinct, pulsion*, éd. par M. Bienenstock, «Revue Germanique Internationale», 18 (2002). Sulla rilevanza specifica di questo concetto per la Logica di Hegel è importante inoltre D. Wittmann, «Le concept de *Trieb*: entre logique et sciences concrètes», in: *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, éd. par J.-M. Buée, E. Renault et D. Wittmann, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 171-203.

²⁶⁶ Wittmann mette giustamente in luce come sia necessario «operare una distinzione fra due «usi» del termine *Trieb* in Hegel, da una parte un uso relativamente peggiorativo (le pulsioni particolari o ciò che non è che pulsione), dall'altra un uso concettuale e speculativo» (ivi, p. 172). In quanto segue farò riferimento esclusivamente a questa seconda accezione.

possiede una natura *relazionale*. Nella Logica, infatti, l'istinto esprime un *movimento* fra i due poli dell'idea (il concetto soggettivo e la realtà oggettiva), che è al contempo il tentativo di metterli in *contatto*²⁶⁷. Possiamo quindi interpretare la nozione hegeliana di "impulso" dividendola in due momenti distinti: la separazione e la ricomposizione.

a) L'impulso è *separazione* in quanto togliimento dell'immediatezza. Nel cammino della Logica, infatti, l'idea del conoscere surge dalla "frattura" dell'idea della vita, cioè dall'emersione, nella vita, della riflessione (§ 224). Dalla quieta unità di concetto e realtà surge infatti la necessità dell'idea di volgersi verso di sé, cioè di porre se stessa ad oggetto. L'autocoscienza dell'idea determina tuttavia la sua separazione interna, ovvero la polarizzazione fra momento ideale, soggettivo, e momento reale, oggettivo. È tale polarizzazione, pertanto, che caratterizza l'idea del conoscere, sia come autoconoscenza teoretica che come autodeterminazione pratica.

Parlare di relazione immediata di concetto e realtà significa indicare la perfetta coincidenza di ragione e mondo e dunque la cristallina intellegibilità del reale (ad esempio quella della natura e delle sue leggi). Tuttavia, questa identità di pensiero e realtà non deve essere soltanto reale ma anche razionale. Non è un caso, quindi, che Hegel parli del passaggio all'idea del conoscere nei termini di un «sorgere dello spirito» che segue alla «morte» della vita (*WdL* III, 191 [879]): l'emergere della riflessione, cioè il tentativo dell'idea di pensare se stessa come unità di pensiero e realtà, è, paradossalmente, la rottura di questa unità.

Se proviamo a leggere questa dinamica da un punto di vista epistemologico ci rendiamo conto come, effettivamente, il problema della conoscenza coincida per sua stessa natura con l'elaborazione, in prima istanza, di modelli dualistici, a cominciare da quello mente-mondo. La mente, infatti, per conoscere il mondo, per conoscere se stessa, e per conoscere questa stessa conoscenza, non può evitare di creare innanzitutto una distanza, cioè uno "spazio intermedio" fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto – spazio che deve essere "colmato", per così dire, proprio dall'atto del conoscere.

Il «sorgere dello spirito» è dunque per Hegel il destarsi dell'intelligenza: la ragione smette di essere dormiente, cioè appagata dal suo coincidere con il reale, e si eleva al di sopra del mondo per conoscerlo e determinarlo. A ben vedere, questa non è che è la descrizione logico-speculativa della capacità dello spirito umano di conoscere il mondo e modificarlo secondo le proprie necessità e i propri scopi. Nella Dottrina dell'idea (pur facendo costantemente riferimento ai rapporti fra natura e spirito) Hegel si muove ovviamente su un livello differente rispetto a quello della filosofia reale. Ciononostante, non sarebbe lecito intendere questa differenza come una separazione netta fra piano logico e sfera reale: come detto in

²⁶⁷ Ivi, p. 192: «È interessante notare che il termine che stiamo guardando [sc. *Trieb*] è usato [da Hegel] per descrivere il funzionamento stesso del concetto soggettivo, ossia ciò che serve come operatore per pensare i rapporti logici di soggettività e oggettività».

precedenza, infatti, la Logica ci fornisce le coordinate ontologiche, epistemologiche e metodologiche fondamentali per comprendere il mondo e il nostro sapere di esso; di conseguenza, quando ci parla dell'idea della vita o dell'idea del vero e del bene, Hegel non sta parlando di enti astratti o di principi regolatori, ma del mondo stesso *in quanto* vita (cioè unità immediata di realtà e intellegibilità), *in quanto* conoscenza (cioè relazione teoretica della ragione alla realtà), o *in quanto* volontà (cioè relazione pratica della ragione alla realtà).

Intendere quindi l'attività dell'idea del bene come "impulso" vuol dire innanzitutto sottolineare la capacità dirimente della razionalità: l'impulso, cioè, è – in primo luogo – il destarsi dell'intelligenza e, di conseguenza, lo scindersi dell'unità originaria di ragione e realtà.

b) L'impulso è al contempo *ricomposizione* dell'unità. Come infatti suggerisce il termine tedesco originale, il "*Trieb*" indica lo "stimolo", la "pulsione" che dal profondo tenta di portarsi alla luce. Ma cosa vuol dire, in questo contesto, "pulsione"?

Come ho già detto, nell'idea del bene è il lato soggettivo (la razionalità) ad avere un ruolo determinante: è il concetto, cioè, a conferire all'idea pratica il carattere di *attività*. Non a caso, nella *Scienza della logica* Hegel chiama l'idea del bene anche «l'*agire*» (230 [928]): in quanto impulso, cioè, l'idea è l'estrinsecazione di ciò che è interno, la realizzazione di un fine soggettivo, e questo lato interno è la ragione, ovvero lo spazio della normatività inteso però come momento puramente ideale. Il *Trieb*, pertanto, non è che la ricerca del concetto di "uscire da sé", cioè di superare il suo stato di mera soggettività. Questa ricerca, di conseguenza, corrisponde allo sforzo del concetto di riguadagnare l'oggettività perduta, cioè di ristabilire l'unità della vita (*Enz* § 235).

L'idea del bene è, pertanto, il tentativo del concetto di togliere quell'unilateralità cui esso stesso si è ridotto in prima istanza: è, detto altrimenti, la tensione della ragione verso la realtà, cioè a identificare lo spazio logico delle norme con il mondo oggettivo. Se da una parte, dunque, l'impulso dell'idea del bene è rottura dell'unità originaria, dall'altra è anche tensione alla sua ricomposizione. In questo senso, il movimento dirimente di concetto e realtà è al contempo creazione della loro relazione²⁶⁸.

2. Parlare di "impulso dell'idea" significa quindi riferirsi a un modello dinamico e non statico di normatività. Secondo il quadro metaetico tracciato da Hegel, infatti, la sfera pratica (di cui l'idea del bene ci fornisce le coordinate speculative generali) si costruisce a partire da una *relazione* fra ragione e mondo: di conseguenza, essa non viene semplicemente istanziata in uno spazio ideale che l'agire umano è tenuto a seguire o al quale potersi commisurare. L'idea del bene, cioè, non delinea (soltanto) un principio regolativo in base al quale guidare

²⁶⁸ Ivi, pp. 174-175: «Il *Trieb* appare dunque come un'analogia che permette proprio di caratterizzare la tensione immanente alla soggettività [...] verso l'unità di sé e dell'oggettività: in breve, è sintomatico di una tensione immanente a una soggettività infinita presa in un movimento eterno volto a ritrovare se stessa in tutto».

o giudicare le nostre pratiche concrete, ma fornisce anche una spiegazione di come lo spazio normativo si “agganci”, per così dire, a queste pratiche, ovvero, usando le parole di Mackie, di «come e in quali circostanze i valori entr[i]no a far parte del mondo»²⁶⁹.

Il riferimento all’“impulso dell’idea” permette di elaborare tale spiegazione. In questi passaggi, infatti, il discorso di Hegel si focalizza sull’attività di “*espressione*” del concetto, dando così conto della fondamentale tensione della ragione verso il mondo: in questa prospettiva, cioè, il concetto smette di essere, semplicemente, una costruzione ideale (nel senso di opposta al reale) e tenta di “entrare nel mondo”, ovvero di darsi la determinazione della realtà. Nella *Scienza della logica* infatti leggiamo:

«L’impulso suo a realizzarsi non è propriamente di darsi un’oggettività poiché l’oggettività l’ha in se stessa, ma soltanto di darsi questa vuota forma dell’immediatezza» (III, 231 [929]).

Autodeterminandosi, il concetto dà a se stesso forma oggettiva («l’oggettività l’ha in se stessa»); questa oggettività, tuttavia, è ancora soltanto “soggettiva”: come risultato dal capitolo precedente, infatti, la normatività dell’idea del bene si costruisce come una sfera ideale, nel senso platonico di separata dal mondo. Ciò che Hegel indica come il «darsi questa vuota forma dell’immediatezza» non è quindi altro che la ricerca del concetto di togliere la sua “separazione” col mondo, cioè non solo di porre se stessa come oggettiva, ma di farsi anche reale.

3. L’idea del bene è quindi “impulso” in quanto attività di separazione e riunificazione di concetto e realtà. In un linguaggio non hegeliano, potremmo dire che qui (ma non solo qui) Hegel sta cercando di dar ragione di una delle questioni fondamentali per ogni discussione metaetica sul realismo, ovvero del sopracitato problema della relazione tra fatti e norme.

La soluzione che è possibile rintracciare in questa prima analisi è che sussiste un rapporto tutt’altro che pacifico fra queste due sfere: nell’idea del bene, infatti, lo spazio delle norme e quello dei fatti si collocano all’interno di una frattura (per Hegel sia ontologica che epistemologica), cioè di un’opposizione non risolta. Al contempo, tuttavia, descrivendo il lavoro del concetto come «impulso a realizzarsi», il modello hegeliano non si ferma alla semplice attestazione della dicotomia, ma cerca anche di individuarne le incoerenze interne e, di conseguenza, le tracce per un suo possibile superamento.

Il primo passo in questa direzione è appunto l’analisi dell’impulso del concetto. Questo “impulso”, abbiamo infatti detto, non è il ristabilimento dell’unità, ma il semplice tentativo della ragione di uscire da sé e «darsi [la] vuota forma dell’immediatezza». In questo primo quadro, l’impulso del concetto non è che la ricerca della soggettività creatrice di nome di

²⁶⁹ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 16 (p. 22).

espandersi e imporsi sul mondo dei fatti, ovvero quella che Hume ha chiamato la «grande predisposizione [della mente] a diffondersi sugli oggetti esterni»²⁷⁰.

3.3. *La struttura normativa della proiezione*

L'analisi dell'impulso ci ha portati esattamente al centro della frattura che attraversa l'idea del bene. Ho cercato infatti di chiarire come la pretesa di oggettività del concetto non si esaurisca nei suoi processi di autodeterminazione – cioè nel dare a sé la propria regola –, ma si espliciti anche nella necessità di uscire da sé e proiettarsi verso il suo altro, ovvero la realtà.

A questo punto, tuttavia, è necessario considerare più da vicino in cosa consista questa attività di proiezione. Ciò non solo servirà a completare le riflessioni sulla nozione di “impulso”, ma permetterà anche di fare un passo avanti nell'analisi della seconda definizione dell'idea del bene.

Nelle pagine che seguono mi concentrerò sulla struttura della tensione proiettiva, cioè sui moventi e le modalità formali che definiscono il concetto come «impulso a realizzarsi». Vorrei mostrare in particolare come tale struttura si articoli in modo *teleologico* e *inferenziale*, cioè secondo due delle determinazioni fondamentali che per Hegel definiscono la razionalità. Prima di procedere in questo senso, tuttavia, è utile fornire alcuni chiarimenti preliminari sul quadro proiettivista dell'idea del bene.

3.3.1. Proiezione e quasi-realtà

1. Ho già sottolineato come l'attività fondamentale dell'idea del bene sia il suo tentativo di «darsi una oggettività». Ciò che tuttavia distingue questa caratterizzazione dal modello costruttivista dell'autonomia è il fatto che Hegel specifichi che l'idea del bene non voglia soltanto determinare se stessa, ma anche «*prodursi* [sich ausführen] nel mondo oggettivo» (*WdL* III, 231 [929]: corsivo mio).

Questo «*sich ausführen*» è essenziale. Il termine (che nell'originale tedesco esprime una gamma semantica più ampia di quanto non sia possibile dar conto nella traduzione italiana) indica infatti il moto di “attuazione” del bene e dunque non il suo semplice oggettivarsi. Di conseguenza, ciò che avviene all'interno di questo modello esplicativo è uno “spostamento di baricentro”, per così dire: ciò che definisce l'idea pratica, infatti, non è più il mero autoriferimento del concetto (il lavoro della ragione su se stessa), quanto il suo uscire da sé, cioè lo “sporgersi” del concetto verso la realtà.

È in questo senso, allora, che si rende possibile parlare di “proiezione” del bene: l'intera dinamica in atto in questa definizione, infatti, è riassumibile nella nozione di “realizzazione

²⁷⁰ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., I.3.14 (p. 345).

dell'ideale" (d'altronde, "realizzazione" è uno dei possibili significati di "*Ausführung*"). Tuttavia, il primo momento di tale processo si determina ancora come semplice *tensione* verso la realizzazione – è cioè solo «l'*impulso* a realizzarsi» –, non la sua attuazione completa (*Enz* § 225). Concetto e realtà, infatti, rimangono ancora in un rapporto di opposizione: di conseguenza, il superamento delle loro unilateralità, cioè la ricerca dell'unificazione, non è che l'artificioso tentativo di sovrapposizione dell'uno sull'altro. Infatti, fintanto che i due lati dell'idea rimangono fissati come strutture eterogenee – il soggetto e l'oggetto, la ragione e il mondo, le norme e i fatti – il loro moto di approssimazione non sarà che la vana ricerca di comunicazione tra sfere o linguaggi che differiscono in modo radicale.

Come abbiamo visto, è proprio questo tipo di dualismo che costituisce il punto di partenza della metaetica di Mackie: se la realtà è intesa come una dimensione esterna priva di qualità normative e la mente umana è invece il regno del pensiero, che crea regole e valori, l'unico modello che spiega l'oggettività delle nostre pretese morali è quello della proiezione del regno soggettivo delle norme sull'orizzonte neutro della natura, o – detto in altri termini – l'idea di una *sovrapposizione del dover-essere all'essere*.

2. L'impulso del concetto a «prodursi nel mondo» indica dunque una dinamica di oggettivazione come «azione» logico-speculativa: essa è, propriamente, estrinsecazione della soggettività assoluta del concetto, cioè il tentativo di rendersi reale di ciò che è racchiuso nella sfera dell'ideale.

Questa attività espressiva del concetto segna un passaggio fondamentale nella Logica hegeliana. L'impulso dell'idea del bene, infatti, rappresenta la prima fase del passaggio del concetto *dall'idealità alla realtà*, cioè dall'essere un progetto normativo perfetto ma sprovvisto delle condizioni per la propria attuazione, al proiettarsi fuori di sé verso il mondo. Come già detto, tuttavia, questa proiezione non è ancora il compimento dell'unità di concetto e realtà, ovvero la piena realizzazione dell'idea, ma solo una sua prima approssimazione²⁷¹.

Modulando una nozione introdotta da Simon Blackburn, possiamo dire che l'idea, in questo stadio della sua autodeterminazione, passa da quella che ho definito l'irrealtà del concetto a uno statuto di *quasi-realtà*²⁷². Con questo termine si deve intendere un ideale "stadio intermedio" fra la soggettività creatrice di valori e l'oggettività neutra dal punto di vista normativo. Questo stadio intermedio non è che il prodotto della umana espansione della

²⁷¹ Cfr. *WdL* III, 235 (933).

²⁷² Blackburn definisce il quasi-realista come colui che «partendo da una posizione anti-realista si trova progressivamente capace di imitare [*mimic*] i pensieri e le pratiche che presumibilmente definiscono il realismo» (*Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, p. 4). Di Blackburn si veda anche l'importante *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford 1984. Su questa posizione metaetica, cfr. G. Bongiovanni, "Espressivismo, 'quasi-realismo' e oggettività: la prospettiva di Simon Blackburn e Alan Gibbard", in: *Oggettività e morale*, cit., pp. 277-299; e il breve contributo di R. Joyce, "Projectivism and Quasi-realism", supplemento alla sua voce sull'antirealismo etico nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015 (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/projectivism-quasi-realism.html>). Per il riferimento all'irrealismo dell'idea del bene, si veda il § 2.3.2 del presente lavoro.

mente sul mondo esterno. In quanto proiezione, quindi, il concetto è “quasi-reale” nel senso che, da una parte, ha effettivamente valicato i confini della mera soggettività, protendendosi verso il lato oggettivo dell’idea, ma dall’altra, non ha ancora raggiunto la piena unità con il suo opposto.

La realtà del concetto è quindi una semplice approssimazione, una *imitazione* della realtà (per parafrasare Blackburn). È in questo senso che Hegel la può definire, come riportato sopra, la «vuota forma dell’immediatezza» (*WdL* III, 231 [929]): nel proiettare se stesso fuori di sé, il concetto non si rende davvero reale, cioè non ricompono quella frattura, interna all’idea, che il suo stesso impulso ad autoriferirsi aveva originato, ma si dà semplicemente le “sembianze” del reale. A ben vedere, infatti, il concetto tenta di configurare se stesso come uno spazio esterno immediatamente accessibile alla soggettività, ovvero di conformarsi a quella rappresentazione dimidiata del reale che esso possiede in virtù della sua unilateralità.

Dal punto di vista della struttura dell’idea del bene, questo tentativo del concetto di realizzare se stesso a partire dalla sua relazione con l’altro da sé si caratterizza, nella *Scienza della logica*, attraverso due momenti fondamentali, ovvero la finalità e il sillogismo, che è quindi ora necessario considerare.

3.3.2. La natura teleologica del bene

1. Ho già accennato al fatto che l’origine dell’impulso del concetto è da rintracciarsi nell’idea della vita e, più precisamente, nella frattura creata dall’emergere della riflessione. È tuttavia anche sotto un’altra prospettiva che è possibile individuare tale origine nella determinazione logica della vita: di quest’ultima, infatti, l’idea del bene conserva la natura teleologica, ovvero la tensione a realizzarsi *in modo finalistico*. Questo è senz’altro un punto molto delicato, sia per ragioni di natura esegetica, sia per le ambiguità che esso solleva in relazione al quadro filosofico contemporaneo. Non mi soffermerò su tali problemi – secondari rispetto agli obiettivi della mia analisi – quanto meritano, limitandomi a sciogliere solo alcuni possibili dubbi e fraintendimenti.

In primo luogo, è importante non confondere, in questo contesto, l’uso del termine “teleologico”. Nel linguaggio dell’etica normativa, infatti, questo aggettivo viene utilizzato soprattutto per contraddistinguere quella famiglia di teorie per le quali il criterio ultimo per valutare ciò che è moralmente giusto o obbligatorio è la quantità di bene (o di felicità, o di piacere) che un’azione o una norma produce o dovrebbe produrre. Per queste teorie, dunque, la moralità è determinata dal *fine* che un’azione o una norma cerca di perseguire e dalla capacità di tale fine di *massimizzare* il bene, cioè di promuovere una rimanenza di bene sul male maggiore rispetto a ogni altra sua alternativa possibile. L’esempio per eccellenza di etica teleologica è l’utilitarismo.

Sulla base di questa premessa, bisogna distinguere tale accezione di “teleologia” da quella considerata da Hegel nelle pagine sull’idea del bene. Nonostante alcuni possibili elementi di tangenza, infatti, è importante tener presente come Hegel non si stia riferendo a un modello normativo della massimizzazione (un’azione va valutata a partire dalla sua capacità di produrre quanto più bene possibile) o della consequenzialità (un’azione va valutata a partire dalle conseguenze che essa produce o dovrebbe produrre), ma a un modello metaetico della *realizzazione* (un’azione va valutata a partire dalla sua capacità di realizzare la propria carica normativa). Come diverrà chiaro più avanti, questa distinzione ha a che fare con la capacità del bene di ripristinare l’unità di concetto e realtà e determinarsi così come *autorealizzazione*.

2. Fino ad ora ho intenzionalmente evitato di considerare la parte centrale della seconda definizione dell’idea del bene; ora possediamo tuttavia gli strumenti necessari a colmare questa lacuna. Leggiamo quindi ancora una volta il testo hegeliano: «[il concetto] è l’impulso a realizzarsi, il fine [*der Zweck*] che *mediante se stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo».

La nozione di “fine” – si può subito notare – viene introdotta come spiegazione della dinamica dell’impulso: il concetto, cioè, cerca di realizzarsi *in quanto* fine che vuole rendersi oggettivo. La finalità, cioè, sembra per Hegel non essere altro che il “movimento” stesso del concetto, il suo uscire da sé. Questa caratterizzazione, tuttavia, non fa davvero chiarezza sul modello metaetico qui in gioco ed è perciò necessario porre due importanti domande: innanzitutto, cosa vuol dire, in questo contesto, che il concetto “esce” da sé? E in secondo luogo: come si colloca tale dinamica all’interno del cammino della Logica?

a) Entrambe queste domande nascono da un problema interpretativo comune, che può essere ricostruito nel seguente modo: descrivere la finalità del bene, come fa qui Hegel, come il tentativo del concetto di darsi una realtà oggettiva sembra condurre a un modello esplicativo (più o meno kantiano) per il quale si dà una rappresentazione ideale della legge alla quale l’agire concreto deve conformarsi. In questo senso, la normatività sarebbe lo spazio deontologico della prescrizione cui il soggetto deve sottostare o che deve cercare di perseguire nella realtà. Questo modello, tuttavia, descrive ciò che Hegel chiama «*finalità esterna*» (*WdL* III, 156 [837]) e che individua come manchevole nella sezione “Teleologia” della Logica. Il problema di questo modello, infatti, è il presentare una forma di finalità solamente estrinseca, cioè fondata sulla opposizione di soggetto e oggetto. Tale opposizione, tuttavia, viene definitivamente tolta nel momento in cui viene conquistata la determinazione dell’idea. D’altronde, già il primo grado dell’idea, la vita, segna il passaggio a una modalità “*interna*” di finalità, ovvero a una struttura che non ha più il proprio fine fuori di sé, ma è essa stessa tale fine. In quanto «processo del suo collegarsi con se stess[a]» (*Enz* § 217), l’idea si

fonda su un modello teleologico autoriferito, per il quale, cioè, il fine che viene perseguito coincide con la razionalità del processo stesso che si relaziona a sé²⁷³.

b) Il problema che quindi si pone nell'idea del bene è quello del riproporsi di un modello di finalità che dovrebbe essere già stato tolto. Questo è d'altronde Hegel stesso a sottolinearlo, quando afferma che la struttura della realizzazione – o meglio: dell'*impulso* a realizzarsi – dell'idea del bene è stata già considerata come «finalità esterna». Egli però aggiunge subito, dando così una preziosa indicazione per la comprensione del problema, che «il contenuto fa la differenza»:

«nella finalità esterna come finalità formale esso era un indeterminato contenuto finito in generale; qui è bensì ancora un contenuto finito, ma è insieme come tale un contenuto che ha assolutamente valore» (*WdL* III, 232 [930]).

Hegel qui sta chiarendo un punto particolarmente importante per la sua analisi. Da una parte, infatti, ammette che l'idea del bene rappresenta un “passo indietro”, se così possiamo dire, rispetto all'idea della vita. Quest'ultima, infatti, in quanto perfetta identità di concetto e realtà è il togliimento di quella cesura fra soggetto e oggetto (o fra fine e realtà) che era condizione di possibilità della teleologia esterna. L'idea del bene, in quanto frattura di quella identità, è, in un certo senso, il ritorno a un stadio logico inferiore. È solo in questo senso, quindi, che può essere lecito parlare di “finito” a questo livello del cammino logico-speculativo: introducendo l'idea del conoscere, infatti, Hegel specifica che «ciò che costituisce la determinazione della *finitezza* in questa sfera» (*Enz* § 224) è l'opposizione di concetto e oggettività, e dunque il togliimento dell'unità della vita.

Dall'altra parte, tuttavia, Hegel ricorda come tale opposizione non sia più qualcosa di esterno, quanto il «distinguere puro [dell'idea] *all'interno* di se stessa» (ibidem). È in tal senso, dunque, che il contenuto dell'idea del bene ha «assolutamente valore»: la separazione di concetto e realtà è pur sempre *nell'idea*, cioè all'interno dell'unità fondamentale che viene raggiunta al termine del cammino della Logica. Bisogna infatti ricordare che la vita, il vero e il bene non sono che i «gradi» dell'idea assoluta, cioè dell'elemento logico (*das Logische*) che conosce e determina se stesso.

Potremmo quindi dire che, a differenza di quanto accada nel capitolo “Teleologia”, la finalità dell'idea del bene è *esterna e interna allo stesso tempo*: è esterna in quanto rappresenta una relazione fra due opposti; ma è interna dal momento che tali opposti non sono che «dati» di

²⁷³ Su questi temi, cfr. F. Menegoni, *La recezione della Critica del Giudizio nella Logica hegeliana: finalità esterna e interna*, “Verifiche”, 18 (1989), pp. 443-458; F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, “Verifiche”, 19 (1990), pp. 129-227; V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990; H.F. Fulda, „Von der äußeren Teleologie zur inneren“, in: *Der Begriff als die Wahrheit*, cit., pp. 135-150.

un'unica determinazione logico-speculativa²⁷⁴. È bene ricordare, infatti, che non si dà alcuna opposizione all'idea, cioè alcun orizzonte che la limiti esternamente, e che ogni differenza e separazione può collocarsi solo all'interno di essa. D'altronde, essendo l'idea l'unità di razionalità e realtà, ogni elemento che se ne ponesse (ipoteticamente) al di fuori non potrebbe né esistere né essere in alcun modo pensabile.

Da questo punto di vista, allora, l'idea del bene non costituisce un regresso rispetto all'idea della vita: in conformità alla dialettica che anima l'intera filosofia hegeliana, il passaggio dalla vita al bene, infatti, non è né il "ritorno" a un momento precedente, né il semplice "salto" a un gradino superiore, quanto la *rideterminazione* dell'identità di partenza²⁷⁵. Allo stesso modo, il passaggio dall'idea del bene all'idea assoluta rappresenta il ristabilimento dell'unità della vita ma attraverso la mediazione del conoscere (§ 235). Pertanto, il compimento dell'impulso alla realizzazione comporta anche il togliimento del modello della finalità esterna e la definitiva affermazione della struttura teleologica dell'autoriferimento.

3. Sgombrato il campo da dubbi e possibili fraintendimenti, possiamo infine chiarire cosa intenda Hegel quando parla di una natura finalistica del bene.

Dobbiamo ricordare che questa caratterizzazione viene introdotta per descrivere l'impulso del concetto verso la realtà. Ciò che è importante sottolineare, a questo punto, è l'enfasi che Hegel pone sulla *soggettività* del movimento teleologico: egli scrive infatti che il concetto è «il fine che *mediante se stesso* [durch sich selbst] vuol darsi una oggettività». Se sciogliamo la formulazione hegeliana, comprendiamo come la finalità, nell'idea del bene, non è né l'obiettivo fornito semplicemente dall'esterno, né il perseguimento cieco di uno scopo. Il concetto, cioè, tende alla propria realizzazione in quanto è *esso stesso* a porsi tale fine. Perciò Hegel scrive:

«Il bene, benché valevole in sé e per sé, è così un certo fine particolare, il quale però non ha da raggiunger la verità sua soltanto colla realizzazione, ma è già per sé il vero» (*WdL* III, 232 [930]).

Questo è un punto decisivo per comprendere anche la già menzionata differenza fra le sezioni "Teleologia" e "Idea del bene". A differenza di quanto accade nella prima, infatti, nella seconda la finalità ha la propria origine in se stessa («è già per sé il vero»): in tal senso,

²⁷⁴ Non è quindi condivisibile la conclusione di Giacché, per il quale «ne "l'idea del bene" le categorie già esposte all'interno del capitolo "teleologia" vengono semplicemente riproposte, in una scarna esposizione la cui *differentia specifica* rispetto all'archetipo resta, a dispetto degli enunciati hegeliani, assai oscura» (*Finalità e soggettività*, cit., p. 195).

²⁷⁵ «Così avviene che ogni passo del *progresso* nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un *riavvicinamento* ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrare diverso, il *regressivo fondare* [*das rückwärts gehende Begründen*] il cominciamento, e il *progressivo determinarlo ulteriormente*, cadon l'uno nell'altro e son lo stesso» (*WdL* III, 251 [954]).

essa deriva in modo diretto dal modello organicistico della vita. Tuttavia, a differenza di quest'ultima, il bene presenta un modello di finalità la cui immanenza non è del tutto "integrata", per così dire: infatti, nonostante il fine sia posto dal soggetto (e quindi non semplicemente "trovato" o "imposto" esternamente), esso non *coincide* col soggetto stesso. Il concetto, cioè, determina autonomamente il proprio obiettivo; ma, in quanto ancora «affetto dalla determinatezza della soggettività» (233 [931]), lo pone fuori di sé. È questo che Hegel intende quando scrive:

«Il bene realizzato [*das ausgeführte Gute*] è buono [*gut*] a cagion di quello ch'esso è già nel fine soggettivo, nella sua idea. La realizzazione [*Ausführung*] gli dà un esistere esteriore; ma siccome questo esistere è determinato soltanto come esterità in sé e per sé nulla, così il bene non ha raggiunto in lui che un esistere accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea» (ibidem).

In queste righe vengono riassunti alcuni degli elementi fondamentali che determinano l'idea pratica per Hegel. Il «bene» è effettivamente «buono», cioè dotato di carica normativa, in virtù del suo lato soggettivo, ovvero il concetto: è infatti quest'ultimo, come ho già mostrato, a fornire razionalità all'idea e a garantirne l'autonomia. Ed è perciò il concetto, in quanto capace di porsi fini, a proiettarsi fuori di sé verso il lato oggettivo. Tuttavia, fintanto che si costituisce come modello soggettivistico, l'idea del bene si limiterà a risolvere la normatività nell'attività della ragione, sottraendo così alla realtà ogni valore intrinseco. In tal modo, però, il processo di realizzazione non può che concludersi nella produzione di un «esistere esteriore [...] accidentale, distruttibile», ovvero in quella "quasi-realtà" normativa che si pone a metà, per così dire, fra la razionalità soggettiva e la realtà esterna. Pertanto, solo quando l'opposizione fra questi due lati viene definitivamente tolta si potrà considerare il bene come realizzato in modo «corrispondente alla sua idea».

4. La natura teleologica dell'idea del bene può essere ritenuta l'origine del movimento proiettivo. In questo modo, inoltre, ci si presenta una prima differenza sostanziale fra Hegel e Mackie. Mentre quest'ultimo, infatti, descrive la normatività come la proiezione constatabile nelle pretese di oggettività della coscienza, nella Logica hegeliana viene invece intesa come uno spazio che «*vuole* darsi un'oggettività» (corsivo mio) e rendersi reale. In altre parole, la ragione che (humianamente) si espande sul mondo per Hegel non è una dinamica "cieca", ma *intenzionale*: essa è cioè volontà dotata di scopo.

Se la nozione di "impulso" poteva trarre in inganno, facendo pensare a una spinta "istintiva" alla realizzazione, l'averne messo in risalto la struttura teleologica dovrebbe ora aver dissolto ogni possibile dubbio sulla razionalità. Come ho già accennato, infatti, il

concetto è qui l'intelligenza, ovvero la fonte della normatività, che rivolgendosi a se stessa si pone un fine e proiettandosi verso la realtà cerca di perseguirlo²⁷⁶.

3.3.3. La realizzazione come inferenza

1. A rimarcare la razionalità del processo di realizzazione dell'idea del bene può essere addotto anche un altro argomento. L'impulso del concetto, infatti, oltre a essere mosso da finalità è strutturato anche in modo inferenziale. Come già accennato, d'altronde, per Hegel la normatività non è un semplice set di oggetti o regole predisposti, quanto il risultato di *relazioni*. Nel quadro delineato alla fine della Logica ciò diviene particolarmente chiaro quando il discorso verte sulla forma sillogistica dell'idea del bene: Hegel parla infatti (anche se non sempre in modo perspicuo) di «sillogismo della realizzazione [*Schluß der Realisierung*]» e «sillogismo dell'agire [*des Handelns*]», cercando di mostrare in questo modo come la normatività si articoli attraverso processi di mediazione razionale fra soggetto e oggetto²⁷⁷.

Anche in questo caso è importante fare una precisazione preliminare. La nozione hegeliana di “sillogismo” corrisponde solo parzialmente a quella classica. Nel quadro della Logica speculativa, infatti, il sillogismo è sì la connessione razionale di giudizi, cioè di proposizioni dotate di forma soggetto-predicato; ma questa connessione, tuttavia, non è intesa come la forma logica di un'argomentazione: essa rappresenta piuttosto la natura stessa del pensiero, cioè di un sistema oggettivo che si genera e relaziona con se stesso, mediando e unificando le proprie determinazioni interne. In questo senso, il sillogismo è per Hegel il modello filosofico eminente della razionalità che realizza se stessa²⁷⁸.

²⁷⁶ Il modello teleologico dell'idea del bene (come finalità allo stesso tempo esterna e interna) permette di misurare la distanza di Hegel – *in questo contesto* – da prospettive platoniche e aristoteliche. Sia per Platone (ad es. *Filebo*, 54c) che per Aristotele, infatti, «il bene è ciò cui ogni cosa tende» (*Etica Nicomachea*, 1094a); di conseguenza, il movimento teleologico andrebbe dalla realtà verso la normatività; per Hegel, invece, è la normatività a essere proiettata verso la realtà. Per la prospettiva antica, dunque, la realizzazione del bene si compie attraverso un progressivo “togliimento” del mondo, ovvero attraverso il processo che conduce, nel mondo fisico come in quello umano, dal causato alla causa prima. Per Hegel, al contrario, il fine dell'agire è il dare forma razionale al mondo (vedremo più avanti cosa ciò significhi).

Diverso è poi il discorso per una posizione neoaristotelica quale ad es. quella di Philippa Foot, per la quale la realizzazione del bene coincide con il completo sviluppo delle potenzialità intrinseche di un ente, non necessariamente umano (cfr. il suo *Natural Goodness*, cit.). Se da una parte, l'idea che la normatività consista in processi teleologici di autorealizzazione accomuna questa prospettiva a quella hegeliana, dall'altra se ne distingue tuttavia per il suo dissolvimento della normatività all'immanenza, lasciando così ben poco spazio alla dimensione dell'agire, fondamentale invece in Hegel (a ciò si dovrebbe anche aggiungere il naturalismo metaetico di Foot, che pur non essendo viziato da forme di riduzionismo fiscalista, risulta comunque difficilmente compatibile con il quadro normativo hegeliano).

²⁷⁷ Faccio notare che Hegel parla esplicitamente della struttura inferenziale dell'idea del bene solamente nella *Scienza della logica*, mentre il riferimento è assente nel testo dell'*Enciclopedia*. Ciononostante, è possibile anche in quest'ultima reperire un'allusione all'articolazione dialettico-sillogistica del volere, in particolare nel § 233 (si veda più avanti per un'analisi di questo passaggio).

²⁷⁸ «Il sillogismo è così il concetto completamente posto, ed è quindi il *razionale* [*das Vernünftige*]» (*WdL* III, 90 [753]). Cfr. S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Verifiche, Trento 2000; G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie Verlag, Berlin 2006; A. Arndt, C. Iber,

È solo se si comprende questa premessa (l'ennesima delle torsioni concettuali che subisce il linguaggio nell'opera hegeliana) che si può allora intendere correttamente la struttura inferenziale dell'idea del bene. Hegel, infatti, articola quest'ultima come il rapporto logico non fra proposizioni ma fra determinazioni speculative, ovvero ontologiche ed epistemologiche²⁷⁹. Detto altrimenti, a essere "dimostrati", cioè mediati dal ragionamento, non sono enunciati formali, ma i lati stessi dell'idea:

«nel sillogismo dell'agire l'una premessa è la *relazione immediata* del *fine buono verso la realtà*, della quale quello s'impodessa, indirizzandola nella seconda premessa qual estrinseco mezzo contro la realtà esteriore» (233-234 [932]).

Gli estremi del sillogismo dell'idea del bene sono il concetto e la realtà, ovvero la ragione come spazio normativo finalistico e il mondo come orizzonte esterno. Il movimento di proiezione del concetto, in quanto «sillogismo dell'agire» o «della *realizzazione*» (232 [930]), non è perciò altro che il tentativo di istituire l'unità di questi due lati. È per questo che Hegel parla di «premesse»: a differenza di quanto accade in Mackie, infatti, nell'attività proiettiva dell'idea (man mano che la realizzazione della normatività si attua e con essa il passaggio all'idea assoluta) soggettività e oggettività non sono intese come dimensioni opposte, ma come *relazioni*. Hegel usa frequentemente in tal senso il termine "momenti" (riprendendolo da Newton) per indicare come le determinazioni logiche non siano enti o proprietà autonome, quanto la scomposizione di un movimento fluido. Esse sono, detto altrimenti, "segmenti" di un unico processo, i quali possono quindi essere davvero compresi solo se colti all'interno della totalità che li genera e nella quale sono, per così dire, "operativi"²⁸⁰. Il sillogismo della realizzazione esplicita esattamente questa struttura processuale autodeterminantesi.

2. La *prima premessa* del sillogismo è il concetto, ovvero la normatività che si oggettiva e cerca di realizzarsi esternamente. Hegel infatti scrive:

«la prima premessa del suo agire è l'*oggettività immediata* del concetto, secondo cui il fine si comunica senza alcuna resistenza alla realtà ed è con lei in una semplice, identica relazione» (234 [932]).

G. Kruck, (hrsg. von), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, cit., parte terza; F. Orsini, *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*, Editora Fi, Porto Alegre (RS) 2016.

²⁷⁹ Non si deve pertanto confondere questa struttura inferenziale con quella del ragionamento pratico o della deliberazione morale (concetti di origine aristotelica e ripresi poi nell'etica contemporanea, fra gli altri, da E. Anscombe).

²⁸⁰ Sulla nozione hegeliana di "Moment", cfr. A. Nuzzo, *Logica e sistema*, cit., pp. 221-233.

Come già illustrato, in quanto autoriferimento dello spazio normativo, il concetto è il lato soggettivo dell'idea. Tale attività riflessiva permette all'idea di togliere la sua unilateralità e determinarsi come oggettiva. È questo che Hegel intende quando scrive che «il bene è per il concetto soggettivo l'oggettivo» (ibidem). Come risultato dell'autonomia della ragione, il bene è innanzitutto lo spazio oggettivo delle norme pratiche. Tali norme, tuttavia, sono qui intese come regole e valori puramente ideali: in questo senso, il lavoro del concetto su se stesso si limita a raggiungere uno statuto di oggettività ancora astratto (nel senso di non fondato ontologicamente). Oggettività e realtà sono cioè ancora due determinazioni separate, anzi addirittura opposte.

Allo stesso tempo, nell'idea del bene il concetto è, costitutivamente, impulso alla realizzazione, ovvero tensione a proiettare nella realtà lo spazio ideale delle norme. In tal senso, abbiamo visto come la proiezione sia per Hegel la ricerca della soggettività di perseguire e attuare il proprio fine: come struttura intenzionale, l'idea del bene è la volontà (in senso logico-speculativo) che cerca di attuarsi, cioè di estrinsecarsi e realizzare il proprio movente nel mondo esterno. Ricorrendo a un'espressione particolarmente felice, Hegel qui parla del «fine che si comunica [...] alla realtà [*sich der Wirklichkeit mittheilt*]»: l'azione soggettiva del concetto si trasmette cioè dalla propria interiorità all'esteriorità del mondo, integrandosi perfettamente («senza alcuna resistenza») in esso. Tuttavia, per comprendere in cosa consista questa «integrazione» (ovvero l'azione della volontà normativa ideale sulla realtà) è necessario considerare l'altro estremo dell'inferenza.

3. La *seconda premessa* del sillogismo è la realtà esterna, intesa come orizzonte fattuale, cioè sprovvisto di carica normativa. Hegel infatti scrive:

«la realtà [*Wirklichkeit*] nel suo esserci gli [= al bene] si contrappone qual termine insuperabile solo in quanto essa ha ancora la determinazione di un *esserci immediato*, non già di un esserci oggettivo nel senso dell'essere in sé e per sé» (ibidem).

Questo passaggio è per più aspetti illuminante della concezione hegeliana dell'idea del bene e, in generale, della sua critica all'antirealismo etico. Innanzitutto, è importante notare come la nozione di «realtà» venga introdotta in termini negativi, ovvero come ciò che «si contrappone [*gegenübersteht*]» alla sfera normativa del bene; in tal senso, la realtà è il *non-normativo*.

Anche qui, inoltre, ricorre la già ricordata opposizione fra immediatezza e oggettività: a differenza di quanto accade nell'idea del vero (*Enz* § 227), infatti, nell'idea del bene l'oggettività non corrisponde al dato immediato – ovvero all'«esserci» che si presenta in modo pre- o extra-concettuale – ma alle operazioni di autoriferimento della razionalità. Come ricordato dalla prima premessa del sillogismo, cioè, è solo la soggettività, in quanto capace di

porre se stessa a oggetto e, così facendo, di togliere la propria unilateralità, che può conferire ai propri contenuti autentica oggettività. Ciò che rimane fuori da tali processi di autocritica non è che uno spazio indeterminato, che non gioca di conseguenza alcun ruolo nelle operazioni di giustificazione epistemica.

In questo quadro, dunque, il mondo è ciò che, semplicemente, limita la razionalità “dall'esterno”. In questo senso, esso è la realtà *finita*, cioè priva di carica normativa, o, più hegelianamente, di «idealità». Sulla base della preliminare identificazione fra attività della ragione soggettiva e spazio oggettivo delle norme, la realtà esterna si identifica con un territorio neutro dal punto di vista valutativo. Hegel infatti lo descrive come:

«o il male oppure l'indifferente [*das Böse oder Gleichgültige*], soltanto determinabile, che non ha il suo valore [*Werth*] in se stesso» (*WdL* III, 234 [932]).

Ricorrendo a una nozione quale quella di «male», tanto pregnante quanto difficilmente collocabile nell'etica filosofica contemporanea (probabilmente per la sua derivazione religiosa), Hegel ribadisce la sua descrizione della realtà come «astratto essere, che nella seconda premessa sta contrapposto al bene» (ibidem). E se quest'ultimo è lo spazio della normatività pratica, cioè il luogo in cui si determinano regole e valori, il suo opposto è, di conseguenza, l'«indifferente», ovvero ciò che non possiede, in sé, alcuna qualità normativa.

Da questo punto di vista, quello delineato qui da Hegel è un perfetto modello di *antirealismo etico forte*: nell'idea del bene, cioè, le condizioni di verità dei giudizi valutativi e prescrittivi sono del tutto dipendenti dalle prestazioni soggettive. A sua volta, tale modello si fonda su quella che si potrebbe definire – se non fosse inappropriato parlare in questi termini in riferimento a un discorso “puramente” logico-speculativo – una forma di *naturalismo eliminativista*²⁸¹. Hegel, infatti, traccia le coordinate di un quadro metaetico nel quale, essendo la realtà coestensiva al mondo dei “nudi fatti”, vale l'argomento della stranezza di Mackie, secondo il quale, cioè, «se esistessero valori oggettivi, essi dovrebbero consistere di entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi altra cosa nell'universo»²⁸². In tal senso, non c'è alcuno spazio, nel mondo reale, per proprietà o

²⁸¹ Uso la nozione di “puro” seguendo l'indicazione di Hegel, per la quale «la logica è la scienza dell'idea pura, dell'idea nell'elemento astratto del pensiero» (*Enz* § 19). Questa caratterizzazione dell'idea serve perciò a distinguerla dai suoi processi di dispiegamento “logico-reale”, ovvero la natura e lo spirito. Di conseguenza, per quanto il riferimento all'idea si ponga come imprescindibile per valutare i rapporti del pensiero di Hegel con la questione del naturalismo, il discorso non può trovare una risposta sul piano della Dottrina logica dell'idea ma deve confrontarsi anche necessariamente con la sua *Realphilosophie*. Esempari in questo senso sono le analisi di M. Quante raccolte in *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., e in particolare nei saggi “Die Natur als Setzung und Voraussetzung des Geistes”, pp. 116-139 (trad. it. “La natura come posizione e presupposto dello spirito”, in: *La realtà dello spirito*, cit., pp. 99-117), e “Schichtung oder Setzung?”, pp. 140-155 (trad. it. “Stratificazione o posizione?”, pp. 118-130); sulla stessa linea si muovono anche le interpretazioni, esplicitamente dedicate al rapporto tra morale e natura, di L. Siep, „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, cit., e S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, cit., cap. 4.

²⁸² J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 38 (pp. 43-44).

relazioni di natura normativa: la sfera dei valori, di conseguenza, non può che essere “eliminata” dalla natura (intesa come l’oggetto delle scienze naturali) e ricondotta ai limiti privati della soggettività.

In altri termini, tramite la seconda premessa del sillogismo dell’idea del bene, Hegel chiarisce definitivamente caratteri e problemi di un modello metaetico proiettivista, per il quale il mondo è un orizzonte «che non ha il suo valore in se stesso» (*WdL* III, 234 [932]) e la morale, di conseguenza, «non è da scoprire, ma da inventare»²⁸³.

4. Nel sillogismo dell’agire, dunque, l’idea del bene si presenta come la relazione fra la razionalità pratica che persegue un fine (e che Hegel chiama anche «volontà» o «volere») e la realtà esterna priva di fini o valori. A questo punto, non ci resta che riassumere la dinamica qui in gioco e per farlo può essere utile riportare un importante passaggio dell’*Enciclopedia*:

«questo *volere* ha da un lato la certezza della *nullità* dell’oggetto presupposto, dall’altro però, come finito, presuppone, al tempo stesso, il fine del bene come idea soltanto *soggettiva* e l’*indipendenza* dell’oggetto» (§ 233).

Sulla scorta di questo testo, ma soprattutto sulla base di quanto analizzato finora, possiamo ricavare alcuni elementi fondamentali. L’idea del bene, come già detto, è la separazione e il conseguente tentativo di unione di due estremi: (1) la soggettività, cioè lo spazio di fini e valori, e (2) l’«oggetto», cioè il mondo esterno. Il primo – ovvero la prima premessa del sillogismo della realizzazione – è quindi:

- a₁) volere limitato dall’esterno («finito»),
- b₁) azione teleologicamente orientata, cioè dotata di «fine»,
- c₁) impulso a rendere oggettiva e reale la normatività «soltanto *soggettiva*».

In contrapposizione a ciò, il secondo estremo – ovvero la seconda premessa del sillogismo – è determinato come:

- a₂) «oggetto presupposto», cioè realtà “data”,
- b₂) «*nullità*», cioè orizzonte sprovvisto di valore intrinseco,
- c₂) «*indipendenza*» dalla soggettività.

Tramite questa caratterizzazione, il modello normativo antirealista soggiacente all’idea del bene dovrebbe ormai essere divenuto pienamente visibile. La struttura inferenziale della realizzazione, ovvero dell’impulso del concetto verso la realtà, delinea quindi un quadro metaetico nel quale a essere “dedotti” non sono giudizi o proposizioni, ma determinazioni dell’idea, cioè aspetti della realtà come intellegibile o della ragione come reale. Sottolineo

²⁸³ Ivi, p. 106 (p. 114).

ancora una volta questo punto perché credo che altrimenti non sia possibile comprendere adeguatamente il significato di questo sillogismo, ossia di una dinamica inferenziale che non ha portata semplicemente logico-formale, ma ontologica ed epistemologica²⁸⁴. La questione metaetica nel discorso hegeliano sull'idea del bene, infatti, prende (anche) la forma di un'analisi del rapporto fra mente e mondo e in tal senso presenta un'affinità non solo superficiale con alcuni importanti esponenti della filosofia morale contemporanea. Il fatto, tuttavia, che questo rapporto venga inteso come "inferenziale", e cioè come parte di un più ampio processo di autodispiegamento della razionalità, solo con grande fatica può essere posto in dialogo con il pensiero contemporaneo. Cercherò tuttavia di avanzare alcune indicazioni in questo senso nel prossimo capitolo.

3.4. *Dare forma razionale al mondo*

A questo punto è utile chiarire un particolare importante ma fino ad ora lasciato in sospeso. Hegel, infatti, parla di *sillogismo* della realizzazione, il che, ovviamente, indica più che una mera contrapposizione. La relazione fra i due estremi dell'inferenza, cioè, deve condurre a una *conclusione*, ovvero, in questo contesto, a quella che viene chiamata la «realizzazione [Ausführung]» o «l'esser attuato [Verwirklichtseyn] del bene» (*WdL* III, 234 [933]). Comprendere questo passaggio permette inoltre di mettere in chiaro tre problemi del discorso metaetico hegeliano rimasti ancora irrisolti e che possono essere riassunti attraverso le seguenti domande:

- a) cosa significa che il fine soggettivo «si comunica» alla realtà esterna?
- b) in che misura Hegel difende o critica l'antirealismo etico?
- c) che cosa si deve intendere, a livello logico-speculativo, per «realizzazione del bene»?

A quest'ultima domanda si potrà rispondere solamente in conclusione dell'intero lavoro (cioè dopo che saranno messe adeguatamente in luce anche le relazioni dell'idea del bene con l'idea del vero e con l'idea assoluta). Di seguito, proverò invece a dare una risposta ai primi due quesiti.

1. Abbiamo visto come nel modello hegeliano della proiezione la finalità della ragione «si comunica [...] alla realtà»: l'azione soggettiva del concetto, cioè, toglie la propria unilateralità e si trasmette all'oggettività esterna. Dobbiamo tuttavia chiederci: in cosa consiste questo "comunicarsi"? Ovvero: in che modo la volontà, intesa qui come lo spazio ideale della

²⁸⁴ Cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 266-288.

ragione pratica, si rapporta alla realtà? Chiarire questo punto è fondamentale non solo per comprendere a pieno la seconda definizione che Hegel fornisce dell'idea del bene («l'impulso a realizzarsi»), ma anche per misurare l'effettiva vicinanza o distanza fra questo modello e quello di Mackie.

a) Abbiamo visto, infatti, come per quest'ultimo la proiezione della mente sul mondo indichi un'attività creatrice: la soggettività umana, cioè, non scopre i valori, ma provvede essa stessa a inventarli; in questo modo, essa istituisce quella che ho indicato come una “quasi-realtà” normativa: i nostri giudizi morali avanzano così pretese di verità, potendosi riferire a qualcosa che si dà esternamente (cognitivismo); ma essendo ciò cui si riferiscono nient'altro che una dimensione fittizia, ovvero l'esternarsi della mente stessa, queste pretese sarebbero sempre invalidate (teoria dell'errore).

Nell'analisi di Hegel, la proiezione del concetto, nella misura in cui si inserisce all'interno di un quadro dualista, nel quale cioè normatività e realtà sono due lati separati dell'idea, non può effettivamente che istituire qualcosa di simile a una quasi-realtà dei valori. Ma possiamo davvero dire che il punto di arrivo dell'idea del bene sia una teoria metaetica dell'errore? A mio parere, la risposta non può che essere negativa.

Nonostante una lunga serie di elementi di contiguità (che ho cercato perciò di mettere in luce in questo capitolo), c'è una questione che segna, in modo fondamentale, la distanza fra Mackie e Hegel, ovvero il senso che i due filosofi conferiscono alla dinamica proiettiva. Nella filosofia di Mackie, infatti, la proiezione non è che il meccanismo attraverso il quale gli esseri umani oggettivano credenze, desideri e bisogni e ai quali conferiscono valore normativo. Per Hegel, invece, la proiezione è l'«impulso» della ragione a realizzarsi, cioè il suo tentativo di stabilire l'unità con il suo opposto. In altri termini, se per il primo la normatività è l'oggettivazione della soggettività, per il secondo essa è, propriamente, *azione* (230 [928]).

Per chiarire questo punto può essere portato a esempio un importante passaggio dell'*Enciclopedia* nel quale Hegel scrive dell'idea del bene che:

«il suo impulso a realizzarsi [...] mira piuttosto a determinare [*bestimmen*] il mondo, che già trova, secondo il suo *fine*» (§ 233).

La normatività pratica, dunque, è per Hegel non il semplice frutto dell'invenzione soggettiva, ma lo sforzo della soggettività nel *cambiare* il mondo, cioè di dare forma razionale a un orizzonte che, in sé, non possiede valore. È in questo modo che va quindi inteso il “comunicarsi” del fine alla realtà: esso è l'azione della ragione pratica sul mondo, ovvero l'impulso, da una parte, a rendere reale ciò che è ideale, e, dall'altra, a determinare la realtà mediante l'ideale.

b) Il significato di questo modello (e la sua distanza da quello proiettivista) diviene ancora più esplicito se facciamo riferimento anche a un altro passaggio dell'*Enciclopedia*, questa volta però tratto dai paragrafi introduttivi allo Spirito oggettivo. Come noto, in questa sezione Hegel sviluppa la propria filosofia pratica a partire da quello che, nell'economia del suo sistema, ne è il principio fondamentale: la *volontà*. Pertanto, anche se appartengono a piani del discorso differenti, la struttura soggiacente a queste due sezioni (l'Idea del bene e lo Spirito oggettivo) è la medesima²⁸⁵; di conseguenza, tenuti fermi i necessari distinguo, le due parti possono aiutare a farsi reciprocamente luce. Leggiamo quindi quanto scrive Hegel introducendo lo Spirito oggettivo:

«L'attività finalizzata di questa volontà consiste [...] nel realizzare il proprio concetto – la libertà – nell'aspetto esteriormente oggettivo, affinché esso sia come un mondo determinato da quel concetto» (§ 484).

A ben vedere, dopo i tentativi di chiarimento delle pagine precedenti, non sembra necessario soffermarsi a lungo su questo passaggio. Lo schema proposto, infatti, sembra coincidere quasi perfettamente con quello fornito dalla seconda delle due definizioni dell'idea logica del bene, ovvero quello di un'attività dotata di fine che cerca di realizzare se stessa in un elemento dato esteriormente. Tuttavia, particolarmente interessante in questo passaggio è l'accento posto da Hegel sulla tensione del concetto a rendersi effettivo nel mondo, cioè a determinarlo dandogli, per così dire, la propria immagine.

Allo stesso modo, infatti, il significato della proiezione dell'idea del bene nella Logica non è quello di creare uno spazio normativo fittizio, cioè oggettivo ma quasi-reale, quanto quello di “far entrare” la ragione nella realtà. In una prospettiva mackiana, d'altronde, la normatività sembra limitarsi a “fluttuare”, in un certo senso, sopra il mondo, incapace quindi di cambiarlo. Tuttavia, se ciò, da una parte, riesce a giustificare le pretese di oggettività delle norme, mantenendone la perfezione ideale, dall'altra rende queste ultime incapaci di determinare concretamente la realtà. Ridotto il discorso a una formula: se il bene viene semplicemente inventato non può essere più che una semplice invenzione.

2. Chiarito quindi cosa significa che il fine della ragione «si comunica» alla realtà, dobbiamo porci la domanda di come si collochi, all'interno del discorso hegeliano, questo modello normativo. Più nello specifico, è necessario chiedersi in che misura, nelle pagine sull'idea del bene, Hegel difenda una teoria metaetica proiettivista, ovvero antirealista, e in quale misura, invece, se ne distanzi. Inquadrare il discorso in questi termini potrà sembrare una questione oziosa o mal formulata; ma ad uno sguardo più attento si deve riconoscere come sia proprio a partire da tale interrogativo che si può interpretare in modo corretto il

²⁸⁵ Su queste problematiche si può consultare il primo capitolo della tesi, in part. § 1.4.

testo della *Scienza della logica* e farne emergere, di conseguenza, la rilevanza metaetica. Questo problema, inoltre, è strettamente collegato a quello della «realizzazione del bene», punto di arrivo del discorso hegeliano. E ciò dovrebbe essere già sufficiente a non ritenere la questione secondaria.

a) Come spero di aver mostrato, anche la seconda definizione dell'idea del bene fornisce (come già aveva fatto la prima, ma secondo uno schema differente) le coordinate per un discorso antirealista. L'opposizione di realtà e ragione conduce cioè a una teoria per la quale mondo e morale si configurano come due spazi differenti, sia da un punto di vista ontologico (come dicotomia essere/dover-essere), sia da uno epistemologico (come dicotomia giudizi di fatto/giudizi di valore) e sia infine da punto di vista metodologico (come opposizione scienza/etica).

Questa conclusione può apparire a prima vista in contraddizione con quello che si è detto nel paragrafo precedente, ovvero che il punto di arrivo dell'idea del bene sia l'azione, intesa come il tentativo di dare forma razionale al mondo. Secondo questa obiezione, dunque, “determinare la realtà” significa esattamente istituire quel legame fra soggettività e oggettività che ho appena negato. Tuttavia, tale obiezione coglie solo parzialmente nel segno. Se da una parte, infatti, è indubbio che per Hegel l'impulso del concetto sia finalizzato ad “agganciare”, se così si posso esprimermi, la normatività alla realtà esterna, dall'altra si deve riconoscere anche come tale “aggancio” sia possibile solo all'interno di una preliminare separazione.

Ciò diviene particolarmente chiaro se si ricorda ancora una volta la descrizione del sillogismo della realizzazione come il comunicarsi della ragione alla realtà «*senza alcuna resistenza*» (*WdL* III, 234 [932]: corsivo mio). Infatti, nel quadro delineato da Hegel non si dà alcuna forza che, per così dire, spinga nel senso opposto alla mente umana: il mondo esterno alla soggettività, cioè, non possiede alcuna carica normativa che possa generare attrito e opporre resistenza al lavoro della ragione. Questa immagine, d'altronde, rispecchia perfettamente la concezione moderna del mondo di una natura sprovvista, in sé, di carattere morale. Christine Korsgaard ha definito questa concezione (l'ho ricordato all'inizio del secondo capitolo) come la «rivoluzione» che si attua nel passaggio dall'antichità al mondo moderno: dopo l'avvento del Cristianesimo e con la rivoluzione scientifica, cioè, realtà e valore non sarebbero più pensabili come un'unica dimensione; e di conseguenza, ne conclude Korsgaard, «se il reale e il bene non sono più la medesima cosa, il valore deve trovare la strada per entrare in qualche modo nel mondo. La forma deve essere imposta al mondo della materia»²⁸⁶.

²⁸⁶ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., pp. 4-5 (p. 25).

b) Quando parla di «determinare» la realtà, pertanto, Hegel si muove ancora perfettamente all'interno del quadro antirealista che oppone mondo e morale e che, a ben vedere, accomuna kantiani come Rawls e Korsgaard a humiani come Mackie e Blackburn. La domanda quindi da porre è, ancora una volta: *in che misura, nella sua analisi dell'idea del bene, Hegel è un antirealista?*

Anche in questo caso come in quello del costruttivismo la risposta non può che essere duplice, anche se per motivi differenti. Il problema dell'antirealismo, d'altronde, *include* quello del costruttivismo, per cui la considerazione che segue ha un carattere più generale rispetto a quella fornita nel capitolo precedente e può, di conseguenza, essere letta come conclusione anche di quella. Bisogna inoltre notare che, se il problema di una possibile corrispondenza fra modello costruttivista e modello hegeliano può essere risolto completamente all'interno di quest'ultimo, nel porre la questione dell'antirealismo si è tenuti invece ad affrontare l'idea del bene *nella sua interezza*, e quindi anche nei suoi limiti ed esiti. Questo significa che la discussione pone anche un quesito di natura “metodologica”, ovvero su come si debba affrontare il testo hegeliano.

Hegel, infatti, dà spazio, come quasi ovunque nella sua opera, a un problema che potremmo definire di “ambiguità ermeneutica” e che si può sintetizzare come segue: l'idea del bene può essere compresa sia nella sua “esemplarità”, ovvero come analisi in sé esaustiva, sia nella sua “incompletezza”, cioè come momento interno a un processo più ampio. Entrambe queste opzioni presentano pregi e difetti: la prima strategia, infatti, consente allo studioso il vantaggio di trovare nel testo hegeliano le risposte teoriche di cui ha bisogno, lasciando al lavoro dell'esegeta la ricostruzione di premesse e sviluppi; la seconda strategia, invece, considera più alla lettera l'intenzione hegeliana, valutando così ogni pagina a partire dalla sua posizione nello sviluppo del sistema ed evitando, di conseguenza, di assolutizzare prospettive che Hegel considera unilaterali. La prima opzione, tuttavia, riducendosi a una lettura schiettamente strategica del testo, finisce per non comprendere il carattere olistico del pensiero hegeliano, depotenziandolo; la seconda, invece, nel tentativo di prendere sul serio l'ambizione sistematica di Hegel finisce per sottrarre ai singoli argomenti portata teorica.

Ora: se seguiamo la prima prospettiva non possiamo che concludere che quello che viene delineato dall'idea logica del bene *sia*, senza possibilità di dubbio, un modello metaetico antirealista. Come abbiamo visto, infatti, Hegel garantisce un ampio strumentario teorico per giustificare l'antirealismo, fornendo argomentazioni talvolta anche più robuste di quelle presentate dal dibattito contemporaneo²⁸⁷.

Tuttavia, se decidiamo di prendere in debita considerazione l'“obiettivo esplicito” del testo hegeliano, giungiamo a una diversa conclusione. In questa seconda prospettiva, infatti, siamo tenuti a leggere l'idea del bene come una serratissima *critica* alle aporie cui conduce l'opposizione antirealista di ragione e mondo. In tal senso, il significato ultimo dell'analisi

²⁸⁷ È quello che ho cercato di mostrare, ad esempio, nell'analisi della struttura normativa della proiezione (cfr. *infra*, § 3.3).

hegeliana (la «realizzazione») non ricadrebbe nelle pagine sull'idea del bene ma in ciò che viene subito dopo: l'idea assoluta.

Avendo seguito in questo capitolo soprattutto la prima strategia, dedicherò le conclusioni finali del mio lavoro a esplorare la seconda. Prima di giungere a quel punto, tuttavia, sarà necessario considerare un ultimo elemento. Hegel, infatti, definisce l'idea assoluta «l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica» (*WdL* III, 236 [935]); comprenderla significa quindi tener conto di questa definizione. Sarà perciò compito del prossimo capitolo chiarire cosa ciò voglia dire e quale ne sia la rilevanza per una teoria metaetica.

Conclusioni

In questo capitolo mi sono concentrato sulla definizione dell'idea del bene come «impulso a realizzarsi». L'obiettivo dell'analisi è stato quello di far chiarezza sul testo hegeliano a partire dalle sue affinità con il proiettivismo etico di J.L. Mackie. Il proiettivismo etico è la teoria per la quale la pretesa di oggettività dei nostri giudizi morali è il risultato di una proiezione della mente; in questa prospettiva, infatti, il mondo non possiede alcuna carica normativa, per cui i valori non sono scoperti nella realtà esterna, ma inventati, cioè creati dalle pratiche soggettive e intersoggettive degli esseri umani. Questa posizione è quindi una forma di antirealismo etico.

La definizione di Hegel presenta più di un punto di tangenza con questo modello: in entrambe le prospettive, infatti, la normatività si determina come *tensione della soggettività verso la realtà*. Per dimostrare questa ipotesi ho analizzato, in primo luogo, la nozione hegeliana di “impulso”. Questa indica la dinamica fondamentale attraverso la quale concetto e realtà, da una parte, si separano, e dall'altra, cercano la loro ricomposizione. L'impulso è quindi il tentativo della normatività pratica di rendersi reale, ovvero di togliere l'unilateralità e idealità del concetto soggettivo.

Stabilito ciò, ho cercato di analizzare la particolare struttura che Hegel riconosce all'attività proiettiva. Lì dove Mackie si limita a intenderla come “naturale” disposizione della mente all'oggettivazione, Hegel analizza la proiezione come processo teleologico e inferenziale. Nell'idea del bene, infatti, la ragione che si proietta sul mondo è una dinamica dotata di scopo. Il suo realizzarsi, perciò, è il tentativo di attuare la finalità del concetto. Come spero di aver mostrato, inoltre, tale struttura si costruisce come modello teleologico al contempo sia esterno (poiché il fine si realizza fuori dalla razionalità che lo pone) che interno (poiché entrambi sono momenti di un'unità). Questa realizzazione si articola per Hegel anche in modo sillogistico, ovvero secondo un'inferenza i cui estremi sono, tuttavia, non semplici giudizi o proposizioni, ma i lati stessi dell'idea: la prima premessa è quindi lo spazio normativo della soggettività, la seconda è la realtà del mondo oggettivo.

Il risultato di questi processi segna l'effettivo scarto fra il modello hegeliano e quello proiettivista di Mackie: per Hegel, infatti, l'impulso del concetto a realizzarsi non conduce, semplicemente, all'"invenzione" di uno spazio normativo, quanto alla determinazione della realtà secondo tale spazio. Nell'idea del bene, cioè, la proiezione della ragione è il tentativo di dare forma razionale al mondo. È in questo senso che Hegel parla perciò dell'idea pratica come «volontà» e «agire».

4. L'idea del bene e il problema della verità

«È impossibile trovare un criterio che determini la validità dei giudizi etici. Non è perché essi abbiano una validità “assoluta” misteriosamente indipendente dall'esperienza comune, ma piuttosto perché di validità obiettiva, quale si voglia, non ne hanno nessuna. Se l'enunciato non afferma nulla, ovviamente non ha senso chiedere se ciò che afferma è vero o falso» (A.J. Ayer)²⁸⁸.

Introduzione

1. Nei capitoli precedenti ho cercato di analizzare l'idea del bene sulla scorta di due modelli normativi che a mio parere è possibile rintracciare nelle pagine della *Scienza della logica*. Questa analisi ha evidenziato tanto la fecondità quanto i limiti di alcune strategie di oggettivazione tutt'oggi centrali nel dibattito etico. In entrambi i casi l'insoddisfazione sorge dalla frattura, che attraversa internamente l'idea del bene, fra concetto e realtà: all'interno di un quadro costruttivista, infatti, lo spazio normativo del concetto è oggettivo ma astratto, cioè non fondato ontologicamente; nel quadro proiettivista, invece, la normatività, anche se posta in relazione con la realtà, è ancora sorretta da un'impostazione soggettivistica. L'obiettivo hegeliano nella ricostruzione del passaggio all'idea assoluta è perciò quello di mostrare la possibilità di una ricomposizione di questa frattura. Tale traguardo, tuttavia, è per Hegel raggiungibile solo se l'idea del bene si rende capace di restituire adeguata dignità, per così dire, anche al lato della realtà oggettiva. L'idea del bene, infatti, si mostra del tutto “sbilanciata” dalla parte del concetto soggettivo, oscillando perciò fra quelle che possiamo intendere come forme filosofiche di coerentismo ed espressivismo. Il problema fondamentale, invece, è quello di comprendere come lo spazio normativo sia ancorato alla realtà non solo esternamente, cioè in modo accidentale, ma anche internamente. Nella prospettiva della Logica hegeliana, fare ciò vuol dire integrare, nell'idea del bene, l'idea del vero. Quest'ultima, infatti, in quanto “speculare” all'idea del bene, possiede in sé le coordinate per una corretta ricomposizione di concetto e realtà. Dedicherò quindi queste ultime pagine a spiegare il significato di tale ricomposizione.

Se nel secondo capitolo ho cercato di porre a tema innanzitutto il problema dell'*oggettività* delle norme, e nel terzo quello della loro relazione con la *realtà*, in quest'ultimo capitolo mi

²⁸⁸ *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, New York 1952, p. 108 (trad. it. *Linguaggio verità e logica*, a cura di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1961, p. 139).

dedicherò invece alla questione della *verità*²⁸⁹. Per una prima chiarificazione teorica del problema sarà necessario allora confrontarsi con quella posizione che più di ogni altra si è interrogata e ha messo in discussione le pretese veritative della morale, ovvero il *non-cognitivismo etico*. Come già accaduto nei capitoli precedenti, anche in questo confronto il mio obiettivo sarà chiarire il testo hegeliano e individuare così tanto i margini di continuità fra il dibattito contemporaneo e l'analisi dell'idea del bene, quanto i loro punti di distacco.

2. Procederò quindi nel seguente modo: in primo luogo, cercherò di fornire alcune indicazioni per inquadrare la posizione del non-cognitivismo etico (4.1); a fronte poi dell'assunzione hegeliana per la quale «quello che ancora manca all'idea pratica è [...] il momento dell'idea *teoretica*» (*WdL* III, 233 [932]), procederò a un'analisi dell'idea del vero (4.2) e dei modi in cui essa è in grado di integrare l'idea del bene (4.3); mostrerò infine in che modo l'unità di idea teoretica e idea pratica si costituisca per Hegel come idea assoluta, prestando particolare attenzione alle implicazioni metaetiche di questo passaggio finale (4.4). Articolare questi punti in modo adeguato permetterà allora di far luce sulla relazione dell'idea del bene con i problemi della conoscenza e della verità in ambito morale e, in questo modo, di costruire uno spazio di dialogo tra Hegel e la filosofia contemporanea.

4.1. *Il non-cognitivismo etico*

Nell'etica di matrice analitica la nozione di “verità” sembra ricevere meno considerazione di quanto non accada in altre discipline o aree filosofiche. Tuttavia, così come Mackie ha portato l'attenzione sul problema dello statuto di realtà dei valori solamente per criticare la prospettiva realista, così il non-cognitivismo ha affrontato la questione della verità in etica con il solo obiettivo di mostrarne la non pertinenza. Con “non-cognitivismo”, infatti, si deve intendere la famiglia di teorie per le quali i giudizi morali non sono suscettibili di verità o falsità, né possono essere giustificati (razionalmente o empiricamente)²⁹⁰. Comprendere questa posizione richiede la chiarificazione di due presupposti fondamentali, imprescindibili anche per stabilire un confronto con l'analisi hegeliana dell'idea del bene. Questi presupposti sono: la concezione naturalista della realtà e del sapere (1) e l'opposizione di ragione e volontà

²⁸⁹ Cfr. M. Dell'Utri, “Le coordinate della normatività”, in: Id., *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 35-44: «tre sono le nozioni in grado di delineare le coordinate di base della nozione di normatività, fornendole un contenuto: la nozione di realtà, quella di oggettività, e quella di verità. Con i loro stretti legami esse permettono infatti di delucidare ciò che si può considerare “normativo” e di parlare di “norme”» (p. 35).

²⁹⁰ La mia presentazione del non-cognitivismo seguirà soprattutto l'analisi di M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., cap. 3. Si possono consultare inoltre lo studio di M. Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, Routledge, London-New York 2010, e il contributo di A. Miller, “Non-cognitivism”, in: *The Routledge Companion to Ethics*, ed. by J. Skorupski, Routledge, London-New York 2010, pp. 321-334.

(2). Il mio obiettivo in questo paragrafo sarà cercare innanzitutto di far luce su questi due punti, in modo poi da analizzare la posizione non-cognitivista più classica e rappresentativa, ovvero quella dell'emotivismo etico (3).

4.1.1. Lo sfondo naturalista e la dicotomia di fatti e valori

1. La prospettiva non-cognitivista si sviluppa innanzitutto come reazione al pensiero di G.E. Moore e alla sua difesa di una forma di intuizionismo etico non-naturalista²⁹¹. Moore giungeva a questa posizione a partire dal suo noto *open question argument*, secondo il quale non è possibile predicare alcunché della nozione di “buono” dal momento che essa «denota qualcosa di semplice e di indefinibile»²⁹². Per Moore, infatti, fornire una definizione di “buono” vorrebbe dire poter scomporre il concetto in parti, cioè enunciare le caratteristiche o componenti fondamentali. Di “buono”, tuttavia, non può essere affermato nulla che non si risolva, apparentemente, nella ripetizione del concetto stesso e quindi nella tautologia: «“buono” – spiega infatti Moore – è una nozione semplice proprio come è una nozione semplice “giallo”; [...] come non c'è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c'è modo di spiegargli che cosa sia il buono»²⁹³. In tal senso, allora, non si può dire, come ha fatto una lunga tradizione, che buono si identifica con ciò che è desiderabile o piacevole: questo non significa che gli oggetti desiderabili o piacevoli non siano anche buoni, ma identificare queste nozioni vorrebbe dire sacrificare la specificità del concetto di “buono” riducendolo ad altre proprietà o qualità. Invece «buono è buono e null'altro»²⁹⁴, conclude Moore.

In questo modo, l'*open question argument* (in continuità con la lezione di Hume) istituisce in metaetica una fondamentale dicotomia tra fatti e valori, ovvero, nella concezione di Moore, tra ciò che è “naturale”, e quindi descrivibile dalle scienze naturali e dalla psicologia²⁹⁵, e ciò che possiede carattere normativo²⁹⁶. “Buono” (a differenza invece di “giallo”) non rappresenta un termine fattuale ma normativo: asserendo che una cosa è buona, infatti, non

²⁹¹ Su Moore seguono soprattutto l'analisi di G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit., cap. 1. Cfr. anche E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., cap. 1; A. Viggiano, M. Galletti, “George Edward Moore e il dibattito sul naturalismo”, in: *Oggettività e morale*, cit., pp. 69-91. Molto importante è inoltre la “Editor's Introduction” di T. Baldwin alla nuova ed. dei *Principia Ethica*, cit., pp. ix-xxxvii.

²⁹² G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., § 13 (p. 61).

²⁹³ Ivi, § 7 (p. 51 – trad. modificata).

²⁹⁴ Ivi, § 6 (p. 50 – trad. modificata).

²⁹⁵ Ivi, § 26 (p. 95).

²⁹⁶ Sulla dicotomia di fatti e valori, cfr. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, cit.; S.F. Magni, “Fatti e valori”, in: *Le ragioni dell'etica*, cit., pp. 43-61; e le due raccolte: *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*, a cura di G. Marchetti, Mimesis, Milano-Udine 2013; *Facts and Values. The Ethics and Metaphysics of Normativity*, ed. by G. Marchetti and S. Marchetti, Routledge, New York 2017. Sul rapporto fra normatività e naturalismo (in una prospettiva non solo etica), cfr. le collettanee a cura di M. De Caro e D. Macarthur: *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2004 (trad. it. *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, a cura di L. Greco e G. Pellegrino, Prefazione di A. Massarenti, Fazi, Roma 2005); e *Naturalism and Normativity*, cit.

ci riferiamo a una sua qualità naturale, descrivibile cioè in termini fisici o psicologici, bensì esprimiamo una sua valutazione. Il bene, così inteso, è quindi un elemento non verificabile in modo empirico.

Queste premesse portavano Moore a concludere che la nozione di “buono”, considerate tanto le sue pretese di oggettività quanto il suo carattere non fattuale, denota una peculiare forma di realtà che non è né naturale né soprannaturale. Di conseguenza, anche dal punto di vista epistemologico il bene non risultava conoscibile né tramite i sensi, né sulla scorta della fede o di un’esperienza teologicamente connotata, quanto mediante la capacità intuitiva propria dell’intelletto. Come viene chiarito nella Prefazione ai *Principia Ethica*, affermare che le «proposizioni etiche» sono «intuizioni» non vuol dire altro che affermare che esse «non sono suscettibili di prova»²⁹⁷: l’etica, infatti, ha per Moore a che fare innanzitutto con verità «evidenti di per se stesse»²⁹⁸, le quali dunque non richiedono dimostrazioni o argomentazioni ulteriori.

2. In tal modo, pur rifiutando l’aggancio alla realtà empirica proprio delle teorie naturaliste, l’intuizionismo si impegnava a difendere in etica una posizione oggettivista e realista. Il non-cognitivismo si sviluppa innanzitutto a partire da un intento critico verso questo tipo di prospettiva: pur condividendo infatti con Moore la difesa della dicotomia di fatti e valori, i non-cognitivisti si orientano verso una posizione etica *antirealista*²⁹⁹. Tale esito è reso possibile soprattutto dall’assunzione di uno sfondo radicalmente naturalista per termini quali “realtà”, “conoscenza” e “verità”: mentre l’intuizionismo, infatti, separando l’ambito dell’etica da quello delle scienze, arriva a intendere il discorso morale come dotato di un’autonomia e razionalità *sui generis*, il non-cognitivismo ne deduce invece l’espulsione dell’etica dal campo della conoscenza e della verità³⁰⁰. Con “*naturalismo*”, infatti, si deve intendere una famiglia di dottrine che condividono, in linea generale, una teoria ontologica, secondo la quale «le entità presupposte dalle spiegazioni scientifiche accettate sono le *sole* entità autentiche che ci sono», e/o una teoria metodologica, secondo la quale «*solo* seguendo i metodi delle scienze naturali – o, se non altro, i metodi empirici della ricerca *a posteriori* – si arriva a una conoscenza autentica»³⁰¹.

²⁹⁷ G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., p. 35 (p. 38).

²⁹⁸ Ivi, p. 34 (p. 37).

²⁹⁹ Sulla relazione fra le coppie oppostive realismo/antirealismo e cognitivismo/non-cognitivismo, cfr. G. Sayre-McCord, “Introduction: The Many Moral Realisms”, cit.

³⁰⁰ È bene qui chiarire la differenza fra *sfondo* e *prospettiva* naturalista: nel primo caso, infatti, si tratta dell’assunzione di un presupposto teorico, che può anche costituire un dato non necessariamente indagato o difeso in modo tematico; il secondo caso, invece, implica l’impegno esplicito verso la tesi del naturalismo. In queste pagine intenderò il non-cognitivismo come una posizione etica *non-naturalista*, la quale tuttavia si definisce a partire da una concezione del mondo e del sapere radicalmente naturalista.

³⁰¹ M. De Caro, D. Macarthur, “Introduction: The Nature of Naturalism”, in: *Naturalism in Question*, cit., pp. 1-17, qui p. 7 (trad. it. “La natura del naturalismo”, in: *La mente e la natura*, cit., pp. xxiii-xlii, qui p. xxix). Cfr. anche P. Donatelli, “La teoria morale analitica”, cit., in part. pp. 27-44.

A partire da questo sfondo, per il non-cognitivismo la dicotomia di fatti e valori si traduce nella divisione fra il mondo oggettivo, conoscibile razionalmente (cioè con gli strumenti delle scienze naturali e sociali), e l'orizzonte di ciò che si sottrae all'osservazione scientifica e, di conseguenza, al dibattito pubblico. Questa distinzione identifica quindi la sfera della conoscenza con quella dei giudizi di fatto, cioè con le proposizioni capaci di descrivere il mondo e dare prova di ciò che affermano; tuttavia, se per Moore ciò portava alle tesi dell'indefinibilità del bene e dell'esistenza di una realtà oggettiva *sui generis*, per i non-cognitivisti implica, più radicalmente, la non conciliabilità del discorso normativo con criteri di verità e giustificazione, e quindi l'eliminazione dell'etica dallo spazio logico delle ragioni.

Lo sfondo naturalista di questa prospettiva, infatti, si rivela nell'assunzione di un quadro teorico nel quale autentica conoscenza si dà solamente o tramite giudizi analitici *a priori*, e dunque attraverso proposizioni determinate dalla propria coerenza logica (come nel caso di "A=A"), o tramite giudizi sintetici *a posteriori*, cioè nelle modalità proprie della ricerca empirica. Le proposizioni dell'etica non sembrano tuttavia rientrare in alcuno di questi due casi: esse infatti non denotano né mere tautologie concettuali, né alcunché di verificabile empiricamente. In una realtà naturalisticamente intesa, d'altronde, non si dà alcun «arredo morale» (per dirla con Mackie) cui i nostri giudizi di valore possano riferirsi e che possa quindi decidere della loro correttezza. In tal modo, si può parlare di "conoscenza" solamente quando sussiste la possibilità di una descrizione (e di una conseguente verifica) di uno stato di fatti. In un universo perfettamente analizzabile dalle scienze naturali e sociali, tuttavia, non sembra sussistere alcuna regione normativa che possa essere fatta oggetto di esperienza e che possa così determinare la validità delle nostre affermazioni. Parlare quindi di "valori" o "principi morali", di ciò che è giusto o sbagliato, di ciò che si deve o non deve fare, e così via, non ha alcuna rilevanza epistemica, poiché non implica una descrizione o conoscenza effettiva, bensì l'espressione di uno stato mentale, l'approvazione di un sistema di norme³⁰², o la prescrizione di un comando³⁰³.

Sulla scorta di questi argomenti, i non-cognitivisti rifiutano dunque l'idea che in questioni di morale si possa – e anzi che si debba – parlare di "verità" e che si possano pertanto decidere razionalmente situazioni di dissenso³⁰⁴.

³⁰² Cfr. A. Gibbard, *An Expressivistic Theory of Normative Discourse*, "Ethics", 96/3 (1986), pp. 472-485 (trad. it. "Una teoria espressivista del discorso normativo", in: *Etica analitica*, cit., pp. 139-158); si vedano inoltre: Id., *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Clarendon University Press, Oxford 1990; S. Blackburn, *Spreading the Word*, cit., in part. capp. 5-7.

³⁰³ Cfr. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963 (trad. it. *Libertà e ragione*, a cura di M. Borioni, Il Saggiatore, Milano 1971); Id., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981 (trad. it. *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, a cura di S. Sabattini, Il Mulino, Bologna 1989).

³⁰⁴ Cfr. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., pp. 40-44.

4.1.2. L'opposizione di ragione e volontà

1. Aver chiarito lo sfondo naturalista del non-cognitivismo ci porta ora al secondo presupposto di questa posizione etica, ovvero la separazione fra spazio epistemico della ragione e dimensione conativa della volontà. Per porre la questione sotto la giusta luce è possibile innanzitutto fare riferimento al modo in cui il non-cognitivismo affronta alcune obiezioni che gli vengono mosse.

Una critica che viene spesso indirizzata verso i non-cognitivistici è quella per cui la separazione in etica tra fatti e valori porti a configurare la dimensione morale come il campo dell'errore o, ancora peggio, dell'irrazionalità e della violenza. Se le pretese di verità e oggettività della mente umana, infatti, si identificano con l'esercizio della ragione, cioè con la logica e con la conoscenza empirica, il discorso della morale sembra automaticamente definirsi come lo spazio del puro arbitrio, cioè della decisione priva di fondamenti. In una disputa intorno, poniamo, all'aborto o alla pena di morte, in virtù di cosa il non-cognitivista potrebbe difendere e argomentare la propria posizione? Non avendo le sue affermazioni alcun appiglio fattuale né alcuna pretesa di verità e oggettività, su quale base ella o egli potrebbe impegnarsi sensatamente nella discussione?

Ciò che questo tipo di critica tuttavia non coglie è che il non-cognitivismo, a ben vedere, *sposta* l'asse dell'etica fuori da questo tipo di delimitazione. Come già detto, infatti, il non-cognitivista afferma che i valori e i principi morali non costituiscono oggetto di conoscenza e che le categorie epistemiche non possono quindi essere applicate in alcun modo alla sfera morale. Se ci si tiene fermi a questa assunzione, le accuse di irrazionalismo e relativismo mancano allora del tutto il loro bersaglio: il non-cognitivismo, infatti, non si pone, banalmente, *contro* la ragione o la verità, quanto *al di fuori* del loro ordine di discorso. Com'è stato per esempio fatto notare³⁰⁵, il relativismo, difendendo l'idea che due proposizioni opposte ("è moralmente giusto fare x" e "è moralmente giusto fare non-x") possano essere entrambe vere in contesti differenti, non è compatibile con il non-cognitivismo: la tesi relativista, infatti, ha senso solo se posta sullo sfondo del descrittivismo (per il quale è possibile riferirsi epistemicamente a uno stato di fatti) e della logica bivalente (per la quale questo riferimento può essere il contenuto di un giudizio vero o falso). Il non-cognitivista, invece, rifiutando di riconoscere valore epistemico al discorso morale, si sottrae del tutto a una tale prospettiva, rendendosi quindi immune a questo ordine di problemi e accuse.

2. Ciò che è importante mettere in risalto in questo dibattito è l'impegno del non-cognitivismo verso una posizione filosofica dualista. Così come in Moore, infatti, la dicotomia di fatti e valori conduceva alle distinzioni tra realtà naturale e realtà morale (da un

³⁰⁵ F.E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, Random House, New York 1968, p. 177 (trad. it. *Etica e filosofia politica*, a cura di M.C. Galavotti, Introduzione di U. Scarpelli, Il Mulino, Bologna 1971, p. 212).

punto di vista ontologico) e tra conoscenza empirica e intuizione intellettuale (da un punto di vista epistemologico), allo stesso modo la difesa del non-cognitivism deve assumere la separazione, interna allo spirito umano, tra ragione e volontà³⁰⁶. Come abbiamo visto, d'altronde, lo sfondo naturalista della tesi non-cognitivista implica una nozione di "razionalità" modellata sulla logica della conoscenza scientifica: è in questo modo che si rende possibile intendere la ragione come la facoltà che ricerca la verità, qui intesa come corrispondenza tra la rappresentazione mentale e la realtà esterna. In tal senso, la ragione è lo spazio nel quale è possibile verificare (o falsificare) le proprie credenze soggettive e quindi provarne (o confutarne) la validità oggettiva.

In opposizione alla ragione, la volontà è invece assunta come facoltà del desiderio, dei sentimenti e degli atteggiamenti valutativi. La volontà, pertanto, non cerca alcuna corrispondenza con la realtà e non ha quindi nulla a che fare con la verità o la conoscenza. Piuttosto, essa è il tentativo di determinare il mondo attraverso l'azione: volere qualcosa significa, in altri termini, cercare di adeguare la realtà ai propri atteggiamenti e desideri. Semplificando un po', possiamo ad esempio dire che è differente guardare una finestra per *sapere* se è aperta dal *volerla* aprire: nel primo caso, l'obiettivo è acquisire una conoscenza vera, cioè la corrispondenza mentale fra la nostra rappresentazione e uno stato di cose oggettivo; nel secondo, invece, la finalità è quella di agire in modo da rendere la realtà conforme alla nostra volontà.

Alcuni filosofi hanno perciò affrontato questa distinzione parlando di differenti "direzioni di adattamento"³⁰⁷: in un caso, si tratta di un adattamento cognitivo di una credenza al mondo; nell'altro, di un adattamento del mondo a uno stato mentale o a un desiderio.

3. Queste distinzioni ci riportano al discorso iniziale. Come già ampiamente ripetuto, infatti, secondo la tesi non-cognitivista la morale non ha a che fare con la conoscenza della realtà quanto con l'espressione di sentimenti o atteggiamenti di approvazione o divieto. Nella prospettiva non-cognitivista, d'altronde, è solo in questo modo che si rende davvero possibile comprendere il funzionamento dell'agire umano: la ragione, infatti, può sì conoscere il mondo, ma non sembra possedere alcuna capacità di motivare il comportamento morale. La domanda fondamentale è cioè: che cosa spinge un soggetto a fare ciò che considera giusto³⁰⁸? Nella prospettiva naturalista, qui presupposta, la razionalità gioca un ruolo esclusivamente contemplativo; per il non-cognitivista, di conseguenza, è solo la *volontà* a essere in grado di esercitare forza motivazionale: in quanto facoltà conativa, infatti, essa "muove" l'agire ed è quindi la vera fonte della vita pratica. I giudizi morali, pertanto, sono non-descrittivi nel senso

³⁰⁶ Cfr. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 43. Quante riporta questa dicotomia a un modello umano di filosofia della mente.

³⁰⁷ Cfr. I.L. Humberstone, *Direction of fit*, "Mind", 101 (1992), pp. 59-83.

³⁰⁸ Su questo tema, si può consultare L. Ceri, *Ragioni e desideri. La teoria della motivazione nell'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2008.

che la loro funzione non è quella di riferirsi a fatti, cioè a un'ipotetica regione normativa della realtà, bensì quella di coordinare e dirigere l'azione³⁰⁹.

È questo allora che significa sostenere che la morale non ha a che fare con conoscenza e verità: per un non-cognitivista, infatti, affermare “la schiavitù è moralmente sbagliata” equivale a dire “disapprovo la schiavitù e mi impegno affinché essa non abbia più luogo”. In tal modo, interrogarsi intorno alla verità di queste proposizioni vorrebbe dire fraintenderne il significato: affermazioni come “voglio che la schiavitù sia abolita” o “non voglio abortire” non costituiscono giudizi di fatto, dal momento che non descrivono alcunché; esse sono piuttosto giudizi di valore, ovvero, secondo il non-cognitivista, espressioni di approvazione o disapprovazione verso un comportamento, un comando o un sistema di norme.

4.1.3. L'emotivismo

1. A questo punto vorrei provare a esemplificare quanto discusso finora illustrando la posizione dell'emotivismo, che rappresenta senz'altro la configurazione etica più radicale assunta dal non-cognitismo³¹⁰.

Con un certo margine di generalità, possiamo definire l'emotivismo innanzitutto come la tesi per la quale i giudizi morali sono espressione di sentimenti e attitudini di approvazione o disapprovazione. Da un punto di vista storico, l'emotivismo si determina innanzitutto sulla scorta di due linee teoriche che animavano il dibattito filosofico nei primi decenni del Novecento: l'intuizionismo e il neopositivismo. L'emotivismo si configura infatti, da una parte, come reazione critica al realismo intuizionista di Moore, Prichard e Ross, e, dall'altra, come prosecuzione in etica del lavoro del Circolo di Vienna e delle riflessioni di Russell e del primo Wittgenstein.

2. Il primo, importante emotivista è l'inglese Alfred J. Ayer. Nel capitolo sesto del suo *Language, Truth and Logic* egli si impegna in una «critica dell'etica e della teologia», il cui intento fondamentale è mostrare che

«nella misura in cui sono significative, le affermazioni di valore sono normali affermazioni “scientifiche”; e, nella misura in cui non risultano scientifiche, non sono

³⁰⁹ Cfr. S. Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1998; A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, cit.; Id., *Thinking How to Live*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003. Su questi autori si vedano G. Bongiovanni, “Espressivismo, ‘quasi-realismo’ e oggettività”, cit.; G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit., cap. 5.

³¹⁰ Sull'emotivismo etico, cfr. E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., cap. 2; A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, Cambridge 2003, cap. 3.; L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., pp. 236-252; A. Artosi, “La distruzione dell'oggettività morale: l'emotivismo etico di Alfred J. Ayer e Charles L. Stevenson”, in: *Oggettività e morale*, cit., pp. 3-22; G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit., cap. 2 (su Ayer).

significative nel senso letterale della parola ma sono semplicemente espressioni di emozione, che non possono essere né vere né false»³¹¹.

A partire da una posizione radicalmente positivista, Ayer ribadisce la necessità di una distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, intendendo solo i primi come descrittivi e dunque come passibili di vero-falsità. I termini morali, infatti, non sussistendo «alcun criterio per mettere alla prova la validità dei giudizi in cui figurano, non sono analizzabili»³¹². In questo senso, l'emotivismo di Ayer presenta una peculiare continuità con gli argomenti intuizionisti, ma conferendo una torsione non-cognitivista al discorso: come infatti l'*open question argument* conduceva Moore a difendere una posizione non-naturalista ma pur sempre realista, così la tesi della non analizzabilità dei concetti morali porta l'emotivismo a difendere una variante etica radicalmente antirealista. Le affermazioni in materia di morale, quindi, non avendo per Ayer alcuna portata informativa, cioè non dicendo alcunché sul mondo, «non sono affatto proposizioni, ma esclamazioni o comandi»³¹³. Ayer esemplifica così la sua posizione:

«se dico a qualcuno: “Hai agito male rubando quel denaro”, non sto dicendo nulla di più che se avessi detto semplicemente: “Hai rubato quel denaro”. Aggiungendo che questa azione è male, non faccio nessun'altra affermazione in proposito. Vengo semplicemente a mettere in evidenza la mia disapprovazione morale del fatto. È come se avessi detto “Tu hai rubato quel denaro”, con un particolare tono di ripugnanza, o lo avessi scritto con l'aggiunta speciale di alcuni punti esclamativi. Il tono di ripugnanza o i punti esclamativi non aggiungono nulla al significato letterale dell'enunciato. Servono solo a mostrare che in chi parla l'espressione dell'enunciato si accompagna a certi sentimenti»³¹⁴.

I giudizi morali, dunque, non avendo alcun contenuto fattuale, non hanno per Ayer portata veritativa. La proposizione “rubare è sbagliato”, infatti, non può essere sottoposta a processi di verifica empirica, per cui non può essere considerata né vera né falsa, esattamente come non sono né veri né falsi un comando, un grido di dolore o una locuzione interiettiva come “evviva!” (motivo per cui la posizione di Ayer viene talvolta denominata “*Hurray-Boo Theory*”).

In tal senso, un giudizio di valore non è descrittivo ma espressivo, cioè manifesta i sentimenti di approvazione o disapprovazione del soggetto parlante nei confronti di una situazione o di un comportamento. Su questa base, di conseguenza, non ha senso voler affrontare una disputa morale in termini di vero o falso o di ragione e torto:

³¹¹ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, cit., p. 102 (p. 128).

³¹² Ivi, p. 107 (p. 135).

³¹³ Ivi, p. 103 (p. 130).

³¹⁴ Ivi, p. 107 (p. 136).

«dicendo che un certo tipo di azione è giusto o ingiusto, io non faccio nessuna affermazione fattuale, neppure intorno alle mie condizioni di mente. Esprimo semplicemente certi sentimenti morali. E chi si prende la pena di contraddirmi sta semplicemente esprimendo i propri sentimenti morali. Cosicché evidentemente non ha senso chiedere quale dei due abbia ragione. Poiché nessuno dei due sta asserendo una proposizione autentica»³¹⁵.

La posizione di Ayer, come si può notare, è estremamente radicale e sembra eliminare alla radice ogni possibilità di disputa e argomentazione in materia di valori³¹⁶. D'altronde, se si prende seriamente il punto di vista qui in gioco, diviene allora lecito domandarsi che senso potrebbe mai avere una discussione, poniamo, intorno a sentimenti di dolore o disgusto. A ben vedere, tuttavia, pochi sarebbero disposti ad accettare senza riserve una tale delimitazione della sfera morale. Di conseguenza, nonostante i successivi tentativi di Ayer di smussare gli aspetti più radicali della sua teoria etica³¹⁷, la sua posizione è rimasta per lo più un esempio di non-cognitismo estremo che conduce inevitabilmente in un vicolo cieco³¹⁸.

3. Una caratterizzazione della tesi emotivista senza dubbio più moderata e feconda è invece quella di Charles L. Stevenson. Secondo questo autore, infatti, i giudizi morali sono sì espressivi degli atteggiamenti del parlante, ma finalizzati a evocare nell'ascoltatore atteggiamenti simili; a differenza di Ayer, quindi, Stevenson ammette la possibilità del dibattito morale, cioè di addurre ragioni a favore delle proprie credenze.

La domanda fondamentale alla base della riflessione di Stevenson è quella circa «la natura dell'accordo e del disaccordo etico»³¹⁹. In tal senso, l'accento della tesi emotivista non è posto più sulla semplice mancanza di riferimento dei termini morali (cioè sul fatto che, in quanto non-descrittivi, essi non possiedano alcun contenuto fattuale in virtù del quale decidere della loro validità), bensì sul loro *uso* nelle pratiche quotidiane e soprattutto nei contesti di intersoggettività. Stevenson, pertanto, pur condividendo a pieno la tesi non-cognitivistica, insiste a più riprese sulla necessità di intendere i giudizi morali non soltanto come

³¹⁵ Ivi, pp. 107-108 (p. 137).

³¹⁶ D'altronde, Ayer dichiara esplicitamente che «in realtà non si discute mai su questioni di valore» (ivi, p. 110; trad. it. p. 142).

³¹⁷ Cfr. ad es. quanto Ayer afferma nell'Introduzione alla nuova edizione di *Language, Truth and Logic*, cit. pp. 20-22 (nella trad. italiana come Appendice: pp. 239-242).

³¹⁸ Cfr. E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., p. 128: «con le sue conclusioni, Ayer non apriva di certo nessuna strada, anzi ne chiudeva una: i termini etici venivano tutti assimilati tra loro e identificati con i giudizi estetici, metafisici e religiosi e con le interiezioni. Tutte insieme queste cose erano poi buttate nel cestino della carta straccia; non era lecito perdere tempo con esse. Il filosofo doveva occuparsi esclusivamente del discorso scientifico. L'emotivismo di Ayer, quindi, ben lontano dal proporsi di rendere conto della natura del discorso etico, sembrava invitare ad occuparsi di altro».

³¹⁹ C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, p. 2 (trad. it. *Etica e linguaggio*, a cura di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962, p. 16).

manifestazioni di sentimenti, quanto anche come proposizioni capaci di persuadere e, in questo modo, generare accordo. Egli infatti scrive:

«il loro uso più importante non è indicare fatti, ma *creare un'influenza*. Anziché semplicemente descrivere gli interessi delle persone, essi li *cambiano* o *intensificano*. [I giudizi morali] *raccomandano* un interesse per un oggetto, piuttosto che asserire l'esistenza dell'interesse»³²⁰.

In quanto non-cognitivista, anche Stevenson opera una distinzione tra la capacità descrittiva delle scienze naturali e sociali e quella emotiva o persuasiva del linguaggio morale: le scienze, avendo a che fare con fatti e rappresentazioni di fatti, sono in grado di risolvere il disaccordo con metodi strettamente razionali (quali l'induzione e la deduzione); i giudizi di valore, invece, possiedono un loro peculiare contesto di applicazione e giocano quindi un ruolo molto differente all'interno delle pratiche umane. Infatti, chiarisce Stevenson, «i disaccordi che sorgono nella scienza, nella storia, nelle biografie» costituiscono «un contrasto che principalmente è fra credenze [*beliefs*]». I problemi dell'etica, invece, rappresentano un contrasto fra «atteggiamenti [*attitudes*]; cioè, un contrasto fra propositi, aspirazioni, esigenze, preferenze, desideri»³²¹. Se ignoriamo questa distinzione, cioè se identifichiamo il disaccordo morale con il mero contrasto fra credenze, «avremo soltanto un quadro parziale delle situazioni in cui i termini etici entrano effettivamente»³²².

La funzione del linguaggio morale, dunque, è per Stevenson innanzitutto quella di generare accordo in situazioni di conflitto, ovvero di portare l'ascoltatore a condividere il medesimo atteggiamento di approvazione o disapprovazione del parlante³²³. Questa capacità persuasiva si rende possibile grazie a quello che Stevenson chiama «*significato emotivo*» di una parola, ovvero quel potere, posseduto dei termini morali, di «indirizzare [...] di richiamare o di esprimere direttamente gli atteggiamenti, come fatto distinto da quello di descriverli o designarli»³²⁴.

In questo modo si rende possibile mettere in luce un punto fondamentale, ma che sfuggiva completamente all'emotivismo radicale di Ayer, ovvero il ruolo *pratico* dell'etica. Per Stevenson, infatti, la peculiarità del linguaggio morale è quella di poter influenzare gli atteggiamenti dei soggetti, portandoli così ad *agire* conseguentemente:

«in virtù di questa specie di significato [emotivo], i giudizi etici modificano gli atteggiamenti, non facendo appello a forze di cui si è consapevoli (come avviene per

³²⁰ Id., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, "Mind", 46 (1937), pp. 14-31, qui pp. 18-19.

³²¹ Id., *Ethics and Language*, cit., p. 3 (p. 17).

³²² Ivi, p. 20 (p. 39).

³²³ Cfr. Id., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, cit., p. 29: «[il linguaggio morale] è persuasivo, non empirico né razionale».

³²⁴ Id., *Ethics and Language*, cit., p. 33 (pp. 55-56).

gli imperativi), ma mediante il meccanismo, meno rigido, della *suggestione*. I termini emotivi presentano il soggetto di cui sono predicati in buona o cattiva luce, per così dire, e quindi *spingono* le persone, più che a comandarle, a modificare i loro atteggiamenti»³²⁵.

L'emotivismo moderato di Stevenson riesce così a delineare una posizione non-cognitivista ben più ampia e articolata di quella tracciata da Ayer. Pur rimanendo fedele alla dicotomia di fatti e valori e alla conseguente separazione dell'etica dalla scienza, Stevenson fornisce un quadro teorico nel quale il discorso morale lascia comunque ampio spazio alla disputa e all'argomentazione fra ragioni differenti. Ciononostante, individuando nella suggestione e nella persuasione i caratteri fondamentali dei termini etici, anche questa versione di emotivismo finisce per non avere gli strumenti necessari a distinguere il discorso morale da quello retorico del propagandista, dando così luogo a un problema certo non secondario per chiunque si occupi di etica.

4. Presentando le due versioni di emotivismo di Ayer e Stevenson spero di essere riuscito a fornire un quadro più chiaro e concreto della tesi non-cognitivista in etica. Come già detto, uno dei meriti di questa posizione è quello di aver richiamato l'attenzione degli studiosi sui problemi della conoscenza e della verità in filosofia morale (seppur con l'obiettivo di eliminare la questione dal dibattito).

Come forse il lettore più attento avrà già notato, in più punti questa teoria presenta delle affinità con il quadro concettuale hegeliano. In particolare, due temi credo siano soprattutto rilevanti ai fini della mia analisi dell'idea del bene: in primo luogo, la questione generale del rapporto fra normatività pratica e verità, che in Hegel si traduce, da una parte, nel rilevamento dei limiti dell'idea del bene, e dall'altra, nel passaggio all'idea assoluta; in secondo luogo, la dicotomia di ragione e volontà, presupposta dal non-cognitivism, che mi sembra particolarmente adatta a essere confrontata con l'opposizione fra idea teoretica e idea pratica.

4.2. *L'idea logica del vero*

Entrambi i capitoli precedenti si sono arrestati con il rilievo dei limiti del modello antirealista. Ciò ha indicato quindi l'esigenza di togliere l'opposizione di ragione e realtà e di impegnarsi a pensarne filosoficamente l'unità, ovvero quella che Hegel chiama "idea assoluta".

Nell'economia della Logica hegeliana, tuttavia, questo passaggio finale non rappresenta un semplice "salto in avanti", bensì un lavoro di "conciliazione retrospettiva", potremmo

³²⁵ Ibidem (p. 56).

dire: da un certo punto di vista, infatti, l'idea assoluta è la ricomposizione di ciò che l'idea del conoscere, in quanto «distinzione dell'idea in se stessa» (*Enz* § 224), aveva separato. Quest'ultima – è bene ricordarlo – si configura infatti come il «*rapporto della riflessione*» (ibidem), cioè come la “rottura” dell'unità della vita e il conseguente volgersi dell'idea verso se stessa. L'elemento più interessante in questo quadro è la compresenza, in un medesimo momento speculativo, di scissione e autorelazione: da una parte, infatti, l'idea del conoscere è l'opposizione di concetto e realtà; dall'altra, però, è anche l'autoriferimento, cioè l'idea che «ha sé come oggetto» (§ 223). Hegel sviluppa questa peculiare dinamica scomponendola quindi in un «*doppio movimento*», ovvero in una relazione teoretica – il «*conoscere come tale*» – e in una relazione pratica – il «*volare*» – di concetto e realtà (§ 225).

Come già affermato, il passaggio all'idea assoluta significa la ricomposizione dell'idea del conoscere, cioè l'unificazione dei due momenti, unilaterali se presi per sé, dell'idea del vero e dell'idea del bene. Nelle pagine che seguono cercherò di ricostruire la dinamica di questa ricomposizione, provando così a chiarirne il significato per una teoria della normatività pratica. Per fare ciò, sarà innanzitutto necessario presentare l'idea teoretica e delinearne la struttura interna, per poi tentare di comprenderne più da vicino la relazione con l'idea pratica. Chiariti questi presupposti, saremo finalmente in grado di porre sotto la giusta luce il passaggio all'idea assoluta.

4.2.1. Un modello filosofico realista

1. Sia nella *Scienza della logica* che nell'*Enciclopedia* Hegel dedica molto più spazio all'idea teoretica che a quella pratica, pur avendo queste il medesimo “valore” speculativo, se così è lecito esprimersi³²⁶. L'idea teoretica, d'altronde, costituisce la trattazione più ampia dell'intera Dottrina dell'idea, più estesa quindi sia della sezione sull'idea della vita che di quella sull'idea assoluta; inoltre, essa presenta una scansione tematica interna, assente invece nelle pagine sull'idea del bene.

Prima di procedere all'analisi di questa scansione è tuttavia necessario fare chiarezza sul nucleo generale del capitolo³²⁷. Nell'idea del vero Hegel pone a tema la relazione tra concetto e realtà come «impulso del sapere verso la verità» (*Enz* § 225). L'“impulso” ha qui una connotazione molto differente da quella descritta nell'idea del bene e ciò almeno per due

³²⁶ È possibile notare questa disparità anche nella genesi testuale del sistema: basti pensare al fatto che, nei primi lavori sulla Logica matura (cioè a partire dal periodo di Norimberga), l'idea del conoscere si identifica solamente con l'idea del vero; l'idea del bene viene invece introdotta solo in seconda battuta. Cfr. su ciò l'utile ricostruzione di P. Giuspoli, *Verso la “Scienza della logica”*, cit., cap. 7.

³²⁷ Oltre agli studi più generali già ricordati, specificatamente sull'idea del vero si possono consultare: K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 295-304; C. Halbig, „Das „Erkennen als solches“. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie“, in: *Hegels Erbe*, cit., pp. 138-163; L. De Vos, „Die Ideen des Erkennens in Hegels Wissenschaft der Logik“, in: *Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie*, hrsg. von W. Neuser, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 21-38; C.G. Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung*, cit., pp. 512-545.

motivi fondamentali: innanzitutto, l'idea del vero delinea un rapporto *conoscitivo* del concetto alla realtà, dove nell'idea del bene esso si determina invece come esercizio della volontà. Di conseguenza, l'impulso teoretico ha un significato diverso e speculare rispetto a quello pratico: mentre quest'ultimo, infatti, si connota come "azione" del concetto, l'idea del vero descrive la dinamica opposta, per la quale cioè la soggettività non è più attiva ma passiva. Nell'idea teoretica, infatti, è il lato dell'oggettività a essere dotato di valore intrinseco, di modo che l'impulso del concetto è qui finalizzato alla ricezione di un dato che si impone dall'esterno.

Ricorrendo a una nozione del dibattito filosofico contemporaneo già introdotta sopra, possiamo spiegare i due momenti dell'idea del conoscere, con una prima approssimazione, nel seguente modo:

«la distinzione è in termini di *direzione di adattamento* [direction of fit] di stati mentali al mondo. Le credenze mirano al vero, e il loro esser vero è il loro adattarsi al mondo; la falsità è un fallimento determinante in una credenza, e le credenze false dovrebbero essere scartate; le credenze dovrebbero essere cambiate per adattarsi al mondo, non viceversa. I desideri mirano [invece] alla realizzazione, e la loro realizzazione è l'adattamento del mondo ad essi; il fatto che il contenuto indicativo di un desiderio non è realizzato nel mondo non è ancora un fallimento *nel desiderio*, e non è ancora una ragione per scartare il desiderio; il mondo, detto in modo approssimativo, dovrebbe essere cambiato per adattarsi ai nostri desideri, non viceversa»³²⁸.

Seguendo queste indicazioni, possiamo allora dire che l'idea del bene e l'idea del vero sviluppano due differenti direzioni di adattamento: mentre nell'idea del bene, infatti, la relazione interna va dalla soggettività verso l'oggettività ($S \rightarrow O$), nell'idea del vero essa procede dall'oggettività verso la soggettività ($S \leftarrow O$)³²⁹. È per questo che nel primo caso possiamo parlare di "*agire*" (con la debita connotazione logico-speculativa), cioè del tentativo di adattare il mondo alla volontà, mentre nel secondo parliamo di "*conoscere*", cioè dell'acquisizione cognitiva di uno stato di cose e dunque dell'adattamento della soggettività al mondo.

2. Nell'*Enciclopedia* Hegel descrive così la dinamica generale che anima l'idea del vero:

«l'assimilazione della materia come un dato si manifesta perciò come la sua *ricezione* [Aufnahme] in determinazioni concettuali che al tempo stesso le rimangono *esterne*

³²⁸ M. Platts, *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, pp. 256-257. Cfr. anche I.L. Humberstone, *Direction of fit*, cit.

³²⁹ Cfr. V. Hösl, *Hegels System*, cit., Bd. 1, p. 252 (p. 332).

[...]. È la ragione operante come *intelletto*. La verità a cui giunge questo conoscere è perciò ugualmente soltanto la verità *finita*; la verità infinita del concetto è fissata come uno scopo essente soltanto *in sé*, come un *al di là* per il conoscere» (§ 226).

In questo passaggio viene ribadito in modo tecnico quanto ho cercato di spiegare sopra. L'idea teoretica si struttura come passività del concetto rispetto all'oggettività: il "conoscere" che viene qui posto a tema è cioè la «ricezione» di un dato esterno che la soggettività non deve fare altro che acquisire. In questo modello, dunque, è il mondo esterno – cioè una certa configurazione della realtà oggettiva – che decide della verità del conoscere. È in questo senso, allora, che Hegel parla di una «ragione operante come *intelletto*», ovvero di una conoscenza che – a differenza di quella propriamente razionale, che è sapere dell'intero e della sua unità – si struttura a partire dall'opposizione di pensiero e realtà. Di conseguenza, la nozione stessa di "verità" qui in gioco è quella di una verità soltanto «*finita*»: essa è cioè il semplice accordo tra mente e mondo, o meglio, la corrispondenza della rappresentazione soggettiva con l'oggetto rappresentato.

Come è stato fatto notare³³⁰, l'idea del vero sembra quindi fornire una peculiare analisi di quello che la filosofia contemporanea ha chiamato "mito del dato"³³¹. Possiamo riferirci a due versioni di questo mito³³²: in una versione ontologica, esso descrive il mondo come una realtà consistente di entità e relazioni autonome, cioè indipendenti dal pensiero; in una versione epistemologica, la realtà produce conoscenza in modo causale senza alcun contributo del soggetto conoscente, il quale, cioè, recepisce il dato esterno come un contenuto non concettuale. Secondo questa immagine, pertanto, quanto più alte sono le pretese conoscitive in gioco, tanto più la mente deve "tenere da parte" la propria soggettività.

È effettivamente possibile rinvenire in queste pagine hegeliane la medesima concezione. L'idea del vero, infatti, descrive una forma del conoscere per la quale, leggiamo nella *Scienza della logica*:

«la determinazione dell'immediatezza oggettiva [...] val quindi come una presupposizione soltanto *trovata*, come il *raccogliere* [Auffassen] un *dato*, dove l'attività del concetto consisterebbe anzi soltanto nell'esser negativo contro se stesso, nel tenersi indietro e rendersi passivo di fronte a ciò che si ha davanti, affinché questo

³³⁰ Cfr. M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens*, cit., capp. 3 e 4.

³³¹ Il riferimento è innanzitutto allo studio di W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, cit. Il mito del dato – e, più in generale, la questione epistemologica dell'immediatezza – rappresenta uno dei temi che più hanno avvicinato i filosofi di area anglo-americana a Hegel (seppur con un'attenzione quasi esclusiva per la *Fenomenologia dello spirito*). Su queste connessioni si possono consultare: P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; L. Corti, *Ritratti hegeliani*, cit.

³³² Cfr. R. Tuomela, *The Myth of the Given and Realism*, "Erkenntnis", 29/2 (1988), pp. 181-200, in part. pp. 181-183. Tuomela individua anche una terza versione del mito del dato, cioè una variante linguistica, che tuttavia non mi sembra rilevante per l'analisi del testo hegeliano.

si possa *mostrare* non com'è determinato dal soggetto, ma com'è in se stesso» (III, 202 [892]).

In tal senso, anche nell'analisi di Hegel l'obiettivo dell'attività conoscitiva è quello di restituire, attraverso una rappresentazione adeguata, il reale stato delle cose, cioè come esse si danno indipendentemente dai nostri schemi concettuali.

Specularmente a quanto accade nell'idea del bene, pertanto, nell'idea del vero viene delineato un modello filosofico strettamente *realista*, dove con “realismo” possiamo intendere – seguendo la formulazione di Michael Dummett – «la credenza che le affermazioni di una determinata classe possiedono un valore di verità oggettivo, indipendentemente dalla nostra conoscenza: esse sono vere o false in virtù di una realtà che esiste indipendentemente da noi»³³³.

La verità si connota quindi come la descrizione o il rispecchiamento fedele di uno stato di cose oggettivo. Da un certo punto di vista, è possibile intendere questa immagine come il modello implicitamente presupposto anche dal senso comune: mi riferisco cioè alla concezione secondo la quale per sapere come le cose “stanno davvero” non si dovrebbe fare altro che controllare l'effettiva configurazione della realtà. In tal senso, le pagine sull'idea del vero forniscono le coordinate fondamentali per la comprensione del «conoscere finito» (§ 227) nelle sue differenti modalità e manifestazioni. Questa sezione della Logica, dunque, può essere letta come un'analisi della struttura ontologica ed epistemologica soggiacente a quella relazione teoretica tra mente e mondo che Hegel poi tematizza, in una prospettiva filosofico-reale, nella sua Filosofia dello spirito soggettivo³³⁴.

4.2.2. Le modalità del conoscere teoretico

Chiarito il quadro generale è possibile ora scendere un po' più in profondità nell'analisi dell'idea del vero. Hegel suddivide questa trattazione in due parti, ovvero in “conoscere analitico” e “conoscere sintetico”³³⁵; quest'ultimo, poi, è a sua volta tripartito in: “definizione”, “classificazione”, “teorema”. Ognuna di queste determinazioni rappresenta una modalità di quell'«impulso del sapere verso la verità» che connota il conoscere finito.

³³³ M. Dummett, “Realism”, in: Id., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978, pp. 145-165, qui p. 146. Per una discussione della relazione tra realismo e mito del dato, cfr. R. Tuomela, *The Myth of the Given and Realism*, cit., in part. pp. 191-199.

³³⁴ C. Halbig ha parlato quindi dell'idea del vero come della «grammatica fondamentale dell'epistemologia hegeliana» („Das ‚Erkennen als solches““, cit., pp. 140 e sgg.). Più estesamente su questo punto, cfr. anche Id., *Objektives Denken*, cit., Cap 2. Sulla relazione tra idea teoretica e filosofia dello spirito finito, si vedano anche gli studi di H.F. Fulda, „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, cit.; e M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens*, cit., cap. 4.

³³⁵ Si deve notare che nella Logica dell'*Enciclopedia* Hegel parla invece di «metodo analitico» (§ 227) e «metodo sintetico» (§ 228). In quanto segue mi attengo soprattutto alla dicitura della *Scienza della logica*.

Proverò ora a dar ragione di questa suddivisione interna, per poi tornare alla questione centrale del rapporto fra idea teoretica e idea pratica.

1. Il *conoscere analitico* esprime la concezione (propria ad esempio dell'aritmetica) per la quale afferrare la verità di qualcosa significa innanzitutto ridurre la sua complessità a elementi primi. Il conoscere analitico si contraddistingue perciò come un lavoro di «astrazione», cioè come un'attività consistente «nello scomporre il concreto dato, nell'isolarne le differenze e dare loro la forma di *universalità astratta*» (§ 227).

Come Hegel mette bene in luce nella *Scienza della logica*, la natura in un certo senso paradossale di questo conoscere è che, nella sua opera di analisi, esso non trova, in ultima istanza, che se stesso. Proprio di questa modalità, infatti, è il tentare di afferrare la verità di un oggetto tramite la sua meticolosa scomposizione. Tuttavia, tale processo non fa altro che ridurre il dato a categorie o schemi di natura concettuale; di conseguenza, nonostante l'intenzione di condurre un'indagine metodologicamente accurata, il cui esito dovrebbe perciò essere una descrizione perfettamente oggettiva, il conoscere analitico finisce in realtà per “applicare” le proprie categorie a un elemento esterno, in sé non immediatamente concettuale³³⁶. Così facendo, dunque, esso non ottiene altro che ciò che ha implicitamente presupposto, ovvero il proprio stesso metodo. Pertanto, conclude Hegel, «l'analisi, avendo per fondamento il concetto, ha essenzialmente per prodotti le determinazioni del concetto stesso» (III, 203 [894]).

In tal senso, «questa trasformazione della materia data in determinazioni logiche» si rivela «un *porre* [*ein Setzen*]» che è al contempo «un *presupporre* [*ein Voraussetzen*]» (ibidem): da una parte, cioè, il conoscere analitico sembra applicare all'oggetto (dall'esterno) le proprie categorie, ma, dall'altra, procede come se trovasse tali categorie nell'oggetto stesso. Hegel riconduce questo doppio aspetto del conoscere analitico a due atteggiamenti filosofici fondamentali: l'idealismo e il realismo. Per il primo, infatti, «l'elemento logico» si costituisce come «il *prodotto* di un'attività semplicemente soggettiva»; per il secondo, invece, esso appare «come già *preesistente* nell'oggetto», cioè come un contenuto che il pensiero riceve «*dal di fuori*» (ibidem). Hegel, tuttavia, chiarisce come queste prospettive siano contrapposte in modo solo apparente: entrambe, infatti, presuppongono una rappresentazione della realtà come indipendente dalla mente, seppur l'idealismo (soggettivo) nella forma dell'inconoscibilità della cosa in sé, mentre il realismo (ingenuo) nella tesi della non-concettualità del mondo esterno³³⁷.

³³⁶ «Anche quando il conoscere analitico procede a rapporti che non sono una materia data esteriormente, ma son determinazioni di pensiero, rimane ciò nondimeno analitico, in quanto che per esso anche questi rapporti son *dati*» (*WdL* III, 208 [900]).

³³⁷ Hegel approfondisce questi temi soprattutto nel *Vorbegriff* alla Logica dell'*Enciclopedia* berlinese e in particolare nell'analisi delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività (§§ 26-78). Si vedano su questi temi lo studio di C. Halbig, *Objektives Denken*, cit., capp. 6-9, e i contributi pubblicati in *L'oggettività del pensiero. La*

2. Il conoscere analitico è dunque, in ultima istanza, contraddittorio: infatti, pur mirando, mediante la scomposizione metodica del dato, al conseguimento di un sapere oggettivo (nel senso di un rispecchiamento fedele della realtà), esso finisce solamente per imbattersi nella propria soggettività, cioè nella sua stessa attività concettuale.

Questo esito segna allora per Hegel il passaggio al *conoscere sintetico*, ovvero a una metodologia che non cerca più di isolare le parti dall'intero, bensì – esattamente al contrario – di «afferrare la molteplicità delle determinazioni nella loro unità» (209 [901]). Il movimento conoscitivo è quindi opposto: se l'analisi va dal singolare verso l'universale (cioè astrae categorie formali dal dato concreto), la sintesi procede invece dall'universale verso il singolare. In questo modo, dove il conoscere analitico si limitava ad assumere l'oggetto nella sua unità e immediatezza, il conoscere sintetico si impegna a “dedurlo”, per così dire, cioè a darne ragione a partire da un lavoro concettuale. Questa inversione metodologica rappresenta per Hegel un passaggio «dalla forma dell'immediatezza alla mediazione, dall'astratta identità alla differenza» (208 [900]). Ciò dovrebbe inoltre chiarire in che senso gli esiti del metodo analitico conducano a quello sintetico: come si è già mostrato, infatti, il punto di arrivo dell'analisi, cioè la consapevolezza dell'inaggrabilità epistemica del soggetto, costituisce esattamente il presupposto della sintesi, ovvero del tentativo di dedurre la verità oggettiva attraverso l'attività concettuale.

Anche in questo caso, tuttavia, il problema fondamentale è rappresentato dalla presupposta opposizione di mente e mondo: questa modalità del conoscere – spiega infatti Hegel – pur riuscendo a fornire una rappresentazione adeguata della realtà, considera quest'ultima ancora come un «contenuto *dato*» (209 [901]), cioè come qualcosa che il pensiero deve semplicemente «trovare» fuori di sé (ibidem [902]). Di conseguenza, la verità e la necessità che il conoscere sintetico raggiunge sono meri prodotti del ragionamento, cioè delle leggi del pensiero, e non determinazioni che appartengono alle cose come loro «ragion d'essere [*Grund*]» (210 [903]).

Le modalità specifiche del conoscere sintetico sono la definizione, la classificazione e il teorema, i quali rappresentano tre differenti “strategie”, per così dire, attraverso le quali questo approccio conoscitivo può dedurre la verità dell'oggetto.

a) La *definizione* è la forma più semplice e immediata di conoscenza sintetica. Essa non fa altro, infatti, che ridurre l'oggetto alla sua caratterizzazione essenziale, intesa cioè come quella peculiarità che determina qualcosa per ciò che è, al di là quindi delle sue proprietà estrinseche. Hegel scrive perciò che «la *definizione*, in quanto riconduce l'oggetto in questo modo al suo *concetto*, lo sfronda delle sue exteriorità che occorrono per l'esistenza; astrae da quello che si

filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo, a cura di L. Illetterati, Prefazione di F. Chiereghin, “Verifiche”, XXXVI, 1-4 (2007).

sopraggiunge al concetto nella sua realizzazione» (ibidem). In tal senso, il conoscere definitorio si muove sul piano dell'universalità astratta, determinandosi quindi come una descrizione meramente formale dell'oggetto: cercando di cogliere solo l'«essenziale», la definizione lascia da parte qualsiasi problematizzazione circa la genesi o il contesto dell'oggetto. In tal senso, però, anch'essa si limita semplicemente a recepire il suo contenuto dall'esterno, cioè ad accettarlo come un dato autonomo, il quale, «siccome è immediato», sembra non richiedere ulteriore giustificazione (214 [909]).

Di conseguenza, la definizione si rivela una modalità meramente assertoria che non può essere valida nella conoscenza filosofica. Hegel mostra tuttavia come il definire presupponga sempre un mediatore: definendo una cosa, infatti, la si determina per ciò che è e la si distingue «da quella altra rispetto a lei» (ibidem). Ciononostante, nella definizione questi processi mediatori sono solamente presupposti; è necessario quindi renderli espliciti.

b) La seconda modalità del conoscere sintetico – la *classificazione*³³⁸ – costituisce perciò un primo passo verso questo lavoro di esplicitazione. “Classificare”, infatti, vuol dire per Hegel innanzitutto sistematizzare «una pluralità di definizioni» (215 [910]). La conoscenza classificatoria, pertanto, non fa altro che «particolarizzare» l'universale (ibidem [909]), cioè scomporre gli oggetti concreti all'interno di categorie formali. A differenza del lavoro analitico, tuttavia, la classificazione implica una divisione ordinata ed esaustiva: la regola che governa la classificazione, infatti, è quella di «presentare tutte le specie *in maniera completa*» (218 [913]). In tal senso, è qui all'opera una prima forma di conoscenza razionale, ovvero un tentativo di comprendere le cognizioni astratte della definizione in modo unitario e coerente. Esempio di questa modalità è il lavoro compilativo delle scienze empiriche, le quali indagano la realtà catalogandone i differenti fenomeni o aspetti (Hegel fa l'esempio della classificazione dei gas, delle piante o delle varie specie di pappagalli).

Tuttavia, quest'opera di divisione e ricomposizione si determina come un conoscere ancora estrinseco: essa, cioè, mantenendo una ferma distinzione fra pensiero e dato, si appaga semplicemente della rappresentazione ordinata delle cose. In altri termini, la classificazione è ancora lungi dall'appropriarsi della “verità” dell'oggetto: prova di ciò è che se mutasse il principio di partenza, la realtà sarebbe catalogata e conosciuta in modo del tutto differente (ibidem).

c) È questa constatazione – ovvero la necessità di superare la giustapposizione della forma classificatoria – che porta il conoscere sintetico alla modalità del *teorema*. Questo terzo momento rappresenta infatti il tentativo di comprendere le cose in modo razionale e

³³⁸ Per quanto la traduzione di Verra (ma anche di Croce) di «*Eintheilung*» con “divisione” sia lessicalmente più appropriata (e d'altronde anche Moni, almeno in un'occorrenza, la traduce così: cfr. *WdL* III, trad. it. p. 909), quella con “classificazione” rende a mio parere in modo più efficace la concezione hegeliana qui in gioco.

necessario: in tal senso, esso costituisce «il passaggio della particolarità nella singolarità» (220 [915]), ovvero la ricerca di un'unità fra l'universalità della definizione e i processi particolarizzanti della classificazione. Il teorema, di conseguenza, non si ferma più al semplice lavoro compilativo, ma cerca ora di mettere anche in relazione logica le differenti cognizioni.

È interessante notare come per Hegel il conoscere del teorema rappresenti qualcosa di molto affine a ciò che fa la filosofia speculativa: come quest'ultima, infatti, anche il teorema tenta di cogliere l'unità di concetto e realtà, cioè di afferrare la verità dell'oggetto a partire dalla sua razionalità immanente. Si possono indicare tre aspetti fondamentali a sostegno di questa affinità: in primo luogo, nel teorema sono le cognizioni stesse a generare il processo sintetico, ovvero a rimandare l'una all'altra in modo necessario; «nella definizione e nella classificazione il sintetico è [invece] un nesso assunto dal di fuori» (ibidem [916]). In secondo luogo, mentre nelle prime due modalità il contenuto conoscitivo veniva «soltanto *mostrato* [monstriert]», nel teorema «invece dev'esser *dimostrato* [demonstriert]» (ibidem). Quest'ultimo, cioè, non essendo più una forma meramente descrittiva, riesce, almeno in parte, a superare l'opposizione di pensiero e verità, ancora presente sia nella definizione che nella classificazione. Infine, l'ultimo carattere che sembra avvicinare il teorema alla filosofia speculativa è la modalità di organizzazione della conoscenza: entrambe queste forme, infatti, riescono a intendere le proprie cognizioni sia come identiche, in quanto unite all'interno di un sistema ordinato, sia come distinte, in quanto mediate da processi logici che le mettono in relazione.

Ciononostante, questo metodo sintetico rimane una forma ancora astratta e intellettualistica del conoscere, cioè un frutto del raziocinio, che calcola e deduce, più che della razionalità vera e propria. Di conseguenza, pur essendo uno strumento perfetto in discipline matematiche quali l'algebra e soprattutto la geometria, la forma del teorema risulta inadeguata per un pensiero autenticamente speculativo. Sono quindi da respingere i tentativi (ad esempio di Spinoza e Wolff, ma probabilmente anche di una certa tradizione novecentesca che arriva fino ad oggi) di adottare questo metodo in filosofia (228-229 [926-927])³³⁹.

In ultima istanza, dunque, anche nella modalità del teorema il conoscere non riesce a pensare fino in fondo l'unità di ragione e realtà. Il suo lavoro concettuale, infatti, presenta per Hegel un doppio limite: innanzitutto, il teorema presuppone una teoria coerentista della verità, secondo la quale, cioè, una credenza è vera solo se non genera contraddizioni all'interno del set di credenze nel quale si colloca; in tal senso, il criterio decisivo non è la

³³⁹ «Che questi metodi, per quanto essenziali e per quanto possano esser brillanti i loro risultati nei loro campi specifici, siano inutilizzabili per la conoscenza filosofica è evidente di per sé, poiché hanno dei presupposti, e il conoscere si comporta in essi come intelletto e come procedere nell'identità formale. In *Spinoza*, che usò principalmente il metodo geometrico e lo usò per concetti *speculativi*, il formalismo di quel metodo salta subito agli occhi. La filosofia *wolffiana*, che l'ha portato all'estremo della pedanteria, è metafisica dell'intelletto anche quanto al suo contenuto» (*Enz* 231 A).

corrispondenza fra rappresentazione e realtà, bensì l'accordo delle rappresentazioni stesse fra loro³⁴⁰. Per quanto per Hegel siano fondamentali in filosofia completezza e coerenza, egli è tuttavia lungi dal considerarle esaustive del discorso speculativo. Come abbiamo già visto nel secondo capitolo (a proposito della nozione epistemica di “oggettività”), infatti, l'aspetto problematico del coerentismo è che esso può generare una conoscenza consistente – cioè priva di contraddizioni – ma non per questo vera: il teorema, cioè, può certo svilupparsi in modo valido, deducendo ogni elemento da quello che lo precede, ma ciò non sarebbe ancora una garanzia sufficiente. Per Hegel, infatti, si dà verità solo se c'è coerenza non fra una rappresentazione e l'altra, bensì fra il concetto di una cosa e la sua realtà³⁴¹.

Ciò porta allora al secondo limite del teorema, cioè il rischio di soggettivismo. Proprio di questa forma conoscitiva, infatti, è costruire il processo dimostrativo sulla scorta di uno o più assiomi iniziali; tuttavia, in quanto fondamento dell'intero edificio logico, proprio questi assiomi costituiscono un elemento semplicemente presupposto e la cui validità non viene quindi ulteriormente giustificata. Ciò, tuttavia, espone il teorema al rischio di arbitrarietà, con la conseguente perdita di valore oggettivo per l'intera impresa in gioco: gli assiomi di partenza, infatti, non essendo vincolati ai criteri dimostrativi del teorema, possono facilmente compromettere ciò che da essi segue, non importa quanto stringente sia la logica interna che ne governa i processi.

Questo risultato presenta due aspetti particolarmente interessanti. Innanzitutto, può essere notato come anche in questo caso il conoscere sintetico presupponga il mito del dato, seppur in una variante epistemologica molto particolare: ciò che qui viene «*trovato e dato*» (*Enz* § 232), infatti, non è più un oggetto reale, cioè esterno rispetto al pensiero, bensì una cognizione essa stessa (l'assioma). In tal modo, tuttavia, la struttura dell'idea del vero viene a modificarsi completamente: essa, cioè, non si configura più come un rapporto fra il concetto soggettivo e la realtà oggettiva, quanto come il lavoro della soggettività su se stessa. Hegel conclude infatti:

«nel conoscere sintetico l'idea giunge dunque al suo scopo soltanto fino a questo punto, che il *concetto* diviene *per il concetto* [...] L'idea, in quanto il concetto è ora *per sé* il concetto in sé e per sé determinato, è l'idea *pratica*» (*WdL* III, 230 [928]).

³⁴⁰ Cfr. D. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. by E. LePore, Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319. Davidson sottolinea giustamente come la teoria coerentista della verità non sia necessariamente in competizione con quella corrispondentista (per quanto così venga normalmente recepita).

³⁴¹ «La verità consiste nel fatto che l'oggettività corrisponde al concetto – non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni; queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *io ho*» (*Enz* § 213). «[Le cose] possono in generale essere un che di vero solo in quanto son l'unione del loro concetto e della realtà, dell'anima loro e del lor corpo» (*WdL* III, 175 [859]). Sulla nozione hegeliana di “verità” si vedano le pagine dell'Introduzione a questo lavoro.

Pertanto – e questo è il secondo punto di interesse – le aporie del teorema segnano il passaggio all’idea del bene e in particolare al modello dell’autonomia della ragione. Partita dall’assunzione di una datità esterna, intesa come quel vero che andava semplicemente accolto e recepito, l’idea teoretica, problematizzando a ogni passaggio il rapporto teoretico fra mente e mondo, giunge infine a ribaltare tale posizione, facendo della verità qualcosa di interno al soggetto e alla sua attività di autodeterminazione. Non a caso, quindi, gli esiti estremi dell’idea teoretica – il coerentismo e il soggettivismo – costituiscono la struttura soggiacente al modello normativo costruttivista e alla sua nozione epistemica di “oggettività”³⁴².

3. Per Hegel, dunque, l’idea teoretica rimanda necessariamente all’idea pratica. Questo è un punto fondamentale per impostare la domanda circa la rilevanza cognitiva dell’idea del bene. Il fatto che la struttura del conoscere trovi il suo compimento logico in quella del volere ci fornisce infatti il primo, essenziale indizio per articolare la questione della verità nella concezione normativa hegeliana.

Tuttavia, ciò costituisce ancora *un* passaggio all’interno di un movimento più ampio e complesso. D’altronde, dimostrare che il conoscere rimandi all’agire non dice ancora nulla sul fatto se l’agire stesso abbia, nella sua struttura fondamentale, portata cognitiva. Di conseguenza, è importante chiarire se, all’interno della Dottrina hegeliana dell’idea, il rapporto fra elemento teoretico ed elemento pratico si articoli o meno come un rinvio reciproco, che senso possieda questo rapporto e che ruolo giochi poi nel passaggio all’idea assoluta.

4.3. «Quello però che ancora manca all’idea pratica»

4.3.1. L’espressivismo dell’idea pratica

1. Esattamente a metà della sua trattazione dell’idea del bene nella *Scienza della logica*, Hegel dedica un paragrafo (di circa mezza pagina) al rapporto con l’idea del vero. Il paragrafo esordisce con l’affermazione che «quello però che ancora manca all’idea pratica è [...] il momento dell’idea *teoretica*» (233 [932]). Anche in questo caso, dunque, la concezione che viene espressa è che sussista una forma di complementarità fra idea teoretica e idea pratica, in virtù della quale l’una è necessaria al superamento dei limiti dell’altra. In che modo ciò sia possibile, tuttavia, dev’essere ancora chiarito.

³⁴² Cfr. il cap. 2 del presente lavoro e in particolare §§ 2.3 e 2.4.

Nelle pagine che seguono mi dedicherò pertanto all'analisi di questo paragrafo, riprendendo sia i risultati dei capitoli precedenti, sia quanto abbiamo visto a proposito dell'idea logica del vero. Il punto di arrivo di questa analisi dovrà essere soprattutto la chiarificazione del rimando dell'idea pratica a quella teoretica: infatti, mentre il passaggio dall'idea del vero all'idea del bene costituisce – Hegel è esplicito su ciò³⁴³ – una forma di “progresso”, non è immediatamente chiaro che significato possa avere, tanto nel particolare quanto nell'economia generale della Logica, il riferimento dell'idea del bene all'idea del vero. Da un certo punto di vista, infatti, ciò costituisce una forma di “regresso”, motivo per cui la sua corretta valutazione costituisce un punto ambiguo e quindi da non sottovalutare; allo stesso tempo, tuttavia, il rimando dell'idea pratica a quella teoretica segna anche il passaggio all'idea assoluta, cioè alla determinazione logica più alta e inclusiva possibile.

Considerare con attenzione tali problemi permetterà allora di far luce su passaggi particolarmente delicati della Logica, consentendomi, allo stesso tempo, di articolare una possibile risposta hegeliana alla questione della conoscenza e della verità in ambito morale.

2. Come ripetuto più volte, l'idea del conoscere si connota, in linea generale, come la relazione estrinseca di ragione soggettiva e realtà oggettiva. Il differente “orientamento” di questa relazione determina le due forme essenziali dell'idea teoretica e dell'idea pratica. Ognuna di queste forme, perciò, si connota a partire dal differente valore assegnato a concetto e realtà: nella relazione teoretica, il concetto è innanzitutto passivo rispetto al lato reale, che sussiste in modo indipendente; nella relazione pratica, invece, è il concetto a connotarsi come sfera valida in sé e per sé, mentre la realtà è sprovvista di qualsiasi valore intrinseco. Come ho già cercato di chiarire nei capitoli precedenti, quest'ultimo punto costituisce per Hegel il limite essenziale dell'idea del bene. È a partire da qui, di conseguenza, che assume rilevanza la relazione con l'idea del vero.

Hegel afferma subito (nel paragrafo che sto considerando) che il problema fondamentale dell'idea del bene è il fatto che «il momento della realtà abbia raggiunto nel concetto per sé la determinazione dell'*essere esteriore*» (ibidem). Nel quadro delineato dall'idea pratica, cioè, il lato oggettivo viene inteso come semplice datità esterna, come uno spazio neutro dal punto di vista valutativo. Ciò viene ribadito in modo anche più esplicito quando Hegel scrive:

«per l'idea pratica [...] questa realtà, che la sta insieme di contro qual termine [*Schranke*] insuperabile, vale come l'in sé e per sé nullo, che solo per mezzo degli scopi del bene debba raggiungere la sua vera destinazione e il suo unico valore» (ibidem).

³⁴³ «[L'idea del bene] è più alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato» (*WdL* III, 231 [929]).

La realtà, quindi, non possiede alcuna carica normativa (è «l'in sé e per sé nullo»), di modo che – lo abbiamo visto – diviene compito della soggettività portare la ragione nel mondo, cioè creare regole e dare senso alle cose: in altri termini, è solo il concetto che, cercando di realizzare il bene fuori di sé, può conferire «valore» all'essere.

In questo modo, perciò, l'analisi dell'idea del bene sembra condividere già il primo dei due presupposti fondamentali della posizione non-cognitivista: l'immagine qui delineata, infatti, ricalca quello sfondo naturalista per il quale il mondo, in quanto pura exteriorità, non è che lo spazio dei “nudi fatti”, cui viene di conseguenza a contrapporsi lo spazio soggettivo dei valori e delle prescrizioni. Come per il non-cognitismo, infatti, anche l'idea del bene assume (in prima battuta) un modello normativo antirealista, per il quale lo spazio della moralità, cioè, non possedendo alcun riferimento esterno, dipende interamente dalle prestazioni dei soggetti agenti.

3. A uno sguardo attento è possibile notare come, nell'analisi hegeliana, sia presente in realtà anche il secondo dei presupposti del non-cognitismo, ovvero la separazione fra la sfera cognitiva e quella conativa. Come già ricordato, infatti, Hegel distingue in modo netto «l'impulso del sapere verso la verità» dall'«impulso del *bene* al suo compimento [*Vollbringung*]» (*Enz* § 225), ovvero il modello della conoscenza da quello della volontà. Allacciandomi a quanto detto sopra, quindi, è possibile distinguere questi due modelli a partire dalla differente versione speculativa del mito del dato che essi mettono in campo³⁴⁴. Nel primo caso, l'immagine delineata è quella di una ricezione passiva, nella quale la realtà, pur se esterna rispetto al concetto, si impone come contenuto cognitivo. Nel secondo, invece, il dato non esercita ma *subisce* pressione, cioè non viene più recepito ma “modellato” attivamente dall'impulso della volontà. Al centro del modello teoretico, pertanto, si colloca il tentativo di restituire, in modo concettuale, uno stato di cose reale; nel modello pratico, invece, è la realtà stessa a dover essere adeguata al concetto.

Stando a questa distinzione (certo un po' schematica ma comunque utile a fare chiarezza su pagine così complesse), la differenza fondamentale è che mentre l'idea del vero difende, in un certo senso, una forma di descrittivismo, l'idea del bene sviluppa una posizione che possiamo definire *espressivista*, intendendo con questo termine – sulla scorta di Allan Gibbard – la prospettiva per la quale «affermazioni circa ciò che abbia senso fare esprimono uno stato mentale»³⁴⁵ e non il riferimento a uno stato di cose. L'espressivismo, cioè, in quanto analisi non-cognitivista, intende il linguaggio morale non come descrizione di fatti normativi, e quindi come sottoponibile a criteri di vero-falsità, quanto come espressione di atteggiamenti

³⁴⁴ Cfr. M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens*, cit., capp. 3-4.

³⁴⁵ A. Gibbard, *An Expressivist Theory of Normative Discourse*, cit., p. 473 (p. 141).

interni, tanto emotivi quanto razionali³⁴⁶. Come già visto, infatti, l'idea logica del bene delinea una concezione nella quale la soggettività, in quanto «impulso alla realizzazione», è forza in primo luogo *conativa* e non cognitiva, nel senso che non si impegna a una rappresentazione della realtà, ma all'estrinsecazione e oggettivazione di sé.

4.3.2. Il superamento del modello non-cognitivista (1)

1. Secondo Hegel, tuttavia, questa concezione si rivela manchevole e, in ultima istanza, insostenibile. Nei capitoli precedenti è emerso come limite strutturale dell'idea del bene l'opposizione di concetto soggettivo e realtà oggettiva. Attraverso l'analisi del modello non-cognitivista, questo limite si connette (venendo ulteriormente dimostrato) anche a un secondo problema che segna internamente l'idea pratica e ne impedisce la piena realizzazione: la separazione, solamente presupposta, fra conoscenza e volontà, cioè fra sfera teoretica e sfera pratica.

A sua modo di vedere, infatti, il non-cognitivista assume due presupposti che lo condannano al fallimento: (1) innanzitutto, secondo un modello antirealista, il non-cognitivista presuppone una concezione della realtà priva di carica normativa, cioè di fatti o proprietà morali cui il soggetto agente possa “agganciarsi”; di conseguenza, (2) intende la sfera morale come sprovvista di riferimento esterno e quindi incapace di apportare alcun contenuto conoscitivo che possa essere giudicato secondo criteri di adeguatezza e verità. Il problema di queste assunzioni è che esse non riescono a dar conto per Hegel né del funzionamento (da un punto di vista ontologico ed epistemologico) della moralità, né della struttura della stessa impresa conoscitiva (e quindi di ciò che si dovrebbe intendere propriamente col termine “verità”).

Per far luce in modo quanto più netto e preciso possibile su questa critica hegeliana vorrei procedere nel seguente modo: innanzitutto, cercherò di delineare il cosiddetto “*problema di Frege-Geach*”, che costituisce senza dubbio l'attacco più deciso mosso al non-cognitivismo nel dibattito metaetico; vorrei poi ricordare la nozione di “*fatti bruti*” introdotta da Elizabeth Anscombe per criticare la posizione non-descrittivista; infine, usando questi riferimenti come sfondo, cercherò di illustrare più dettagliatamente il significato del superamento dell'idea del bene.

2. Dopo alcuni decenni di incontrastato successo, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento il paradigma non-cognitivista cominciò a essere fatto bersaglio di alcune aspre critiche che portarono alla completa disfatta dell'emotivismo classico e costrinsero il non-cognitivismo a una generale revisione delle proprie posizioni. La più autorevole e longeva tra

³⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 478 (p. 147). Sull'espressivismo di Gibbard, si vedano: A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, cit., cap. 5; G. Verrucci, *Introduzione alla metaetica*, cit., cap. 5.

queste critiche è senz'altro quella avanzata da Peter Geach sulla scorta di un'osservazione già presente in Frege³⁴⁷.

Il punto fondamentale di questa critica è l'incapacità del non-cognitivismo di dare conto dei giudizi morali che compaiono all'interno di contesti logici complessi. Come abbiamo visto, ad esempio, nella prospettiva emotivista un'affermazione quale "torturare gli animali è sbagliato" non costituisce la descrizione di uno stato di cose, reale o mentale che sia. L'affermazione sta piuttosto a esprimere un atteggiamento di approvazione o disapprovazione, pari, da un punto di vista logico, all'esclamazione "non torturare gli animali!". Tuttavia, Geach mette in luce come non sia possibile ridurre completamente il linguaggio morale al suo uso espressivo e non-assertivo. I nostri giudizi, infatti, compaiono talvolta anche all'interno di contesti complessi, ad esempio quello del *modus ponens*. Si potrebbe infatti sviluppare la seguente inferenza³⁴⁸:

- (p1) se torturare gli animali è sbagliato, farli torturare a tuo fratello minore è sbagliato;
- (p2) torturare gli animali è sbagliato;
- (c) *dunque* far torturare gli animali a tuo fratello minore è sbagliato.

Come è possibile vedere, in questo contesto il giudizio "torturare gli animali è sbagliato" gioca ruoli semantici differenti: mentre in (p2), infatti, esso può anche essere inteso come la mera espressione di un sentimento ("torturare gli animali è sbagliato!"), non si può certo dire lo stesso per (p1), nel quale il medesimo giudizio compare all'interno di un condizionale. In tal senso, il problema di Frege-Geach sorge dall'incapacità del non-cognitivismo di dar conto dei contesti di ragionamento pratico, nei quali un giudizio morale può essere la premessa o la conclusione di un'inferenza valida.

In termini più generali, inoltre, si può dire che questa critica dimostra l'inaggrabilità, anche nel contesto morale, dell'elemento cognitivo e quindi l'impossibilità di scindere la razionalità dalla prescrizione e dalla valutazione.

3. Una seconda, importante obiezione mossa al non-cognitivismo è quella sviluppata da Elizabeth Anscombe e volta a dimostrare la possibilità di ricondurre anche il linguaggio morale all'uso descrittivo³⁴⁹.

L'esempio preso in considerazione è quello in cui io pronuncio l'enunciato "devo al droghiere una determinata somma" dopo che il droghiere mi ha consegnato delle patate. In

³⁴⁷ Cfr. P.T. Geach, *Ascriptivism*, "Philosophical Review", 69/2 (1960), pp. 221-225; Id., *Assertion*, "Philosophical Review", 74/4 (1965), pp. 449-465. Sul problema di Frege-Geach, cfr. M. Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, cit., cap. 3 (sulla sua formulazione originale) e capp. 6-7 (sulle sue riprese più recenti).

³⁴⁸ Cfr. P.T. Geach, *Assertion*, cit., pp. 463 e segg.

³⁴⁹ Cfr. G.E.M. Anscombe, *On Brute Facts*, "Analysis", 18/3 (1958), pp. 69-72. Si sofferma su questo testo P. Donatelli, "La teoria morale analitica", cit., pp. 16-17.

una prospettiva non-cognitivista può risultare complessa la deduzione dalla consegna – cioè dal “fatto brutto” che il droghiere abbia portato una certa quantità di patate a casa mia – al mio *dovere* di pagargli la corrispettiva somma di denaro. Il non-cognitivista giustificherà questo passaggio facendo probabilmente riferimento alle istituzioni che fanno da sfondo a questa operazione (la moneta, la compravendita, ecc.) e la cui assunzione permette l'enunciato di dovere. In questo modo, infatti, sarebbe preservata la distinzione fra linguaggio normativo e linguaggio descrittivo, in base alla quale l'enunciato di dovere non esprimerebbe altro che l'adesione del parlante a un determinato sistema di norme.

Secondo Anscombe questo rimando al contesto è senz'altro fondamentale, ma non ai fini di una separazione fra piano valutativo e piano fattuale, quanto perché è proprio in virtù di tale contesto che si rende possibile una corretta descrizione dei fatti e quindi una comprensione delle proposizioni valutative che vi fanno riferimento. In questo senso, l'enunciato “devo al droghiere una determinata somma” ha autenticamente senso solo se viene ricondotto alla descrizione del *fatto* che il droghiere ha portato una certa quantità di patate a casa mia e l'ha lasciata là. Il mio dovere nei confronti del droghiere, pertanto, ha senso solo se si comprende la corrispondenza fra il mio enunciato e il fatto brutto della consegna delle patate.

In questo modo, dunque, Anscombe (in linea con le sue colleghe di Oxford Iris Murdoch e Philippa Foot³⁵⁰) contribuisce a decostruire quella dicotomia tra fatti e valori che, come abbiamo visto, costituisce uno dei presupposti fondamentali del non-cognitivism. Nella sua semplicità, infatti, l'esempio del droghiere dimostra come l'analisi dei termini morali possa essere ricondotta allo studio dei fatti, cioè ai contesti d'uso del linguaggio e alle istituzioni che vi fanno da sfondo. Ciò significa – detto altrimenti – che il piano pratico della valutazione e dell'azione non può mai essere ricondotto per intero a stati mentali interni, a disposizioni o preferenze soggettive, né a mere istanze conative: a un'analisi attenta, infatti, la sfera morale rivela una portata cognitiva e un aggancio alla realtà eliminabili solo a costo di una completa perdita non solo del senso dell'etica ma anche della specificità dell'agire umano.

4.3.3. Il superamento del modello non-cognitivista (2)

1. Aver dato conto di queste obiezioni al non-cognitivism dovrebbe averci fornito alcuni importanti strumenti per affrontare la critica hegeliana alla distinzione fra idea pratica e idea teoretica. Una volta sciolta la densa terminologia della Logica e inquadrato tematicamente il

³⁵⁰ Cfr. di I. Murdoch i saggi “Metaphysics and Ethics”, in: Ead., *Existentialists and Mystics*, cit., pp. 59-75 (trad. it. “Etica e metafisica”, in: *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 88-102), e “Vision and Choice in Morality”, ivi, pp. 76-98 (trad. it. “Visione e scelta in ambito morale”, ivi, pp. 103-120); di P. Foot, *Natural Goodness*, cit., cap. 1 (pp. 13-35).

discorso dell'idea del bene, infatti, è a mio parere possibile riscontrare una singolare vicinanza fra le posizioni di Geach e Anscombe e quella di Hegel.

Sempre nel paragrafo della *Scienza della logica* introdotto sopra, leggiamo:

«la volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira solo perché si separa dal conoscere e la realtà esteriore non acquista per lei la forma del vero essere [*Wahrhaft-Seyende*]» (III, 233 [932]).

In questo passaggio Hegel è particolarmente chiaro, da una parte, nel criticare la separazione tra l'elemento pratico-volitivo e quello teoretico-cognitivo, e dall'altra, nel rintracciare l'origine del problema nella contrapposizione alla soggettività agente di una realtà finita, puramente esteriore.

Come già visto anche nel capitolo precedente, al centro di questa critica si pone il problema di come la normatività possa “entrare” nel mondo e modificarlo. Il modello antirealista dell'idea del bene non riesce a spiegare in modo plausibile questo passaggio dall'interiorità ideale del soggetto all'esteriorità reale dell'oggetto: nella misura in cui il mondo è inteso come orizzonte dei semplici “fatti bruti” (per riprendere la nozione di Anscombe), è impossibile dar conto dell'impulso del concetto alla realizzazione, cioè della trasmissione dello spazio normativo a quello fattuale.

In tal modo, l'idea del bene entra in contraddizione con se stessa: pur connotandosi come la spinta verso l'oggettivazione e la realizzazione, essa finisce infatti per impedire da sé il proprio compimento, o – come scrive Hegel – per fraporsi «al raggiungimento della sua mira». Per superare questa situazione di stallo è necessario, di conseguenza, togliere in modo definitivo i presupposti antirealisti che la determinano, il che significa intendere il lato reale dell'idea come «vero essere», cioè come orizzonte nel quale il valore non viene più “introdotto” dall'esterno.

Se rapportiamo ora questo passaggio alle critiche rivolte da Geach e Anscombe al non-cognitivismo possiamo definire alcuni punti fondamentali da tener fermi anche nella trattazione hegeliana. Proverò a darne conto uno alla volta.

2. Innanzitutto, possiamo notare come anche il modello dell'idea del bene risulti, in ultima istanza, esposto a quella che possiamo intendere come una versione logico-speculativa del problema di Frege-Geach, cioè a una sua variante che coinvolge tanto il piano epistemologico quanto quello ontologico. Sopra, infatti, ho riassunto l'esito di questo problema nella concezione per la quale non è possibile isolare del tutto la sfera normativa da quella cognitiva. In tal senso, è quindi necessario intendere anche la dimensione pratica come informata concettualmente, cioè come parte di un più ampio spazio logico delle ragioni (per ricorrere alla terminologia di Sellars) e, di conseguenza, come passibile di vero-falsità. Se la mia lettura

di queste pagine della *Scienza della logica* è corretta, l'analisi hegeliana si colloca esattamente in questa direzione. Hegel, cioè, rileva almeno due punti critici nel modello delineato dall'idea del bene che sembrano effettivamente ricalcare il problema di Frege-Geach.

In primo luogo, egli sottolinea – proprio nel paragrafo che sto qui considerando – l'inconsistenza del sottrarre alla sfera pratica portata cognitiva. L'idea del vero, infatti, dimostra come sia carattere essenziale del conoscere quella che possiamo intendere come un'“apertura” verso la realtà, cioè la disponibilità del pensiero ad assumere il mondo come dotato di valore. In tal senso, se l'impulso della volontà verso la realizzazione non vuole limitarsi a essere una pura e semplice “tensione verso”, ma mira a compiersi effettivamente, cioè a rendersi effettiva, deve garantirsi a sua volta questa apertura cognitiva verso il mondo esterno. In altre parole, l'unico modo per garantire la realizzazione del bene è quello di intendere quest'ultimo come razionale, cioè non solo come una forza conativa che cerca di rendere il mondo “buono”, per così dire, quanto anche come informato cognitivamente, cioè come recettivo nei confronti del valore intrinseco del mondo stesso in quanto «vero essere».

Un secondo punto rilevante nell'analisi hegeliana – e che la avvicina maggiormente alla formulazione di Geach – è quello che decreta l'impossibilità di scindere interamente l'elemento pratico da quello teoretico. A uno sguardo attento, è possibile declinare questa critica attraverso più punti di vista, a partire innanzitutto da due questioni solo apparentemente banali: la prima è che Hegel determina l'idea del bene pur sempre come momento dell'idea del conoscere; la seconda è che l'impulso verso l'oggettività e la realizzazione, che connota la sfera pratica, non è l'espressione di una forza cieca o irrazionale, ma la tensione del *concetto* (e quindi della ragione) verso la realtà.

Per quanto riguarda il primo punto alcune annotazioni sono necessarie: dire che l'idea del bene è un momento dell'idea del conoscere, infatti, non significa ammettere una priorità dell'elemento teoretico su quello pratico, dal momento che *entrambe* queste dimensioni (il vero e il bene, il conoscere e il volere) sono determinazioni interne del conoscere, cioè dell'idea che si rivolge verso se stessa. Pertanto, non è la sfera pratica a essere ridotta, quanto la nozione stessa di “conoscenza” a venire ampliata fino ad assumere una valenza non solo strettamente cognitiva, ma anche pratica. Per Hegel non è quindi possibile rappresentarsi né un conoscere che non si determini in modo conativo, né un volere che non sia informato cognitivamente.

Il secondo punto rimarca più da vicino il fatto che l'«impulso» che definisce l'idea logica del bene è pur sempre l'espressione della ragione che cerca di rendersi reale, cioè di superare la sua unilateralità. Come ho cercato di chiarire soprattutto nel capitolo precedente, la tensione che lega il lato soggettivo dell'idea a quello oggettivo non è l'estrinsecazione di un potere “inconscio”, cioè di una forza che si espande e si propaga in modo cieco, bensì l'articolarsi del concetto. Proprie del concetto – lo abbiamo visto – sono le capacità dell'autoriferimento e dell'autodeterminazione, in virtù delle quali la ragione è in grado di

porre se stesso a oggetto e giustificarsi riflessivamente, cioè sottoporsi a processi di mediazione e critica. Questo vuol dire, di conseguenza, che anche il volere, in quanto tentativo di dare concretezza reale a ciò che si articola in modo innanzitutto astratto e ideale, è parte del processo di autodeterminazione del concetto. Il volere, cioè, non è un momento che sta accanto o addirittura in opposizione alla ragione, ma ne è, come razionalità pratica, un'espressione. D'altronde, è solo in questo modo che può essere comprensibile l'analisi hegeliana dell'impulso del concetto come articolazione teleologica e inferenziale: se non si intendesse la tensione del volere verso la realizzazione come un momento del dispiegamento della ragione, non si potrebbe allora comprendere in che senso questa tensione sia orientata verso un fine o in che modo possa svilupparsi secondo una struttura sillogistica.

Come messo in luce da Geach, quindi, anche per Hegel l'elemento pratico della prescrizione o della valutazione è sempre informato concettualmente, in quanto parte di un più ampio processo nel quale ragionamento e azione sono inscindibili l'uno dall'altra. Analizzando l'idea del bene, pertanto, Hegel mostra come non si dia mai volontà che non esprima un contenuto razionale (in quanto conseguenza del nostro "confronto" cognitivo col mondo, come scelta intenzionale, come risultato di un ragionamento, e così via) e che quindi non sia in sé analizzabile e giustificabile con strumenti concettuali.

3. Queste annotazioni, sfruttando le similarità fra il modello di Frege-Geach e quello di Hegel, dovrebbero aver messo in crisi alcuni dei presupposti fondamentali del non-cognitivismo, a partire dalla distinzione fra conoscenza e normatività. Tuttavia, ciò non coglie ancora interamente il punto dell'analisi hegeliana dell'idea del bene. Come abbiamo visto sopra, infatti, Hegel rintraccia il limite principale di questa determinazione logico-speculativa nell'assunzione di un quadro concettuale antirealista e quindi nella separazione fra l'orizzonte fattuale della realtà e lo spazio normativo del concetto. Possiamo provare a illuminare ulteriormente la questione ricorrendo ora alla strategia di analisi di Anscombe vista sopra.

Il punto centrale di questa analisi è la critica alla dicotomia di fatti e valori: viene mostrato, infatti, come sia possibile ricondurre anche il linguaggio normativo all'uso descrittivo. In tal senso, emettere un comando o valutare qualcosa non significa altro che "trarre un certo tipo di conseguenze", per così dire, da determinati fatti e dal loro contesto di descrizione. Questo, tuttavia, non indica solamente la necessità di mettere in discussione la tendenza a risolvere il lavoro etico nell'analisi del linguaggio (invitando quindi i filosofi a prestare attenzione anche al radicamento fattuale della morale), ma esprime anche l'esigenza di "guardare la realtà con occhi diversi", se così posso esprimermi. Detto fuor di metafora: il superamento della dicotomia di fatti e valori implica anche un'operazione di "riconcettualizzazione" della realtà e della nostra relazione con essa, a partire dalla quale dissolvere il pregiudizio che identifica, da una parte, il mondo esterno con la realtà descrivibile e quindi oggettiva dei fatti, e dall'altra, la sfera dell'interiorità con lo spazio dei valori e delle decisioni soggettive. Superare questo

modello dualista significa intendere invece la realtà esterna come dotata essa stessa di razionalità e carica normativa e quindi comprendere il soggetto e i valori come da sempre “immersi” nel mondo dei fatti.

Se ritorniamo quindi al discorso hegeliano, non sembra difficile cogliere alcuni importanti punti di affinità. Quando Hegel parla della necessità di riconoscere anche alla «realtà esteriore [...] la forma del vero essere» (*WdL* III, 233 [932]), infatti, ha in mente esattamente un tale superamento dell’opposizione di soggetto e oggetto e delle varie dicotomie da essa originate. In tal senso, l’esigenza filosofica fondamentale è, in primo luogo, quella di dissolvere la concezione del mondo esterno come di «una realtà fenomenica, [...] in sé e per sé nulla», che si lascia «assolutamente determinare dal concetto» (235 [934]); e, in secondo luogo, quella di togliere in modo definitivo «la determinazione del bene quale scopo semplicemente soggettivo e limitato quanto al suo contenuto», decostruendo così l’immagine non-cognitivista per la quale la sfera normativa si realizza «solo per mezzo di un’attività soggettiva» (*ibidem*).

Come abbiamo visto, infatti, Anscombe mette in luce la possibilità di aggirare la distinzione fra essere e dover-essere³⁵¹, evitando così il ricorso a un linguaggio espressivo che “aggiunga” ai fatti bruti dall’esterno una qualche “tonalità normativa”. In modo simile (seppur all’interno di un discorso ben più ambizioso), Hegel mostra come sia insostenibile la separazione fra un «conoscere investigativo», che si rivolge al «mondo oggettivo senza la soggettività del concetto» (*ibidem*), e «un’attività soggettiva», in forza della quale «la realtà [*Wirklichkeit*] esterna viene mutata» (*ibidem*: trad. modificata). In entrambi questi autori, perciò, il superamento della dicotomia tra fatti e valori implica una “ricalibrazione”, per così dire, del rapporto del pensiero con la realtà, a cominciare dalla necessità di intendere anche il mondo dei “fatti bruti” come dotato di implicazioni normative³⁵².

Superando i limiti del modello non-cognitivista e antirealista, allora, Hegel arriva a intendere il «bene», nel senso dello spazio dei valori e delle prescrizioni, non più come relegato alla sfera dell’interiorità, contrapponendolo quindi al mondo oggettivo, ma come esterno e oggettivo esso stesso, ovvero – per dirla con Mackie – come «parte della struttura del mondo»³⁵³. In questo modo, di conseguenza, anche la sfera pratica può avanzare legittimamente pretese di verità, in virtù delle quali essa si pone non solo come conoscibile³⁵⁴ ma anche come criticabile o giustificabile.

³⁵¹ Cfr. G.E.M. Anscombe, *On Brute Facts*, cit., p. 69.

³⁵² Questa concezione mi sembra riassumibile nell’idea di Putnam, per cui «l’esperienza non è “neutrale”, [...] essa giunge a noi accompagnata da alte urla piene di valori» (*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, cit., p. 103 [trp. 115]). Per un confronto fra questa impostazione pragmatista e il pensiero di Hegel, cfr. M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., e in part. il saggio „Anfechtbare Sittlichkeit“, cit. Si veda inoltre L. Siep, „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, cit., in part. pp. 219-228.

³⁵³ J.L. Mackie, *Ethics*, cit., p. 15 (p. 21).

³⁵⁴ Attraverso quali modalità, ovvero tramite quali facoltà o pratiche specifiche, la sfera normativa sia per Hegel epistemicamente “accessibile” è un problema da lasciare qui aperto; il tema, infatti, può essere affrontato adeguatamente solo spostando il focus della ricerca dalla Logica alla Filosofia dello spirito.

4.4. *Il passaggio all'idea assoluta*

4.4.1. L'identità di idea teoretica e idea pratica

1. Il superamento dei limiti dell'idea del bene rappresenta dunque un doppio passaggio: da una parte, un ritorno all'idea del vero; dall'altra, e proprio in virtù di questo rimando, l'approdo all'idea assoluta. Questa situazione di apparente stallo non dovrebbe tuttavia sorprendere, perlomeno coloro che hanno ormai compreso il nocciolo della dialettica speculativa, cioè di quel movimento logico che Hegel descrive come un «*progresso*» che è un «*regressivo fondare*» (251 [954]), ovvero un andare avanti verso l'elemento più complesso che è al contempo un rideterminare gli elementi più semplici che ci si è lasciati alle spalle³⁵⁵. Ciò dovrebbe permettere di comprendere il ruolo giocato dall'idea del bene: la separazione di concetto e realtà, e il conseguente rimando reciproco fra il modello realista della conoscenza e quello antirealista della volontà, segnano infatti la deflagrazione dell'intera idea del conoscere e dunque l'esigenza del suo superamento. Questo superamento non rappresenta quindi la semplice eliminazione dei modelli precedenti in vista di una posizione terza, bensì la necessità di abbracciare una posizione filosofica più comprensiva e articolata. L'esigenza fondamentale, in altri termini, non è tanto quella di rappresentarsi un'alternativa all'opposizione di concetto e realtà, quanto quella di pensare fino in fondo la radice stessa di questa opposizione. In questo modo, infatti, si rende possibile comprendere le “condizioni di possibilità”, per così dire, della separazione, acquisendo così un “punto di vista” in grado di tenere insieme gli opposti.

2. È per questo allora che Hegel, introducendo l'idea assoluta, scrive:

«l'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, solo come un al di là che si cerca e come una meta non raggiunta» (*WdL* III, 236 [935]).

L'idea assoluta è, dunque, innanzitutto l'*identità* dei due momenti dell'idea del conoscere³⁵⁶. Sottolineare questo termine è particolarmente importante: Hegel, infatti, non parla della semplice “unificazione” di idea teoretica e idea pratica, ma di qualcosa di più sottile e

³⁵⁵ Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, cit., in part. pp. 48-51.

³⁵⁶ Dico “innanzitutto” poiché l'idea assoluta è al contempo «il ritorno alla vita» (*WdL* III, 236 [935]), ovvero il ripristino dell'unità di concetto e realtà attraverso la mediazione del conoscere. Tuttavia questo aspetto – per quanto fondamentale – esula dai temi della mia ricerca e verrà perciò lasciato da parte.

complesso³⁵⁷. Idea teoretica e idea pratica, cioè, sono – se prese per sé e non come momenti particolari di un processo – unilaterali, cioè presentano modelli filosofici parziali.

Ciononostante, per Hegel possiedono entrambe il “seme” dell’idea assoluta e dunque la spinta al proprio stesso superamento. Questo “seme”, che accomuna l’idea del vero e l’idea del bene e che viene portato a completa espressione solo al termine della Logica, non è che quella «*assoluta unità del concetto e dell’oggettività*» (Enz § 213) che definisce l’idea come tale. Nel conoscere, infatti, questa unità è sì presente (altrimenti non la si potrebbe determinare affatto come “idea”) ma come semplicemente presupposta: essa è cioè «un al di là che si cerca», un risultato cui tendere. Di conseguenza, nell’idea teoretica e nell’idea pratica questa «*assoluta unità*» è rappresentata come «una meta non raggiunta»: entrambe, cioè, connotano il conoscere e il volere come tensioni – come «impulsi» – verso la verità e il bene e dunque non come la loro acquisizione o realizzazione.

Il superamento delle loro unilaterialità, di conseguenza, non è solamente il togliimento di un limite, ma anche l’emersione di una “potenzialità”. Nell’idea assoluta, pertanto, l’«*unità del concetto e dell’oggettività*» si rende infine esplicita e pienamente realizzata: «l’oggettività corrisponde al concetto» (ivi, A), – scrive Hegel – ovvero la realtà si dispiega come un processo razionale e quindi come un orizzonte in sé completamente conoscibile e determinabile.

È in questo senso allora che va compreso il passaggio all’idea assoluta: quest’ultima è «l’identità» di idea teoretica e idea pratica poiché è l’emergere di quell’aspetto essenziale che le accomuna, cioè di quell’unità di concetto e realtà che esse presuppongono ma che non possono tematizzare. L’idea assoluta è, di conseguenza, la *realizzazione* dei due momenti separati dell’idea del conoscere, cioè il compimento di ciò che essi cercano ma non possono raggiungere (§ 236). E in tal senso, essa non è solo «il vero *in sé e per sé*» (§ 213), ma anche «la *verità del bene*» (§ 235), cioè il pieno e coerente compimento del modello normativo dell’idea pratica.

4.4.2. Il significato metaetico dell’idea assoluta

1. Ma cosa comporta questa «identità» e, più in generale, questo passaggio all’idea assoluta per una teoria metaetica? Nelle pagine precedenti ho cercato di mettere in luce come nelle pagine sull’idea pratica Hegel delinea un modello normativo antirealista e non-cognitivista, del quale mette tuttavia in luce, in ultima istanza, le mancanze. Il risultato di questa analisi è il riferimento alla posizione realista e cognitivista dell’idea del vero, la quale sembra essere effettivamente in grado di “riequilibrare”, potremmo dire, l’idea del bene. Abbiamo visto come questo reciproco rimando fra i due momenti dell’idea del conoscere segni al contempo

³⁵⁷ Ciononostante, nell’*Enciclopedia* Hegel parlerà lo stesso dell’idea assoluta come «unità dell’idea teoretica e pratica» (§ 235).

il passaggio all'idea assoluta – cioè sia *esso stesso* questo passaggio (e non un suo stadio preliminare). Di conseguenza, è ora a questo passaggio specifico che ci si deve rivolgere se si vuole mettere in luce il punto di arrivo della posizione metaetica hegeliana nella Dottrina logica dell'idea.

Un primo punto da tener presente è che ciò che viene raggiunto rappresenta un'*integrazione* di antirealismo e realismo, cioè un modello che tiene insieme l'attività immaginativa e riflessiva del soggetto con il valore intrinseco del mondo esterno. Allo stesso modo, è possibile parlare di un'*integrazione* anche di elementi conativi e cognitivi, cioè di una posizione che intende la sfera normativa sia come razionale, cioè conoscibile e criticabile, sia come determinabile dall'agire.

Questa posizione è perfettamente riassunta dal passo (che dovrebbe aver acquisito ora maggiore chiarezza) che conclude la sezione sull'idea del bene nella *Scienza della logica*:

«in questo risultato è ristabilito pertanto il *conoscere*, ed unito coll'idea pratica; la realtà in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto. Questa è l'idea assoluta» (235 [934]).

Volendo sintetizzare l'apporto di queste righe a un quadro metaetico, possiamo isolare i seguenti punti fondamentali:

- a) la sfera normativa si costituisce come il «*conoscere* [...] unito coll'idea pratica»;
- b) essa è il «mondo oggettivo»;
- c) questo «mondo», tuttavia, non indica il semplice dato esterno, ma un orizzonte che include «la soggettività»;
- d) di conseguenza, la sfera normativa è la «realtà» come unità di «concetto» e «mondo».

Mentre il punto (a) può essere letto come la difesa di una posizione cognitivista, i punti (b), (c) e (d) delineano quella che può essere invece interpretata come una particolare forma di realismo.

2. Per quanto riguarda il primo aspetto, è possibile ritornare a quanto ho cercato di chiarire nelle pagine precedenti. Abbiamo visto, infatti, che Hegel conclude la sua analisi dell'idea del bene sottolineando l'esigenza di integrare la dimensione teoretica in quella pratica. In questo modo, viene delineata piuttosto chiaramente una forma di *cognitivismo etico*, cioè una posizione che ritiene che esista conoscenza morale dal momento che i giudizi morali – e, più in generale,

la sfera della normatività pratica – possono essere veri o falsi e quindi giustificabili o criticabili³⁵⁸.

Quella di Hegel, tuttavia, si articola come una teoria cognitivista non tradizionale. Da una parte, infatti, intendendo l'intera dimensione normativa come espressione della razionalità, essa si propone come una versione particolarmente radicale di cognitivismo: non solo, cioè, la ragione è il criterio determinante ogni questione morale (in quanto sua fonte), ma la stessa realtà pratica è per Hegel integralmente concettuale. A questo proposito, si potrebbe pensare che la stessa definizione di “idea” determina l'unità di concetto e oggettività come «il vero *in sé e per sé*» (*Enz*, § 213): in tal senso, non solo per Hegel può esserci conoscenza morale, ma è il mondo stesso, come ragione oggettiva e quindi come condizione di senso di ogni ente e sapere, a essere *vero* in modo eminente³⁵⁹.

Di conseguenza, è possibile intendere il passaggio all'idea assoluta come lo sviluppo, *in nuce*, di un'epistemologia morale, cioè di una teoria della conoscenza e della giustificazione delle nostre credenze in materia di valori e doveri. Caratterizzando la Logica come «scienza del pensiero, delle sue determinazioni e delle sue leggi» (§ 19), infatti, Hegel è in grado di spiegare in che modo la sfera morale non solo si realizzi, ma anche come sia epistemicamente accessibile. L'onnipervasività del concettuale – lo abbiamo visto – garantisce tanto lo strutturarsi razionale delle cose, quanto la loro piena conoscibilità: lo spazio della normatività pratica, essendo parte del «mondo oggettivo», è dunque anch'esso tanto reale quanto razionale³⁶⁰.

Allo stesso tempo, tuttavia, si deve però fare attenzione a distinguere questa concezione hegeliana da alcune varianti contemporanee di cognitivismo. Anche in questo caso, è dirimente innanzitutto la peculiare nozione di “razionalità” articolata da Hegel. Particolarmente importante, infatti, è sottolineare come il modello cognitivista hegeliano non escluda quegli aspetti più marcatamente pratici della morale (la forza motivante del volere, la capacità dei giudizi morali di coordinare l'azione, ecc.) normalmente ascrivibili alle posizioni non-cognitiviste. Come infatti dimostra l'analisi dell'idea del bene, la sfera pratica può essere tanto espressione conativa quanto capacità descrittiva, cioè tanto impulso a modificare la realtà quanto ricerca di una sua rappresentazione. È possibile quindi dire che Hegel, al termine della Logica, approdi a un modello normativo che integra volontà e ragione, e quindi a una posizione teorica in grado di combinare aspetti cognitivisti (a cominciare dall'iscrizione della dimensione morale alla sfera della razionalità) a elementi più marcatamente espressivisti

³⁵⁸ Cfr. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 40. In riferimento a Hegel, si veda anche Id., „Hegels kognitivistischer Askriptivismus“, cit.

³⁵⁹ Una determinazione più precisa della concezione hegeliana dell'idea come verità andrebbe molto al di là degli obiettivi di questo lavoro. Per alcune precisazioni, si vedano le pagine introduttive alla tesi.

³⁶⁰ Cfr. L. Siep, „Hegel über Moralität und Wirklichkeit“, cit. In continuità con l'interpretazione dell'idea del vero di C. Halbig, potremmo quindi concludere che nell'idea del bene e nell'idea assoluta Hegel sviluppi la *Grundgrammatik* della sua epistemologia morale.

(e basti pensare alla centralità della nozione di “volontà” per lo sviluppo della sua filosofia pratica)³⁶¹.

3. Nel descrivere il passaggio all’idea assoluta, Hegel getta inoltre le basi per una concezione etica realista. Come espresso in modo inequivocabile dalle frasi citate sopra, la sfera normativa non è più, come nell’idea del conoscere, opposta alla realtà esterna, bensì parte di essa: il concetto, infatti, è ora «mondo oggettivo» (*WdL* III, 235 [934]).

Ciò che viene descritta, tuttavia, è una posizione per la quale la sfera normativa è sì reale, ma non indipendente dalla soggettività. Come è emerso più volte nel corso di questo lavoro, d’altronde, nel modello presentato da Hegel la normatività non è una dimensione istanziata e identificabile in modo univoco: essa, infatti, non può essere né interamente attribuita all’attività creatrice o autodeterminantesi dei soggetti agenti, né risolta nell’oggettività del mondo (che sia naturale o sociale è qui indifferente). Nel passaggio dall’idea del bene all’idea assoluta, perciò, emerge con chiarezza come la normatività pratica si determini come *relazione fra ragione e realtà*. Tutto ciò che può essere attribuito alla sfera morale – valori, norme, prescrizioni, giudizi, rappresentazioni e persino teorie – per Hegel non può collocarsi in modo coerente né del tutto “dalla parte” dei soggetti agenti, né del tutto “dalla parte” del mondo esterno: da un lato, infatti, valori e doveri presentano un potenziale di oggettività che trascende i processi di invenzione e autodeterminazione, tanto individuali quanto sociali; dall’altro, tuttavia, l’intelligibilità di questa sfera è garantita dall’essere strutturata da una ragione che determina tanto il mondo esterno quanto le pratiche soggettive di conoscenza, giustificazione e decisione.

Nel dibattito filosofico contemporaneo una tale concezione presenta alcune importanti affinità con il cosiddetto *realismo etico debole*, la cui tesi principale è:

«ci sono entità valutative che giustificano le pretese etiche e che non si lasciano ricondurre completamente a prestazioni soggettive»³⁶².

³⁶¹ Questa peculiarità del cognitivismo hegeliano è stata sottolineata da S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, cit., cap. 3 e in part. pp. 97-110. Ostritsch, infatti, interpreta la posizione di Hegel, per come presentata nei *Lineamenti*, come una forma di «cognitivism espressivista»: il principio della volontà libera, cioè, presentando elementi sia teorico-cognitivi che pratico-volitivi (p. 104), sembra aggirare l’alternativa fra cognitivismo e non-cognitivismo (p. 97), dando luogo a una loro inedita sintesi. Ho discusso questa lettura nell’Introduzione.

³⁶² M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 93. Cfr. anche Id., “Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?”, in: *Moral Realism*, ed. by J. Kotkavirta and M. Quante, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2004, pp. 171-187. Varianti della posizione realista debole nel dibattito metaetico contemporaneo sono quelle difese da David Wiggins e John McDowell. Per un confronto della posizione hegeliana con quella di questi autori, cfr. S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, cit., pp. 292-303. Mi permetto inoltre di rimandare al mio “La realtà delle norme pratiche. Linee per un confronto fra Hegel e McDowell”, in: *Hegel e McDowell: esperienza, verità, normatività*, a cura di L. Corti e G. Miolli, Verifiche, Padova 2017, pp. 21-48.

Secondo tale prospettiva, i valori sono *relazioni* afferrabili solo nell'incontro fra mente e mondo, il che esclude, di conseguenza, tanto la posizione antirealista, che fa dei valori un'invenzione o una costruzione, quanto quella realista forte (o ingenua), che li intende come completamente indipendenti dalla mente soggettiva. Il passaggio all'idea assoluta, ma già la struttura inferenziale dell'idea del bene³⁶³, operano efficacemente questa doppia esclusione, eliminando sia la tentazione di ascrivere lo spazio normativo alla spontaneità e creatività dei soggetti razionali o alla loro capacità di "arginare il disordine" dandosi da sé delle regole, sia quella di rappresentare valori e doveri come forme eterne che il soggetto può scoprire fuori di sé. Se seguiamo l'analisi di Hegel possiamo allora approdare a una forma di realismo etico che pur provvedendo a una solida critica all'antirealismo, evita tuttavia di cadere nelle aporie dell'estremo opposto, ovvero nella radicale opposizione di normatività e soggettività.

In una prospettiva metaetica, dire allora che «l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza [del mondo oggettivo] son costituiti dal concetto» (ibidem) significa affermare – "traducendo" lo scritto hegeliano nel lessico contemporaneo – che «i valori morali sono là nel mondo e pongono richieste alla nostra ragione», ma con la necessaria specificazione che «il mondo nel quale si dice che vi sono valori morali non è il mondo esternamente caratterizzabile che immaginerebbe un platonismo morale»³⁶⁴. In altri termini, per Hegel è necessario pensare la realtà come un orizzonte abitato dal concetto e quindi dotato di carica normativa, ma non *nonostante* i soggetti, quanto proprio *in virtù* di essi: per riprendere ancora le parole di McDowell, possiamo dire che, secondo la prospettiva realista debole, le norme morali «sono caratteristiche genuine [*genuine features*] del mondo, che siamo stati messi in condizione di rivelare in virtù delle speciali propensioni delle nostre affezioni e atteggiamenti»³⁶⁵.

In tal senso, valori e doveri non sono per Hegel né (completamente) soggettivi né (completamente) oggettivi, ma *relazioni* fra soggetto e oggetto. È quindi solo a partire da questa "struttura bidirezionale" che è possibile riconoscere alla sfera della normatività pratica, allo stesso tempo, i caratteri della *realtà* (cioè dell'esistenza) e della *razionalità* (cioè dell'intelligibilità), rispondendo così a entrambe le varianti dell'argomento della stranezza di Mackie. L'idea assoluta, dunque, permette di intendere il bene non solo come una proprietà genuina delle cose, sia naturali che spirituali, ma anche come una struttura comprensibile, cioè non trascendente rispetto alla ragione finita, e modificabile, cioè determinabile attraverso

³⁶³ Cfr. infra § 3.3.3.

³⁶⁴ J. McDowell, "Non-Cognitivism and Rule-Following", in: Id., *Mind, Value, and Reality*, cit., pp. 198-218, qui pp. 215-216 (trad. it. "Il non cognitivismo e la questione del 'seguire una regola'", in: *Etica analitica*, cit., pp. 159-182, qui p. 179).

³⁶⁵ Ivi, p. 200 (p. 161). In *Mind and World*, cit., p. 82 (p. 88), McDowell chiarisce anche che «quello etico è un dominio di esigenze razionali [*rational requirements*] che esistono comunque, sia che siamo reattivi [*responsive*] a esse sia che non lo siamo. Diventiamo consci di queste esigenze quando acquisiamo le capacità concettuali appropriate. Quando un'educazione adeguata ci introduce al modo di pensare in questione, i nostri occhi si aprono sull'esistenza reale di questo settore dello spazio delle ragioni».

le rappresentazioni e le pratiche degli esseri umani. E ciò per il semplice motivo che la razionalità che costituisce tale struttura – quello che Hegel chiama il «bene realizzato [*das ausgeführte Gute*]» (234 [931]) – è la medesima razionalità che anima gli uomini e che prende, a seconda dei gradi del suo sviluppo e della sua conoscenza di sé, forme e caratteri differenti.

4. Prima di concludere questo capitolo vorrei tentare un ultimo riferimento al dibattito metaetico contemporaneo, nella speranza di rendere quanto più chiari possibile tanto il significato quanto la fecondità della teoria hegeliana dell'idea. Per fare ciò, prendo come riferimento la proposta etica di William J. FitzPatrick. Questa posizione, infatti, approda a una particolare forma di monismo ontologico non-riduzionista che mi sembra presentare alcune importanti affinità con la prospettiva di Hegel³⁶⁶.

a) L'obiettivo di FitzPatrick è giustificare una teoria etica realista capace di costituire un'alternativa tanto a forme riduzioniste di naturalismo, quanto a posizioni non-naturaliste incompatibili però con la concezione scientifica del mondo³⁶⁷.

Punto di avvio di questa ricerca è innanzitutto la presa di distanza da tentativi simili. FitzPatrick considera in particolare due versioni di realismo etico non-naturalista: la versione non-metafisica di Derek Parfit e quella ontologico-regionale di Thomas Scanlon. La prima è una forma di «non-naturalismo non-mondano»³⁶⁸ che, pur asserendo l'esistenza di proprietà e fatti normativi e intendendoli come non-naturali, nega loro implicazioni ontologiche. L'idea di Parfit, cioè, è che le verità normative, in analogia con le verità matematiche, non richiedano speciali enti che le rendano vere: esse sarebbero da intendersi, infatti, come semplici verità di ragione, le quali non possiedono alcun impegno metafisico verso regioni normative della realtà. Il realismo etico di Scanlon, invece, pur presentando molte affinità con quello di Parfit, accetta che le affermazioni normative abbiano implicazioni ontologiche, intendendo però tali implicazioni come regionali. Nella prospettiva di Scanlon, infatti, non si dà alcuna ontologia generale, ma sempre e soltanto ontologie relative a sfere specifiche («*Domain-Specific Ontologies*»³⁶⁹), che concernono di volta in volta determinate regioni della realtà e che

³⁶⁶ Cfr. W.J. FitzPatrick, *Ontology for an Uncompromising Ethical Realism*, "Topoi" (2016), doi:10.1007/s11245-016-9443-7. Il testo, al momento disponibile solo online presso il sito dell'editore Springer (<https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-016-9443-7>), verrà pubblicato in un numero monografico della rivista "Topoi" intitolato *Ethics with Ontology. A Debate about Metaethical Nonnaturalism*, a cura di A. Corradini, G. Mancuso e B. Niederbacher.

³⁶⁷ Presupposto di questa teoria sono alcuni importanti studi di FitzPatrick sul realismo etico, fra i quali vanno ricordati: "Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity", cit.; "Ethical Non-Naturalism and Normative Properties", in: *New Waves in Metaethics*, ed. by M. Brady, Palgrave MacMillan, New York 2011, pp. 7-35; *Skepticism about Naturalizing Normativity: In Defense of Ethical Nonnaturalism*, "Res Philosophica", 91/4 (2014), pp. 559-588. Come lo stesso FitzPatrick nota, questo recente contributo segna il suo passaggio dal non-naturalismo (sostenuto negli studi precedenti) al naturalismo etico non-riduzionista.

³⁶⁸ Id., *Ontology for an Uncompromising Ethical Realism*, cit., p. 3 (mi riferisco a questo testo, non ancora impaginato, indicando semplicemente l'ordine delle pagine da 1 a 11).

³⁶⁹ Ivi, p. 5.

postulano quindi all'interno l'esistenza di determinati enti particolari (normativi, matematici, ecc.).

L'analisi di FitzPatrick esclude la praticabilità di entrambe queste vie in favore di una prospettiva più ampia, nella convinzione che «l'ontologia possa essere *interna al mondo* senza *ridursi* all'ontologia degli aspetti naturalistici del mondo investigati dalle scienze»³⁷⁰. A dimostrare ciò sussiste la possibilità di assumere una nozione di “mondo” come realtà carica di valori («*value-laden worlds*»³⁷¹), che non cade né nel dualismo di Parfit (che è costretto non solo a giocare con lo strano concetto di “esistenza non-ontologica”, ma anche a postulare una dimensione non-naturale in cui collocare gli enti normativi), né nella vaghezza di Scanlon (la cui ontologia regionale dipende dall'assunzione, di volta in volta differente, di determinati presupposti metodologici relativi alle sfere di riferimento), e che ciononostante non collassa in un naturalismo riduzionista. Il ragionamento di FitzPatrick è, almeno nella sua formulazione, piuttosto semplice:

«proprietà e fatti etici robusti sono parte della realtà tanto quanto proprietà e fatti fenomenici (con i quali essi sono senz'altro strettamente legati, come la malvagità con il dolore), e vengono conosciuti da noi attraverso apprendimento [*acquaintance*] nell'impegno dell'esperienza etica; e dal momento che non se ne può dar conto adeguatamente se non richiamandosi a proprietà o fatti valutativi o normativi irriducibili, e il mondo naturale è l'unico mondo che c'è, *ci deve essere nel mondo naturale più di quanto non ci sia rivelato attraverso l'indagine scientifica*»³⁷².

FitzPatrick denomina questa forma di realismo etico «naturalismo non-scientista»³⁷³. Questa posizione, adeguatamente sviluppata, dev'essere in grado di dar conto dell'irriducibilità delle proprietà e dei fatti normativi pur rimanendo coerente con l'immagine scientifica del mondo, cioè senza appellarsi a dimensioni o proprietà sovranaturali o non-naturali (contro le quali si abbatterebbe l'argomento della stranezza di Mackie). Per FitzPatrick, infatti, la questione fondamentale non è quella di richiamarsi a piani diversi da quello naturale, bensì quella di estendere la nozione stessa di “natura”. In questo modo vengono preservate tanto l'efficacia della ricerca scientifica, quanto la possibilità dell'esperienza morale.

Il punto di arrivo di questa analisi è la difesa di una teoria *monista* che comprende la realtà come una struttura unitaria che manifesta tanto aspetti naturali (in senso stretto) quanto aspetti normativi o valutativi. FitzPatrick la descrive in questo modo:

³⁷⁰ Ivi, p. 6.

³⁷¹ Ivi, p. 8.

³⁷² Ivi, p. 9.

³⁷³ Ibidem.

«secondo il tipo di monismo che propongo [...] il fenomenico e il normativo sono aspetti reali e irriducibili di certe *parti rilevanti* di una realtà sottostante che in sé non è né (1) per lo più fenomenica o normativa (o fondata per lo più nel fenomenico o nel normativo), né (2) meramente strutturale/disposizionale o che ci è rivelato dalle scienze (o costrutti di ciò), ma che (3) può presentare tutte queste varie proprietà sotto condizioni rilevanti»³⁷⁴.

b) A questo punto – e sulla scorta di quanto descritto nelle pagine precedenti – dovrebbe essere piuttosto chiara la vicinanza fra questo modello e quello hegeliano.

Hegel intende l'idea assoluta come il principio che organizza la totalità della realtà e della conoscenza: l'idea, infatti, è «l'unico oggetto e contenuto della filosofia» (*WdL* III, 236 [935]), di modo che ogni determinazione, mentale o reale che sia, è comprensibile solo se intesa come espressione di questo principio (cioè come presupponente l'unità di concetto e oggettività). È per questo che Hegel organizza tanto la realtà quanto il sapere filosofico (nella forma del sistema) a partire dalle diverse manifestazioni dell'idea, cioè come logica, «nell'elemento astratto del *pensiero*» (*Enz* § 19), come natura, «nella forma dell'alterità» (§ 247), o come spirito, nel suo «ritornare a sé» (§ 381).

Anche per Hegel, quindi, la realtà si determina come una struttura conoscibile che possiede aspetti sia naturali che normativi e che non è perciò riducibile interamente né a questi né a quelli. Come chiarisce FitzPatrick:

«in questa visione monistica, c'è una singola realtà che ha sia aspetti strutturali che sono investigabili dalle scienze (“il fisico”, interpretato *in senso stretto*) sia aspetti non-strutturali o intrinseci che si manifestano *inter alia* come proprietà fenomeniche a soggetti che fanno esperienza e come proprietà normative ad agenti etici adeguatamente sviluppati»³⁷⁵.

La realtà, dunque, in quanto razionale, si manifesta sia nella forma più “dura” e immediata della natura, che in quella più “fluida” e riflessiva dello spirito. Così essa si realizza come un mondo che è unità fisica e morale e che mostra differenti aspetti di sé a seconda del “punto di vista” dal quale la si considera. Come ha chiarito perciò M. Quante, parlando di un «*monismo della logica dell'idea*»:

«secondo Hegel, natura e spirito sono determinazioni della riflessione. Questo significa che si può cogliere adeguatamente il contenuto di entrambi i concetti solo se li si pensa come momenti di una relazione, vale a dire come *relata* del rapporto di natura e spirito. [...] I fenomeni “natura” e “spirito” non sono ontologicamente

³⁷⁴ W.J. FitzPatrick, *Ontology for an Uncompromising Ethical Realism*, cit., p. 10.

³⁷⁵ *Ibidem*.

indipendenti, ma devono essere compresi come momenti di un movimento di differenziazione interno dell'Idea»³⁷⁶.

Sottolineare questi particolari permette allora di ribadire come la teoria hegeliana dell'idea si configuri come un *realismo della relazione*³⁷⁷: la realtà, cioè, è per Hegel pienamente e adeguatamente comprensibile solo se la si intende come strutturata da una ragione che, pur mantenendo la propria unità, si manifesta sotto aspetti differenti. La sfera delle norme pratiche può essere conosciuta e giustificata solo se intesa come parte di questa struttura razionale e di questa rete di relazioni (cioè come espressione di quello che Hegel chiama il «bene realizzato»).

Ferme le cautele critiche, sempre necessarie a un confronto fra teorie così distanti nel tempo, mi sembra che tramite quest'ultimo parallelo con la posizione di FitzPatrick si possa infine restituire adeguato valore anche a questo nocciolo della filosofia di Hegel – il suo monismo metafisico –, notoriamente fra i più difficili da mandar giù, e in questo modo garantire alla teoria speculativa dell'idea un ulteriore spazio di dialogo con il dibattito contemporaneo.

Conclusioni

In questo capitolo mi sono concentrato sull'affermazione di Hegel secondo la quale ciò «che ancora manca all'idea pratica è [...] il momento dell'idea *teoretica*» (*WdL* III, 233 [932]). Il mio obiettivo è stato chiarire questo testo mostrandone la relazione con le questioni della conoscenza e della verità in ambito morale. Nel fare ciò, ho adottato come interlocutore privilegiato la famiglia di teorie che va sotto il nome di “non-cognitivism etico”.

Nel primo paragrafo ho perciò chiarito alcuni aspetti fondamentali di questa teoria, a cominciare da due suoi presupposti: la dicotomia di fatti e valori e la separazione di ragione e volontà. Ho così cercato di mostrare come il non-cognitivism, identificando la conoscenza con la descrizione di fatti, intenda la sfera valutativa come non soggetta a criteri di verofalsità o di giustificabilità: i giudizi morali, di conseguenza, non riferendosi ad alcunché (dal momento che non sembra darsi, nella realtà, alcunché di valutativo cui riferirsi), non produrrebbero conoscenza. Essi sarebbero, invece, l'espressione di comandi o di atteggiamenti di approvazione o disapprovazione. L'esempio più rilevante di non-cognitivism è l'emotivismo etico di Ayer e Stevenson, ovvero quella posizione che ritiene

³⁷⁶ M. Quante, “Schichtung oder Setzung?”, cit., p. 147 (p. 124). Cfr. S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, cit., cap. 4.

³⁷⁷ Accettata la concezione hegeliana dell'idea come unità di concetto e realtà, diviene allora equivalente parlare di “realismo dell'idea” o di “idealismo della realtà”: la loro unica differenza, infatti, è che la prima espressione sottolinea la realtà della ragione, la seconda la razionalità del reale.

le affermazioni morali l'espressione di sentimenti volti a cercare non la verità (non sembra infatti sensato parlare di sentimenti veri o falsi) ma la persuasione.

Questo quadro concettuale sembra presentare più di un'affinità con quello delineato da Hegel nelle pagine sull'idea logica del bene. Quest'ultima, infatti, viene presentata come l'impulso del concetto verso la realtà e, in tal senso, orientata non alla conoscenza di uno stato di cose ma all'adeguazione della realtà alla volontà. In questo modo, anche nel modello dell'idea pratica non sembra esserci spazio per la questione della verità.

Tuttavia, il discorso di Hegel è volto, in ultima istanza, a una *critica* di questa prospettiva. L'idea del bene, infatti, si rivela carente in forza di due aspetti fondamentali: l'opposizione interna di concetto e realtà, e la sua separazione dall'idea del vero. Avendo messo a fuoco il primo aspetto nei capitoli precedenti, in queste pagine ho cercato di dedicarmi al secondo, a partire innanzitutto dalla frase, ricordata sopra, secondo la quale l'idea teoretica è in grado di "completare" l'idea pratica. Questo riferimento all'idea del vero, infatti, consente, da una parte, di delineare in modo netto i limiti dell'idea del bene *come tale* (cioè nel suo complesso), e dall'altra, di fare chiarezza sul *superamento* di questi limiti e dunque, con riferimento allo sviluppo della Logica, sul passaggio all'idea assoluta.

Ho dedicato quindi il secondo paragrafo del presente capitolo all'analisi dell'idea del vero, tanto nel suo significato generale quanto nei suoi aspetti particolari. Il risultato più importante che ne è emerso è l'assimilazione dell'idea teoretica – in perfetta contrapposizione all'idea pratica – a un modello filosofico realista: essa, infatti, delinea un'immagine nella quale la ragione soggettiva (il concetto) acquisisce in modo passivo il dato oggettivo esterno; la corretta restituzione di questo dato determina la verità della conoscenza. In modo straordinariamente preciso, Hegel mette in luce le lacune di questo modello, sia nella sua versione analitica che in quella sintetica, mostrando quindi l'esigenza di un'integrazione dell'elemento pratico in quello teoretico.

Nel terzo paragrafo mi sono quindi soffermato sul rimando reciproco fra idea del vero e idea del bene, cercando soprattutto di far interagire questo modello logico-speculativo con alcune posizioni del dibattito etico contemporaneo. In particolare, è stato possibile far luce sull'analisi hegeliana dell'idea del conoscere appoggiandosi ad alcune critiche che sottolineano sia l'esigenza di ascrivere anche la sfera morale alla dimensione razionale (Geach), sia l'insostenibilità della dicotomia di fatti e valori, o di essere e dover-essere (Anscombe). Riferite più esplicitamente al modello hegeliano, queste critiche mettono in luce la necessità di superare l'opposizione di concetto e realtà e di riconoscere la sfera normativa come reale e conoscibile.

Questo reciproco rimando fra idea del vero e idea del bene segna infine il togliimento dell'idea del conoscere e il passaggio all'idea assoluta, ai quali ho quindi dedicato il quarto e ultimo paragrafo. Tuttavia, presentando l'idea assoluta una serie di temi e problemi non direttamente inerenti all'oggetto del presente lavoro, ho scelto di concentrarmi su due sole

questioni: il superamento logico dell'idea del bene e il possibile significato metaetico dell'idea assoluta. L'analisi della prima questione ha mostrato l'idea assoluta come la *realizzazione* dei due momenti dell'idea del conoscere, cioè come esplicitazione e compimento di ciò che l'idea teoretica e l'idea pratica contengono in modo solamente potenziale. Questa conclusione ha consentito di chiarire anche il secondo punto: a una lettura metaetica, infatti, l'idea assoluta si determina come un'integrazione del modello realista del conoscere e di quello antirealista del volere e che può essere quindi assimilata, con riferimento al dibattito contemporaneo, al cosiddetto *realismo etico debole*. Questa posizione, infatti, intende norme e valori né come puramente soggettive né come puramente oggettive, bensì come *relazioni* tra soggetto e oggetto: in questo modo, essa esclude tanto l'immagine di enti o proprietà reali completamente indipendenti dal pensiero (realismo forte o ingenuo), quanto l'immagine della sfera normativa come risultato dell'invenzione o della riflessione dei soggetti morali (antirealismo).

Il modello metaetico dell'idea assoluta, perciò, porta a piena e coerente espressione la determinazione logico-speculativa dell'idea (*Enz* § 236) cioè di quella che Hegel definisce «il vero *in sé e per sé, l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*», consentendo così di pensare anche lo spazio della normatività pratica come reale e razionale. In tal modo, esso fornisce inoltre le condizioni di possibilità tanto per un'ontologia morale monistica, in grado cioè di comprendere la sfera valutativa come parte costitutiva del mondo, quanto per un'epistemologia morale che la mostri come pienamente conoscibile.

Considerazioni conclusive

«Arrivare alla conclusione che dobbiamo fare una certa cosa significa, in senso proprio, fare una scoperta: una scoperta che – in qualche modo sempre, ma talvolta in misura sostanziale – riguarda noi stessi. [...] Tuttavia, la riflessione che ci porta a tali conclusioni non riguarda per lo più noi stessi, bensì il mondo e la situazione in cui viviamo. Questo, che pure attende ancora di essere compreso dalla filosofia, non è un paradosso: dev'essere vero – e non solo nel ragionamento pratico, ma in termini più generali – che è riflettendo sul mondo, che pure esiste indipendentemente da noi, che scopriamo noi stessi» (B. Williams)³⁷⁸.

«Non considero la realtà moralmente indifferente: essa [...] *esige* qualcosa da noi. I valori possono essere creati da esseri umani e culture umane ma, io credo, in risposta a esigenze che non creiamo noi. È la realtà che determina se le nostre risposte sono adeguate o inadeguate» (H. Putnam)³⁷⁹.

1. Il proposito di questa tesi è stato quello di fare luce sulla trattazione dell'idea del bene nella Logica di Hegel, nell'intento di comprendere pagine tanto importanti quanto complesse. Ho perciò voluto intendere la mia ricerca non solo come esegesi – nel senso di un lavoro di analisi e ricostruzione – del testo hegeliano, bensì anche come tentativo di una sua “attualizzazione”, se mi si concede l'uso di un termine un po' abusato. La proposta di intendere l'idea del bene come una metaetica, infatti, ha consentito di indicare alcuni importanti punti di contatto fra Hegel e il dibattito filosofico contemporaneo. In tal senso, spero di essere riuscito a restituire chiarezza al discorso hegeliano e, *così facendo*, di aver fornito una base per un confronto sistematico con esso. È particolarmente importante sottolineare la consequenzialità di queste due operazioni: il rischio in cui è più facile imbattersi, infatti, è il separare il piano ermeneutico da quello sistematico, costringendosi così a decidere fra una lettura accurata dei testi e una loro discussione critica. Nel mio lavoro sono stato invece mosso dalla convinzione che, almeno nello studio di Hegel, sia possibile evitare questo aut-aut. Come già accennato, infatti, credo sia proprio il confronto rigoroso – cioè in modo

³⁷⁸ “Practical necessity”, in: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 124-131, qui p. 130 (trad. it. “La necessità pratica”, in: *Sorte morale*, a cura di R. Rini, Introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 161-169, qui pp. 168-169).

³⁷⁹ *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington 2008, p. 6 (trad. it. *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, a cura di M. Dell'Utri, con un saggio di M. Dell'Utri e P. Fiorato, Carocci, Roma 2011, p. 15).

ermeneuticamente consapevole – con le pagine hegeliane a farne risaltare gli elementi di attualità.

È quindi in virtù di questa convinzione che ho analizzato le sezioni finali della Logica facendo interagire il pensiero di Hegel con una terminologia e un dibattito che poggia su basi molto diverse. Questo ha spesso comportato l'intersezione di concettualità differenti. Spero tuttavia che ciò, essendo stato finalizzato a un'interpretazione del testo hegeliano attraverso il linguaggio della metaetica contemporanea, costituisca un pregio e non un difetto della mia indagine: si potrebbe infatti essere portati a pensare che tale operazione abbia cercato di far dire a Hegel qualcosa che questi non solo non ha detto, ma che – tutto considerato – non avrebbe neanche *potuto* dire.

Una tale critica, tuttavia, mi sembra frutto del pregiudizio ermeneutico secondo il quale è lecito interpretare un autore solamente se si abbraccia il suo punto di vista e si adotta la sua terminologia. A mio parere, questa impostazione non fornisce però un buon servizio: spiegare Hegel con Hegel, infatti, ma anche Platone con Platone, o Wittgenstein con Wittgenstein, può facilmente (anche se non necessariamente) risolversi nella mera ripetizione di una fraseologia che, se fosse di per sé intelligibile, probabilmente non richiederebbe l'intervento dell'interprete. Inoltre, questo tipo di approccio può spesso determinare un'"incomunicabilità" tra differenti aree di specializzazione che, a mio modo di vedere, è fra i mali più pericolosi cui può incorrere la filosofia: in tal senso, lo studioso che analizza la *Fenomenologia dello spirito* o i *Lineamenti di filosofia del diritto* ricorrendo esclusivamente alla concettualità hegeliana rischia di rendere il proprio lavoro accessibile solo a chi è già "entrato" in quel sistema di pensiero, e di impedire così a coloro che non ne masticano già il linguaggio l'appropriazione di tesi che hanno invece una propria specifica pretesa teorica.

Di conseguenza, cercando di far interagire il lessico della *Scienza della logica* con quello della metaetica, ho tentato di rendere comprensibile il *significato* di quel testo. Il mio sforzo, cioè, è stato quello di restituire intelligibilità e attrattiva a pagine che anticipano molti problemi centrali per il dibattito filosofico contemporaneo e che meritano quindi di essere compresi e discussi. Detto con una terminologia un po' fuori moda: nell'interpretare l'idea del bene, ho cercato di far emergere dalla parola hegeliana il suo spirito metaetico.

2. Per adempiere a questo compito ho individuato e sviluppato gli aspetti centrali della trattazione hegeliana dell'idea del bene. Sul piano esegetico, questa si è mostrata come una peculiare analisi logico-speculativa – e quindi ontologica, epistemologica e metodologica –, della quale è possibile riassumere qui i caratteri fondamentali:

- i. essa concerne il *rapporto pratico di concetto e realtà*, cioè il tentativo della soggettività di adeguare a sé l'oggettività;
- ii. articola le *condizioni di possibilità del volere e dell'agire morali* e della loro tematizzazione filosofica;

- iii. riguarda il problema *dell'origine e dello statuto della normatività pratica*, cioè delle norme che guidano l'agire e permettono di conoscerlo e valutarlo.

Così intesa, l'idea logica del bene evidenzia uno stretto legame con la riflessione che Hegel conduce nelle sezioni finali della Filosofia dello spirito soggettivo e nell'intera Filosofia dello spirito oggettivo. Rintracciare questo legame ha consentito perciò di mettere in luce il *ruolo regolativo* giocato dall'idea del bene nei confronti della sfera pratica: in quanto parte strutturale di quell'unità di concetto e oggettività che attraversa ogni cosa, infatti, l'idea del bene rappresenta un momento essenziale della realtà che organizza e conosce se stessa; più nello specifico, essa “corrisponde” a quella particolare porzione della realtà che Hegel articola come mondo del diritto, dei principi morali, delle istituzioni, e delle loro rappresentazioni. Ho riassunto questa concezione sostenendo che le pagine sull'idea del bene forniscano la *grammatica fondamentale della sfera pratica*.

Hegel non sviluppa questi punti in modo del tutto esplicito. Ho cercato tuttavia di difendere questa lettura attraverso due strategie differenti.

a) La prima strategia è quella offerta dai rimandi testuali e teorici. È possibile infatti individuare, sia nella *Scienza della logica* che nell'*Enciclopedia*, alcune significative allusioni che mettono in relazione l'idea del bene con la filosofia pratica hegeliana. Fra i rimandi testuali, particolarmente importante è il ricorso alle nozioni di «volontà» e «agire» – centrali nella Filosofia dello spirito oggettivo – per indicare l'idea del bene.

Allo stesso tempo, è stato possibile evidenziare una corrispondenza di natura più teorica o “strutturale”: tanto l'idea del bene quanto la filosofia pratica di Hegel, infatti, descrivono il processo di realizzazione di una soggettività libera (il concetto o la volontà) in un'oggettività data esternamente (la realtà o il mondo). Ciononostante, queste due trattazioni si differenziano per la diversa “collocazione” che ricevono all'interno del sistema hegeliano: l'idea del bene, infatti, articola determinazioni logico-speculative, le quali rappresentano, in un certo senso, le coordinate alla base di ciò che viene tematizzato dalla filosofia reale dello spirito. Ho approfondito questi argomenti soprattutto nel primo capitolo della tesi.

b) La seconda strategia interpretativa cui ho fatto ricorso per dimostrare la rilevanza pratica dell'idea del bene è quella che prende in considerazione due modelli metaetici che, a mio parere, è possibile far emergere da queste pagine della *Scienza della logica*. Questi modelli mettono in luce due differenti *processi di oggettivazione*:

- i. per il primo modello, l'idea del bene è «concetto in sé e per sé determinato» (*WdL* III, 230 [928]), cioè soggettività che conosce e determina se stessa;
- ii. per il secondo, invece, essa è «impulso a realizzarsi» (231 [929]), ovvero tentativo della soggettività di proiettarsi fuori di sé e darsi forma reale.

L'analisi del primo modello, condotta nel secondo capitolo, ha rivelato profonde affinità con la posizione metaetica del *costruttivismo kantiano*, rappresentata nel dibattito contemporaneo da autrici quali O. O'Neill, C. Korsgaard e C. Bagnoli. Questa posizione, infatti, si caratterizza come quella teoria secondo la quale origine della normatività pratica è la capacità della ragione di esaminare se stessa. Sia nel modello hegeliano che in quello costruttivista kantiano gioca un ruolo fondamentale la nozione di "*autonomia*", ovvero l'idea che la ragione sia in grado di porsi a oggetto e, in questo modo, di dare a se stessa le leggi cui vincolarsi.

Il secondo modello dell'idea del bene, analizzato nel terzo capitolo, ha permesso invece un confronto con il *proiettivismo etico* di J.L. Mackie. Il proiettivismo è quella teoria metaetica per la quale le pretese di oggettività della morale non si fondano né nella capacità della ragione di autodeterminarsi, né nel riferimento a proprietà morali esistenti indipendentemente, ma sono il risultato della proiezione di prestazioni soggettive nella realtà esterna. Il modello hegeliano, come quello di Mackie, intende lo spazio normativo come prodotto di un «*impulso*» dell'interiorità verso l'esterno: in entrambi, cioè, la soggettività, proiettandosi fuori di sé, "introduce" i valori nel mondo, conferendo loro una "quasi-realtà", ovvero uno "status intermedio" fra la spontaneità normativa del soggetto e la neutralità del reale.

3. In questo modo ho cercato di dimostrare la rilevanza pratica dell'idea del bene. È stato possibile tuttavia fare un ulteriore passo in avanti. Determinando questi punti di continuità tra Hegel e la metaetica contemporanea, infatti, l'analisi dell'idea del bene ha permesso anche di considerare i possibili contributi di questa trattazione logica al dibattito filosofico contemporaneo.

Ciò risulta particolarmente chiaro se ci si attiene al fatto che, nella sua indagine, Hegel non individua solo gli aspetti di validità dei modelli dell'autonomia e della proiezione, ma ne mostra anche i *limiti*. In tal senso, è stato possibile rivolgere alle posizioni contemporanee (con le dovute cautele ermeneutiche) le critiche hegeliane all'idea del bene.

In entrambi i casi, l'origine del problema risiede nell'opposizione di concetto e realtà, presupposta in questo momento dell'idea, che rende di conseguenza ostica – e anzi, addirittura impossibile – la loro "comunicazione". Questa impossibilità si manifesta in modi differenti: mentre nel modello dell'autonomia, infatti, essa determina l'incapacità del concetto di rendersi efficace, in quello della proiezione ne impedisce invece la compiuta realizzazione. In entrambi, allora, l'opposizione di concetto e realtà conduce a un'autocontraddizione, cioè a un'incompatibilità tra i fini dell'idea del bene e i suoi presupposti.

a) Il primo modello si esaurisce nell'autoreferenzialità del soggetto. Pur riuscendo, cioè, attraverso la nozione di "autodeterminazione", a garantire validità universale e oggettiva alla

sfera delle norme, questo quadro hegeliano, come quello costruttivista kantiano, non riesce a giustificare l'efficacia nella realtà esterna: in altre parole, le regole che la ragione determina da sé soggettivamente non hanno valore se non per il soggetto stesso, di modo che la normatività viene a risultare come una dimensione solamente formale.

Questo inficia le ambizioni stesse dell'autonomia, cioè l'idea di porre delle regole non solo valide oggettivamente, ma anche in grado di guidare la prassi reale. Ricorrendo all'analisi dell'idea del bene, dunque, è stato possibile mostrare l'unilateralità del modello soggettivista dell'autonomia e fornire così gli strumenti per una critica della posizione costruttivista contemporanea.

b) Il secondo modello dell'idea del bene si imbatte a sua volta in una contraddizione tra obiettivi e presupposti. Nello specifico, pur assumendo come propria definizione e finalità l'«impulso» del concetto a realizzarsi, l'opposizione dei due lati dell'idea determina, in ultima istanza, l'impossibilità di tale realizzazione.

Queste pagine della *Scienza della logica*, pertanto, consentono di delineare le difficoltà che si originano dalla concezione del mondo esterno come spazio privo di carica valutativa e dalla conseguente riconduzione della sfera normativa all'interiorità del soggetto. Questa immagine, di derivazione humanistica, non consente infatti di spiegare appropriatamente la proiezione del soggetto sulla realtà, cioè la "trasmissione" dell'elemento valutativo fra due dimensioni eterogenee. L'idea del bene, incentrandosi sulla questione della realizzazione della ragione pratica, consente allora di confrontarsi in modo critico con il modello metaetico antirealista e di problematizzarne i presupposti stessi.

4. Affinché la mia interpretazione fosse completa, ho cercato non solo di chiarire l'articolazione interna dell'idea del bene, ma di coglierne anche la portata complessiva, ossia le finalità che la determinano all'interno della Logica. Comprendere ciò ha consentito di mettere in evidenza due aspetti fondamentali, fra sé strettamente legati, ovvero: il rapporto tra idea pratica e idea teoretica all'interno dell'idea del conoscere, e il significato del passaggio all'idea assoluta.

Aver fatto luce su questi punti ha consentito poi di indicare un'alternativa ai modelli normativi determinati dall'idea del bene e di tracciare così alcune possibili vie d'uscita dalle strettoie dell'antirealismo. Questa alternativa ha riassunto lo specifico contributo della Dottrina dell'idea al dibattito metaetico contemporaneo. Ho dedicato a questi argomenti il quarto e ultimo capitolo della tesi.

a) Alla base di questa analisi si colloca la concezione per cui, a livello filosofico, non è possibile separare del tutto l'elemento pratico da quello teoretico. Hegel dimostra questo punto mettendo in luce come l'unico modo per superare i limiti strutturali dell'idea del bene

sia il ricorso all'idea del vero: mentre la prima, infatti, delineando un quadro antirealista, identifica lo spazio normativo con il concetto soggettivo e riduce quindi la realtà a semplice fattore di resistenza, la seconda, articolando un modello realista, pone invece "l'accento", per così dire, sul valore oggettivo della realtà, intendendo perciò il concetto come semplice recettore di un dato esterno. I due momenti dell'idea del conoscere dispiegano così modelli normativi fra sé complementari, di modo che la loro integrazione permette il passaggio a una determinazione logico-speculativa più comprensiva: l'idea assoluta.

b) Ponendo esplicitamente la questione della conoscenza e della verità in ambito pratico, questi passaggi hegeliani hanno autorizzato a un ultimo confronto con il dibattito metaetico e in particolare con il *non-cognitivismo etico*. Pur criticando le pretese di oggettività della morale, infatti, questa posizione ha il merito di aver portato l'attenzione dei filosofi morali (quantomeno di area anglofona) sui temi della verità e della conoscenza. Il non-cognitivismo, infatti, è quell'orientamento secondo il quale i giudizi morali non sono suscettibili di verità o falsità, né possono essere giustificati (razionalmente o empiricamente). Adeguatamente analizzata, questa posizione ha mostrato di sviluppare alcuni dei nodi centrali dell'idea del bene.

Nonostante la varietà di non-cognitivismi proposta nel dibattito contemporaneo, è stato possibile isolare almeno due presupposti che accomunano questa prospettiva a quella delineata da Hegel: l'assunzione della realtà e della conoscenza come prive di valore normativo, e la concezione del sapere e della volontà come capacità distinte. Questa affinità ha offerto quindi un doppio vantaggio: da una parte, ha permesso di sfruttare l'analisi contemporanea per sciogliere alcuni nodi, particolarmente complessi, della trattazione hegeliana; e dall'altra, ha consentito di rivolgere al non-cognitivismo le critiche mosse da Hegel all'idea del bene.

5. Questa serie di confronti ha aiutato così a far luce, in ultima istanza, sul passaggio logico-speculativo all'idea assoluta e sulle sue implicazioni metaetiche. Ho avanzato così alcune ipotesi interpretative circa il modello normativo delineato da Hegel alla fine della Logica. In particolare, è stato possibile sottolineare due aspetti della prospettiva hegeliana che possiedono rilevanza per il dibattito metaetico contemporaneo.

a) Il *cognitivismo etico*: ascrivendo la sfera pratica allo spazio della razionalità, la posizione hegeliana (per come si determina nel passaggio all'idea assoluta) può essere intesa come una forma di cognitivismo etico. La Dottrina dell'idea, infatti, spiega in che modo la realtà pratica non solo si determini, ma anche come sia epistemicamente accessibile. In quanto momento interno dell'idea – cioè in quanto parte costitutiva di quell'unità di concetto e realtà che struttura ogni cosa –, anche lo spazio della morale e dell'agire è reale e razionale. Di

conseguenza, si deve concludere che per Hegel è possibile parlare di conoscenza e verità in ambito pratico.

b) Il *realismo etico debole*: la posizione hegeliana sembra inoltre essere assimilabile a una peculiare forma di realismo etico. Mentre i realismi robusti (o, se si vuole, ingenui) concepiscono la normatività come una dimensione radicalmente indipendente dalla soggettività, la forma di realismo cui sembra avvicinarsi Hegel indebolisce (di qui la denominazione, che non ha perciò alcuna accezione peggiorativa) tale indipendenza, comprendendo i valori non come proprietà o istanze autonome, bensì come relazioni tra soggetto e oggetto.

Il modello teorico dell'idea assoluta, infatti, articolando il rapporto di concetto e realtà come unità – e non come semplice identità –, delinea una struttura le cui varie manifestazioni possono essere comprese adeguatamente solo come momenti di un processo più ampio: finito e infinito, anima e corpo, mente e mondo, natura e cultura, sono tutte espressioni differenti di un'unica realtà il cui fondamento non è però rappresentato da una singola determinazione, quanto dalle relazioni dei vari momenti particolari fra sé e con l'intero.

6. È possibile indicare tuttavia in modo ancora più chiaro il contributo metaetico della posizione hegeliana, a partire da alcuni importanti nodi teorici che essa affronta. In particolare, mi sembra che il realismo etico di Hegel consenta le seguenti mosse teoriche:

- i. di comprendere valori e qualità morali come *genuine proprietà del mondo* pur senza ridurle a enti “esterni”, cioè trascendenti le possibilità del loro riconoscimento;
- ii. di intendere queste proprietà come *relazioni valutative*, cioè come prodotto dell'incontro tra il soggetto in grado di conoscere e giudicare in modo moralmente retto e l'oggetto (sia questo un'azione, un evento o una cosa);
- iii. di difendere una forma *non-riduzionista* di realismo etico, ovvero una posizione per la quale le proprietà morali sono dotate di una *intrinsecità normativa*, cioè di un valore che non può essere ridotto o ricondotto ontologicamente ad alcuna proprietà non-morale (ad es. a qualità fisiche) ed epistemologicamente a metodologie estranee all'etica (ad es. a quelle delle scienze naturali);
- iv. di articolare un'*ontologia morale monistica*, in grado di configurare le proprietà valutative come parti costitutive, cioè strutturali, della realtà, evitando però di sacrificare sia l'unità dell'essere che la specificità della sfera morale;
- v. di difendere, infine, una posizione etica che aggiri l'alternativa fra naturalismo e non-naturalismo: per Hegel, infatti, mondo naturale e mondo spirituale, essendo entrambi momenti dell'autorealizzazione e autoconoscenza della ragione, non devono né essere ridotti l'uno all'altro, né venire completamente distinti l'uno dall'altro, ma essere compresi nella relazione reciproca; valori e doveri, in quanto

parti essenziali di questa struttura (cioè dell'idea assoluta), sono a loro volta *relazioni fra natura e cultura*: per Hegel, in altre parole, la sfera normativa, se da una parte può essere considerata un prodotto dello spirito umano, dall'altra dev'essere intesa come risposta a esigenze oggettive e reali, ossia non generate da noi.

Recepire e sviluppare questi spunti teorici – provenienti dall'attenta meditazione delle pagine sull'idea del bene – significa rendersi capaci di affrontare, a mio parere in modo proficuo, molte delle problematiche e delle opposizioni che attraversano il dibattito metaetico contemporaneo, e dimostrare così l'attualità del pensiero hegeliano.

Bibliografia

Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971.

Amendola, A., “L’oggettività dei valori come errore: lo scetticismo etico di John Leslie Mackie”, in: *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 23-45.

Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Anscombe, G.E.M., *On Brute Facts*, “Analysis”, 18/3 (1958), pp. 69-72.

Archard, D./Deveaux, M./Manson, N./Weinstock, D. (ed. by), *Reading Onora O’Neill*, Routledge, New York 2013.

Arndt, A./Iber, C./Kruck, G. (hrsg. von), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, De Gruyter, Berlin 2006.

Artosi, A., “La distruzione dell’oggettività morale: l’emotivismo etico di Alfred J. Ayer e Charles L. Stevenson”, in: *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 3- 22.

Audi, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Audi, R., *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006.

Audi, R., *Moral Perception*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2013 (trad. it. *Percezione morale*, a cura di L. Greco, Mimesis, Milano-Udine 2017).

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, New York 1952 (trad. it. *Linguaggio verità e logica*, a cura di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1961).

Bacin, S., “Kant: ragioni e limiti del costruttivismo morale”, in: *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull’azione*, a cura di C. Bagnoli, Carocci, Roma 2013, pp. 101-128.

- Bagnoli, C., “Etica”, in: *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D’Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002, pp. 297-320.
- Bagnoli, C., “Constructivism in Metaethics”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011 (<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>).
- Bagnoli, C., “Introduzione”, in: *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull’azione*, a cura di C. Bagnoli, Carocci, Roma 2013, pp. 11-68.
- Bagnoli, C. (ed. by), *Constructivism in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Bienenstock, M. (éd. par), *Trieb: tendance, instinct, pulsion*, “Revue Germanique Internationale”, 18 (2002).
- Bitsch, B., *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel*, Bouvier, Bonn 1977.
- Blackburn, S., *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Blackburn, S., *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.
- Blackburn, S., *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Bocchiola, M., “Il costruttivismo morale e il problema dell’oggettività”, in: *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull’azione*, a cura di C. Bagnoli, Carocci, Roma 2013, pp. 153-169.
- Bongiovanni, G. (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Bongiovanni, G., “Espressivismo, ‘quasi-realismo’ e oggettività: la prospettiva di Simon Blackburn e Alan Gibbard”, in: *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 277-299.
- Brink, D.O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (trad. it. *Il realismo morale e i fondamenti dell’etica*, a cura di F. Castellani e A. Corradini, Vita e Pensiero, Milano 2003).

- Campodonico, A., *Tra epistemologia ed etica. L'intuizionismo moderato di Robert Audi*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 95/3-4 (2003), pp. 545-578.
- Carli, E., *Mente e azione. Un'indagine nella filosofia analitica. Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson*, Presentazione di S. Nannini, Il Poligrafo, Padova 2003.
- Carlson, D.G. (ed. by), *Hegel's Theory of the Subject*, Palgrave Macmillan, London 2005.
- Ceri, L., *Ragioni e desideri. La teoria della motivazione nell'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Cesa, C., „Hegel und die Kantische Moralität“, in: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hrsg. von C. Fricke, P. König und T. Petersen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 291-309.
- Chiereghin, F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, "Verifiche", 19 (1990), pp. 129-227.
- Chiereghin, F., *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.
- Chiereghin, F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011.
- Corti, L., *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.
- Couture, J./Nielsen, K., "Introduction: The Ages of Metaethics", in: *On the Relevance of Metaethics. New Essays in Metaethics*, suppl. del "Canadian Journal of Philosophy" (vol. 21), ed. by J. Couture and K. Nielsen, University of Calgary Press, Calgary 1995, pp. 1-30.
- Dancy, J. (ed. by), *Normativity*, Blackwell, Oxford 2000.
- Darwall, S., *Philosophical Ethics*, Westview, Oxford 1998.
- Darwall, S./Gibbard, A./Railton, P., "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends", in: *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*, ed. by S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, pp. 3-47.

De Caro, M., *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008.

De Caro, M./Macarthur, D. (ed. by), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2004 (trad. it. *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, a cura di L. Greco e G. Pellegrino, Prefazione di A. Massarenti, Fazi, Roma 2005).

De Caro, M./Macarthur, D., "Introduction: The Nature of Naturalism", in: *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2004, pp. 1-17 (trad. it. "La natura del naturalismo", in: *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, a cura di L. Greco e G. Pellegrino, Prefazione di A. Massarenti, Fazi, Roma 2005, pp. xxiii-xlii).

De Caro, M./Macarthur, D. (ed. by), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York 2010.

De Caro, M./Macarthur, D., "Science, Naturalism, and the Problem of Normativity", in: *Naturalism and Normativity*, ed. by M. De Caro and D. Macarthur, Columbia University Press, New York 2010, pp. 1-19.

De Mori, B., *Inventare il giusto e l'ingiusto. Saggio sull'etica di John Leslie Mackie*, Il lavoro editoriale, Ancona 1998.

De Mori, B., *Teoria dell'errore e 'stranezza' ontologica: Mackie e l'attualità dell'antirealismo in etica*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 7/1 (2005) (http://www.units.it/etica/2005_1/DEMORI.htm).

De Vos, L., „Die Wahrheit der Idee“, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hrsg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, pp. 153-169.

De Vos, L., „Idee“, in: *Hegel-Lexikon*, hrsg. von P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers und L. De Vos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, pp. 264-269.

De Vos, L., „Die Ideen des Erkennens in Hegels Wissenschaft der Logik“, in: *Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie*, hrsg. von W. Neuser, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 21-38.

- Dehnel, P., *Hegel and realism-constructivism controversy in ethics*, "Hegel-Jahrbuch" 1 (2014), pp. 157-162.
- Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. by E. LePore, Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319.
- Dell'Utri, M., "Le coordinate della normatività", in: Id., *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 35-44.
- Donatelli, P., "La teoria morale analitica. Un bilancio degli ultimi venticinque anni", in: *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, LED, Milano 1996, pp. 9-133.
- Donatelli, P., *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Donatelli, P./Lecaldano, E. (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Milano 1996.
- Dummett, M., "Realism", in: Id., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978, pp. 145-165.
- Dunaway, B., "Realism and Objectivity", in: *The Routledge Handbook of Metaethics*, ed. by T. McPherson and D. Plunkett, Routledge, London-New York 2017, pp. 135-150.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, „Hegel-Studien“ (Beiheft 15), Bouvier, Bonn 1984.
- Düsing, K., „Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart“, in: *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, hrsg. von D.H. Heidemann und K. Engelhard, de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 231-263.
- Düsing, K., „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, in: Id., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Fink, München 2012, pp. 265-279.

- Egidi, R./Dell'Utri, M./De Caro, M. (a cura di), *Normatività fatti valori*, Quodlibet, Macerata 2003.
- Ewing, A.C., *The Definition of Good*, Routledge and Kegan Paul, London 1948.
- Falduto, A., *Il "costruttivismo kantiano" in teoria morale*, "Studi kantiani", 20 (2007), pp. 53-72.
- Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Ferrarin, A., *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago-London 2015.
- Ferrarin, A., "Ragione", in: *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 21-39.
- Ferrarin, A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
- FitzPatrick, W.J., "Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity", in: *Oxford Studies in Metaethics. Vol. 3*, ed. by R. Shafer-Landau, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 159-205.
- FitzPatrick, W.J., "Ethical Non-Naturalism and Normative Properties", in: *New Waves in Metaethics*, ed. by M. Brady, Palgrave MacMillan, New York 2011, pp. 7-35.
- FitzPatrick, W.J., *Skepticism about Naturalizing Normativity: In Defense of Ethical Nonnaturalism*, "Res Philosophica", 91/4 (2014), pp. 559-588.
- FitzPatrick, W.J., *Ontology for an Uncompromising Ethical Realism*, "Topoi" (2016), doi:10.1007/s11245-016-9443-7 (di prossima pubblicazione; al momento disponibile solo online).
- Fonnesu, L., *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- Fonnesu, L., "Errori dell'ontologia. Percorsi della metaetica tra Russell e Mackie", in: *Le ragioni dell'etica*, a cura di L. Ceri e S.F. Magni, Ets, Pisa 2004, pp. 23-42.
- Fonnesu, L., *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma 2006.

- Fonnesu, L., *Il ritorno dell'autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 43 (2014), pp. 25-61.
- Foot, P., *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001 (trad. it. *La natura del bene*, a cura di E. Lalumera, Introduzione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2007).
- Frankena, W.K., *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (New Jersey) 1973 (trad. it. *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, a cura di M. Mori, Edizioni di Comunità, Milano 1996).
- Fulda, H.F., „Ontologie nach Kant und Hegel“, in: *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 44-82.
- Fulda, H.F., „Spekulative Logik als die ‚eigentliche Metaphysik‘. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses“, in: *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D. Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln 1991, pp. 9-27 (trad. it. „La logica speculativa come la ‚vera metafisica‘. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica“, in: *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 53-68).
- Fulda, H.F., „Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie“, in: *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber und G. Lohmann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 304-322.
- Fulda, H.F., „Von der äußeren Teleologie zur inneren“, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hrsg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, pp. 135-150.
- Fulda, H.F., „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, in: *Hegels Erbe*, hrsg. von C. Halbig, M. Quante und L. Siep, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 78-137.
- Fuselli, S., *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Verifiche, Trento 2000.
- Gambarotto, A., *Struttura e significato metacategoriale della soggettività nella logica di Hegel*, "Verifiche", XXXIX, 1-4 (2010), pp. 215-249.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.

- Geach, P., *Good and Evil*, “Analysis”, 17/2 (1956), pp. 33-42.
- Geach, P.T., *Ascriptivism*, “Philosophical Review”, 69/2 (1960), pp. 221-225.
- Geach, P.T., *Assertion*, “Philosophical Review”, 74/4 (1965), pp. 449-465.
- Giacché, V., *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990.
- Gibbard, A., *An Expressivistic Theory of Normative Discourse*, “Ethics”, 96/3 (1986), pp. 472-485 (trad. it. “Una teoria espressivista del discorso normativo”, in: *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, LED, Milano 1996, pp. 139-158).
- Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Clarendon University Press, Oxford 1990.
- Gibbard, A., *Thinking How to Live*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003.
- Giuspoli, P., *Verso la “Scienza della logica”. Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000.
- Giuspoli, P., “La Scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale”, in: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Libro primo. L’essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Verifiche, Trento 2009, pp. IX-CXXIV.
- Giuspoli, P., *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Giuspoli, P., *Realismo e anti-realismo em Hegel*, “Revista Eletrônica Estudos Hegelianos”, 12/19 (2015), pp. 154-176 (<http://revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/09/VII-GIUSPOLI-Realismo-e-anti-realismo-em-Hegel-print.pdf>).
- Green, G.W./Livieri, P., “Soggetto”, in: *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 293-321.
- Halbig, C., *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

- Halbig, C., „Das ‚Erkennen als solches‘. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie“, in: *Hegels Erbe*, hrsg. von C. Halbig, M. Quante und L. Siep, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2004, pp. 138-163.
- Halbig, C., *Pensieri oggettivi*, „Verifiche“, XXXVI, 1-4 (2007), pp. 33-60 (trad. it. di G. Mendola).
- Halbig, C., *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007.
- Halbig, C., *Das Recht des subjektiven Willens (§ 132). Überlegungen zu Hegels Theorie praktischer Rationalität*, „Hegel-Studien“, 44 (2009), pp. 95-105.
- Halbig, C., „Nihilismus, Konstruktivismus, Realismus? – Überlegungen zum Theorietyp von Hegels Metaethik“, in: *Wirklichkeit*, hrsg. von F. Menegoni und L. Illetterati, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (in corso di stampa).
- Halbig, C./Quante, M., „Absolute Subjektivität. Selbstbewußtsein als Prinzip im deutschen Idealismus“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte*. Bd. 2: *Neuzeit und Moderne*, hrsg. von F. Gniffke und N. Herold, LIT, Münster 2000, 83-104.
- Hare, R.M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963 (trad. it. *Libertà e ragione*, a cura di M. Borioni, Il Saggiatore, Milano 1971).
- Hare, R.M., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981 (trad. it. *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, a cura di S. Sabattini, Il Mulino, Bologna 1989).
- Henrich, D., „Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‚Wissenschaft der Logik‘“, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230.
- Henrich, D., „Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung“, in: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Henrich, Hegel-Studien (Beiheft 18), Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by D.S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge-London 2003.

- Hogemann, F., *Die „Idee des Guten“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, „Hegel-Studien“, 29 (1994), pp. 79-102.
- Honderich, T. (ed. by), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, Routledge, New York 1985.
- Horstmann, R.-P., *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, “European Journal of Philosophy”, 7-2 (1999), pp. 275–287.
- Hösle, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987 (trad. it. *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012).
- Houlgate, S., *Thought and Being in Kant and Hegel*, “The Owl of Minerva”, 21-2 (1991), pp. 131-140.
- Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana 2006.
- Humberstone, I.L., *Direction of fit*, “Mind”, 101 (1992), pp. 59-83.
- Iber, C., „Hegels Konzeption des Begriffs“, in: *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch und F. Schick, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 181-201.
- Illetterati, L., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.
- Illetterati, L., *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1999.
- Illetterati, L., *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, “Verifiche” XXXVI, 1-4 (2007), pp. 13-31.
- Illetterati, L., *Pensiero e realtà. La problematizzazione del rapporto fra soggetto e mondo in Kant e Hegel*, “Giornale di Metafisica”, 2-3 (2013), pp. 320-354.
- Illetterati, L. (a cura di), *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, Prefazione di F. Chiereghin, “Verifiche”, XXXVI, 1-4 (2007).
- Illetterati, L./Giuspoli, P./Mendola, G., *Hegel*, Carocci, Roma 2010.

Jezi, N., *Rawls on Kantian Constructivism*, "Journal for the History of Analytical Philosophy", 4/8 (2016), pp. 1-25.

Joyce, R., *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Joyce, R., "Projectivism and Quasi-realism", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, supplemento alla voce "Moral Anti-Realism" (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/projectivism-quasi-realism.html>).

Joyce, R./Kirchin, S. (ed. by), *A World Without Values. Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Springer, Dordrecht 2010.

Khurana, T./Menke, C. (hrsg. von), *Paradoxien der Autonomie*, August, Berlin 2011.

Koch, A.F./Oberauer, A./Utz, K. (hrsg. von), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003.

Koch, A.F., *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

Korsgaard, C.M., *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996 (trad. it. *Le origini della normatività*, a cura di L. Ceri, Presentazione di L. Fonnesu, Ets, Pisa 2014).

Korsgaard, C.M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Korsgaard, C.M., *The Constitution of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Korsgaard, C.M., *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Laitinen, A., "Hegelian Constructivism in Ethical Theory?", in: *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of*

- Kantian Constructivism*, ed. by L. Ruggiu and I. Testa, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 127-146.
- Landucci, S., *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1993.
- Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- Lecaldano, E., *Le analisi del linguaggio morale. "Buono" e "dovere" nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- Lecaldano, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Lecaldano, E., *La fertilità dell'etica di David Hume per la riflessione del XXI secolo*, "Iride", 25/67 (2012), pp. 543-556.
- Lenman, J./Shemmer, Y. (ed. by), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Lugarini, L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano 1998.
- Mackie, J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Oxford University Press, Oxford 1977 (trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, a cura di B. de Mori, Giappichelli, Torino 2001).
- Magni, S.F., "Fatti e valori", in: *Le ragioni dell'etica*, a cura di L. Ceri e S.F. Magni, Ets, Pisa 2004, pp. 43-61.
- Manchisi, A., Recensione a: Sebastian Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, 2014, "Universa. Recensioni di filosofia", 2-5 (2016), pp. 122-126: <http://universa.padovauniversitypress.it/2016/2/24>.
- Manchisi, A., *Idee e sistema in Kant*, "Verifiche", XLVI, 1 (2017), pp. 227-237.
- Manchisi, A., "La realtà delle norme pratiche. Linee per un confronto fra Hegel e McDowell", in: *Hegel e McDowell: esperienza, verità, normatività*, a cura di L. Corti e G. Miolli, Verifiche, Padova 2017, pp. 21-48.

- Marchetti, G. (a cura di), *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Marchetti, G./Marchetti, S. (ed. by), *Facts and Values. The Ethics and Metaphysics of Normativity*, Routledge, New York 2017.
- Marini, G., "La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'filosofia del diritto' hegeliana", in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, pp. 123-145.
- Marini, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Morano, Napoli 1990.
- Martin, C.G., *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- Martin, C.G., „Die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität“, in: *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch, F. Schick, K. Vieweg und C. Wirsing, Meiner, Hamburg 2014, pp. 223-242.
- McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999).
- McDowell, J., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998.
- McDowell, J., "Values and Secondary Qualities", in: Id., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998, pp. 131-150.
- McDowell, J., "Projection and Truth in Ethics", in: Id., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998, pp. 151-166.
- McDowell, J., "Two Sorts of Naturalism", in: Id., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998, pp. 167-197.
- McDowell, J., "Non-Cognitivism and Rule-Following", in: Id., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998, pp. 198-218 (trad. it. "Il

- non cognitivismo e la questione del ‘seguire una regola’”, in: *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, LED, Milano 1996, pp. 159-182).
- McPherson, T./Plunkett, D. (ed. by), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, London-New York 2017.
- Menegoni, F., “La metafisica della soggettività”, in: G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione, introduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982, pp. 502-522.
- Menegoni, F., *Moralità e morale in Hegel*, Liviana Editrice, Padova 1982.
- Menegoni, F., “L’idea del bene nella *Scienza della logica* hegeliana”, in: *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 201-209.
- Menegoni, F., *La recezione della Critica del Giudizio nella Logica hegeliana: finalità esterna e interna*, “Verifiche”, 18 (1989), pp. 443-458.
- Menegoni, F., *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.
- Menegoni, F., „Elemente zu einer Handlungstheorie in der ‚Moralität‘ (§§ 104-128)“, in: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 125-146.
- Miller, A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, Cambridge 2003.
- Miller, A., “Non-cognitivism”, in: *The Routledge Companion to Ethics*, ed. by J. Skorupski, Routledge, London-New York 2010, pp. 321-334.
- Mioli, G., *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e identity theory of truth*, Verifiche, Trento 2016.
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, ed. and Introduction by T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 2000 (trad. it. *Principia Ethica*, a cura di G. Vattimo, Prefazione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1964).

- Movia, G., *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 86 (1994), pp. 110-133, 323-357, 623-664.
- Murdoch, I., "Metaphysics and Ethics", in: Ead., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. by P. Conradi, Foreword by G. Steiner, Penguin, New York 1999, pp. 59-75 (trad. it. "Etica e metafisica", in: *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Introduzione di L. Muraro, Prefazione di G. Steiner, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 88-102).
- Murdoch, I., "Vision and Choice in Morality", in: Ead., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. by P. Conradi, Foreword by G. Steiner, Penguin, New York 1999, pp. 76-98 (trad. it. "Visione e scelta in ambito morale", in: *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Introduzione di L. Muraro, Prefazione di G. Steiner, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 103-120).
- Murdoch, I., "The Sovereignty of Good over other Concepts", in: Ead., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. by P. Conradi, Foreword by G. Steiner, Penguin, New York 1999, pp. 363-385 (trad. it. "La sovranità del Bene sugli altri concetti", in: *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, Introduzione di L. Muraro, Prefazione di G. Steiner, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 360-380).
- Mure, G.R.G., *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950.
- Nannini, S., *Cause e Ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- Nuzzo, A., *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990.
- Nuzzo, A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992.
- Nuzzo, A., „Idee' bei Kant und Hegel“, in: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hrsg. von C. Fricke, P. König und T. Petersen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 81-120.
- Nuzzo, A., *Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 44 (1996), pp. 475-490.

- Nuzzo, A., *The Idea of Method' in Hegel's Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Knowing*, "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", 39/40 (1999), pp. 1-18.
- Nuzzo, A., „Existenz ‚im Begriff‘ und Existenz ‚ausser dem Begriff‘. Die Objektivität von Hegels ‚subjektiver Logik‘“, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen ‚Subjektiven Logik‘*, hrsg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, pp. 171-187.
- Nuzzo, A., „Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der *Enzyklopädie*“, in: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der ‚Wissenschaft der Logik‘ zur Philosophie des absoluten Geistes*, hrsg. von H.-C. Lucas, B. Tuschling und U. Volgel, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2004, pp. 459-480.
- Nuzzo, A., „Logica“, in: *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 2004, pp. 39-82.
- Nuzzo, A., „The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method“ in: *Hegel's Theory of the Subject*, ed. by David G. Carlson, Palgrave Macmillan, London 2005, pp. 187-205.
- Nuzzo, A., „The Language of Hegel's Speculative Philosophy“, in: *Hegel and Language*, ed. by J. O'Neill Surber, State University of New York Press, Albany 2006, pp. 75-91.
- O'Neill, O., *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York 1975.
- O'Neill, O., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- O'Neill, O., „Introduction“, in: C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. xi-xv (trad. it. „Introduzione“ a: C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, a cura di L. Ceri, Presentazione di L. Fonnesu, Ets, Pisa 2014, pp. 15-19).
- O'Neill, O., *Towards Justice and Virtue. A Constructivist Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- O'Neill, O., *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

- O'Neill, O., "Self-legislation, autonomy and the form of law", in: Ead., *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 121-136.
- O'Neill, O., "Constructivism in Rawls and Kant", in: Ead., *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 69-85.
- Oppenheim, F.E., *Moral Principles in Political Philosophy*, Random House, New York 1968 (trad. it. *Etica e filosofia politica*, a cura di M.C. Galavotti, Introduzione di U. Scarpelli, Il Mulino, Bologna 1971).
- Orsini, F., *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, 2014.
- Orsini, F., "C'è un'ontologia del pensare oggettivo?", in: *System und Logik bei Hegel*, hrsg. von L. Fonnesu und L. Ziglioli, Olms, Hildesheim 2016, pp. 133-153.
- Orsini, F., *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*, Editora Fi, Porto Alegre (RS) 2016.
- Ostritsch, S., *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, Münster 2014.
- Pellegrino, G., *Teorie e storia della sopravvenienza: da Hare alla svolta degli anni Novanta*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 7/1 (2005) (http://www2.units.it/etica/2005_1/PELLEGRINO.htm).
- Peperzak, A., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2001.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (trad. it. *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'Idealismo*, a cura di M. Farina, Einaudi, Torino 2014).
- Pinkard, T., "Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung", in: *Paradoxien der Autonomie*, hrsg. von T. Khurana und C. Menke, August, Berlin 2011, pp. 25-60.

- Pinkard, T., *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, New York 2012.
- Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Pippin, R., „Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right*: §§ 1-33“, in: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 31-54.
- Pippin, R., „Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit“, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hrsg. von A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, 223-237.
- Pippin, R., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Pippin, R., *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, hrsg. von J. Conant und A. Kern, Suhrkamp, Berlin 2016.
- Pippin, R., „Über Selbstgesetzgebung“, in: Id., *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, hrsg. von J. Conant und A. Kern, Suhrkamp, Berlin 2016, pp. 52-84.
- Platts, M., *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- Prichard, H.A., „Does Moral Philosophy rest on a Mistake?“, in: Id., *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1949, pp. 1-17.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York 1981 (trad. it. *Ragione, verità e storia*, a cura di A.N. Radicati di Brozolo, Premessa di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1994).
- Putnam, H., *Realism with a Human Face*, ed. by J. Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990 (trad. it. *Realismo dal volto umano*, a cura di E. Picardi ed E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1995).

- Putnam, H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2002 (trad. it. *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, a cura di G. Pellegrino, Introduzione di M. De Caro, Fazi, Roma 2004).
- Putnam, H., *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2004 (trad. it. *Etica senza ontologia*, a cura di E. Carli, Prefazione di L. Perissinotto, Bruno Mondadori, Milano 2005).
- Putnam, H., *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington 2008 (trad. it. *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, a cura di M. Dell'Utri, con un saggio di M. Dell'Utri e P. Fiorato, Carocci, Roma 2011).
- Quante, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011).
- Quante, M., "Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?", in: *Moral Realism*, ed. by J. Kotkavirta and M. Quante, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2004, pp. 171-187.
- Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016).
- Quante, M., „Zwischen Metaphysik und Common Sense“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 37-63 (trad. it. "Fra metafisica e *common sense*", in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 37-57).
- Quante, M., „Spekulative Philosophie als Therapie?“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 64-88 (trad. it. "Filosofia speculativa come terapia?", in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 58-76).

- Quante, M., „Die Natur als Setzung und Voraussetzung des Geistes“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 116-139 (trad. it. “La natura come posizione e presupposto dello spirito”, in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all’ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all’ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 99-117).
- Quante, M., „Schichtung oder Setzung?“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 140-155 (trad. it. “Stratificazione o posizione?”, in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all’ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all’ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 118-130).
- Quante, M., „Selbstbewusstsein und Individuation“, in: Id. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 159-175 (trad. it. “Autocoscienza e individuazione”, in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all’ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all’ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 133-145).
- Quante, M., „Anfechtbare Sittlichkeit“, in: Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 279-297 (trad. it. “Eticità contestabile”, in: *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Prefazione all’ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all’ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 225-239).
- Quante, M., *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2013.
- Quante, M., „Hegels kognitivistischer Askriptivismus“, in: *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hrsg. von G. Hindrichs und A. Honneth, Klostermann, Frankfurt am Main 2013, pp. 589-611.
- Quante, M., „*Handlung ist Wirklichkeit*“: *Hegels askriptivistisch-pragmatistischer Wirklichkeitsbegriff* (inedito).
- Railton, P., “Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume versus Kant”, in: *Normativity*, ed. by J. Dancy, Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-33.
- Rameil, U., „Aufbau und systematische Stellung der Ideenlehre in Hegels propädeutischer Logik“, in: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur*

- Philosophie des absoluten Geistes*, hrsg. von H.-C. Lucas, B. Tuschling und U. Vogel, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, pp. 71-109.
- Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Philosophy", 77/9 (1980), pp. 515-572 (trad. it. "Il costruttivismo kantiano nella teoria morale", in: J. Rawls, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 64-135).
- Raz, J., "Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason", in: *Normativity*, ed. by J. Dancy, Blackwell, Oxford 2000, pp. 34-59.
- Redding, P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Riedel, M., „Objektiver Geist und praktische Philosophie“, in: Id., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 11-40 (trad. it. "Spirito oggettivo e filosofia pratica", in: Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 5-33).
- Ritter, J. (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1974.
- Ronzoni, M./Valentini, L., "Costruttivismo e intuizioni morali: un approccio integrato", in: *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione*, a cura di C. Bagnoli, trad. del contributo a cura di E. Zoffoli, Carocci, Roma 2013, pp. 171-192.
- Rosen, M., *The Role of Rules*, "International Journal of Philosophical Studies", 9/3 (2001), pp. 369-384.
- Ross, W.D., *The Right and the Good*, ed. by P. Stratton-Lake, Clarendon Press, Oxford 2002 (trad. it. *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004).
- Sans, G., *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Sayre-McCord, G., "Introduction: The Many Moral Realisms", in: *Essays on Moral Realism*, ed. by G. Sayre-McCord, Cornell University Press, Ithaca 1988, pp. 1-23.

- Schäfer, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien (Beiheft 45), Meiner, Hamburg 2001.
- Schäfer, R., „Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode“, in: *G.W.F. Hegel „Wissenschaft der Logik“*, hrsg. von A.F. Koch und F. Schick, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 243-264.
- Schmidt, K.J., „Die logische Struktur der Natur“, in: *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, hrsg. von H. Schneider, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, pp. 31-61.
- Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Schroeder, M., *Noncognitivism in Ethics*, Routledge, London-New York 2010.
- Seibt, J., „Process Philosophy“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012 (<https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/#Bib>).
- Sell, A., „Das Leben in der Wissenschaft der Logik“, in: *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, hrsg. von H. Schneider, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, pp. 189-205.
- Sell, A., *Die unmittelbare Idee in der „Wissenschaft der Logik“*, „Hegel-Jahrbuch“, 8 (2006), pp. 174-179.
- Sell, A., *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2013.
- Sellars, W., *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997 (trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di E. Sacchi, Introduzione di R. Rorty, Guida al testo di R. Brandom, Einaudi, Torino 2004).
- Sensen, O. (ed. by), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Shafer-Landau, R., „Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism“, in: *Ethical Theory. An Anthology*, ed. by R. Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, pp. 54-62.
- Siep, L., *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, „Inquiry“, 34 (1991), pp. 63-76.

- Siep, L., „Was heißt: ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?“, in: Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 217-239.
- Siep, L., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010.
- Siep, L., „Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee“, in: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010, pp. 45-57.
- Siep, L., „Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte der modernen Metaethik“, in: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010, pp. 211-228.
- Siep, L./Halbig, C./Quante, M., „Direkter Realismus. Bemerkungen zur Aufhebung des alltäglichen Realismus bei Hegel“, in: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, hrsg. von R. Schumacher, Mentis, Paderborn 2001, pp. 147-163.
- Siep, L./Halbig, C./Quante, M., „Hegels Erbe – eine Einleitung“, in: *Hegels Erbe*, hrsg. von C. Halbig, M. Quante und L. Siep, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 7-20.
- Skorupski, J., „Irrealist Cognitivism“, in: *Normativity*, ed. by J. Dancy, Blackwell, Oxford 2000, pp. 116-139.
- Smith, M., *The Humean Theory of Motivation*, „Mind“, 96 (1987), pp. 36-61.
- Stern, R., „Freedom, Self-Legislation and Morality in Kant and Hegel: Constructivist vs. Realist Accounts“, in: *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. by E. Hammer, Routledge, London-New York 2007, pp. 245-266.
- Stern, R., *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Stevenson, C.L., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, „Mind“, 46 (1937), pp. 14-31.

- Stevenson, C.L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944 (trad. it. *Etica e linguaggio*, a cura di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962).
- Street, S., *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, "Philosophy Compass", 5/5 (2010), pp. 363-384.
- Stratton-Lake, P. (ed. by), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Clarendon University Press, Oxford 2002.
- Strawson, P.F., *Ethical Intuitionism*, "Philosophy", 24/88 (1949), pp. 23-33.
- Theunissen, M., „Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von A. Schwan, WBG, Darmstadt 1975, pp. 164-196 (trad. it. "Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità", in: *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 109-136).
- Tognini, G. (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.
- Tuomela, R., *The Myth of the Given and Realism*, "Erkenntnis", 29/2 (1988), pp. 181-200.
- Turner, S.P., *Explaining the Normative*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Verra, V., "Idee' nel sistema hegeliano", in: Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-163.
- Verrucci, G., *Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*, Mimesis, Milano 2010.
- Verrucci, G., *Introduzione alla metaetica*, Prefazione di M.M. Bertolini, FrancoAngeli, Milano 2014.
- Vida, S., "Realismo morale non naturalistico e oggettività. L'intuizionismo etico nel Novecento", in: *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 92-113.

- Viggiano, A./Galletti, M., “George Edward Moore e il dibattito sul naturalismo”, in: *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 69-91.
- Warnock, M., *Ethics Since 1900*, Oxford University Press, Oxford 1960.
- Westphal, K., *Normative Constructivism: Hegel’s Radical Social Philosophy*, “Sats – Nordic Journal of Philosophy”, 8/2 (2007), pp. 7-41.
- Wildenauer, M., *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hegel-Studien (Beiheft 47), Meiner, Hamburg 2004.
- Williams, B., “Practical necessity”, in: Id., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 124-131 (trad. it. “La necessità pratica”, in: *Sorte morale*, a cura di R. Rini, Introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 161-169).
- Williams, B., “Ethics and the Fabric of the World”, in: Id., *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 172-181.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, ed. by G.E.M. Anscombe and R. Reehes, Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero e R. Piovesan, Einaudi, Torino 2014).
- Wittmann, D., “Le concept de *Trieb*: entre logique et sciences concrètes”, in: *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, éd. par J.-M. Buée, E. Renault et D. Wittmann, L’Harmattan, Paris 2006, pp. 171-203.
- von Wright, G.H., *Norm and Action: A Logical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London 1963 (trad. it. *Norma e azione: un’analisi logica*, a cura di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna 1989).
- von Wright, G.H., *The Varieties of Goodness*, Routledge, London 1963.

Ringraziamenti

Durante la preparazione e la stesura di questa tesi ho beneficiato del sostegno e dell'affetto di molte persone.

Desidero innanzitutto ringraziare i miei due supervisori: la Professoressa Francesca Menegoni, per la guida attenta e costante e i preziosi consigli che mi ha fornito a ogni passo del mio lavoro; e il Professor Michael Quante, per avermi insegnato l'importanza di riflettere sugli obiettivi che ci si pone quando si fa filosofia.

Ringrazio i Professori Ludwig Siep e Luca Illetterati per la disponibilità e la gentilezza con le quali hanno discusso il progetto preliminare della tesi. Un sentito ringraziamento va anche ai Professori Luca Fonnesu e Paolo Giuspoli per le loro osservazioni puntuali e i preziosi consigli.

I miei ringraziamenti inoltre al gruppo di ricerca del seminario "Temi e problemi della filosofia classica tedesca" dell'Università di Padova, organizzato dai Professori Luca Illetterati, Francesca Menegoni e Antonio Nunziante, e ai colleghi che vi hanno partecipato; fra questi, sono grato in particolare agli amici di *hegel^{pd}*: Michela Bordignon, Francesco Campana, Luca Corti, Davide Dalla Rosa, Alessandro Esposito, Arianna Longo, Giovanna Luciano, Giovanna Miolli, Federico Orsini, Federico Sanguinetti, Elena Tripaldi.

Ringrazio allo stesso modo i partecipanti al Kolloquium diretto dal Professor Michael Quante a Münster. Devo molto soprattutto a Thomas Meyer e Tim Rojek, le chiacchierate con i quali sono state per me fonte di chiarimenti inestimabili.

Grazie inoltre a Felicitas, Jonas e Lucia per l'affetto e l'aiuto dimostratimi durante il mio soggiorno tedesco, e a Barbara, Giuseppe, Luca e Rebecca per la loro amicizia in questi anni padovani.

Grazie a Marianna, per la sua pazienza e il suo affetto: sapere che la sera, chiusi i libri, avremmo potuto ridere insieme è stata la cosa più bella.

Grazie infine alle mie nonne, a mio fratello e ai miei genitori, per tutto.

