

RAIMONDO CUBEDDU

*Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano*

**Abstract:** *The essay aims to reconstruct the birth and the evolution of Hayek's idea of True Individualism from Mandeville to Popper and its relevance for the Hayekian project of a reconstruction of Liberalism by means of a combination of Scottish Enlightenment and Austrian School. Hayek identifies the focus of the Individualist Tradition with the theory of the unintended origins of social institutions. However, regarding this origin, Menger criticizes Smith's theory and thinks that it leads to socialism. Hayek is silent about this critique. To understand the reasons of this silence, the author reconstructs the Hayekian thesis, analyzing all his works, and also through an investigation of: 1. Menger's critique of Smithian theory of change and of price and of its relation with the theory of institutions and with the role played by the Invisible Hand; 2. an analysis of the influence of Burke and Savigny on Menger concerning the concept and the rise of Law and its relationship with Legislation. The thesis maintains that in order to explain the rise and the development of social institutions as unintended result of human actions, Austrian theory does not need any Invisible Hand.*

**Keywords:** Individualism; Hayek; Menger; Mandeville; Smith; Hume; Ferguson; Burke; Savigny; Montesquieu; Austrian School.

1. *Il problema*

Prendendo le mosse da quanto sostiene Karl R. Popper allorché osserva che «il compito principale delle scienze sociali teoriche» consiste «nel delineare le ripercussioni sociali non intenzionali che seguono alle azioni umane intenzionali»,<sup>1</sup> ciò che qui ci si propone è *soltanto* di aggiungere qualche considerazione alla tesi del suo amico Friedrich A. von Hayek sulla nascita della tradizione individualistica e sull'emergere e diffondersi della connessa interpretazione delle principali istituzioni sociali come «result of human action, but not the execution of any human design».<sup>2</sup>

In questa circostanza, comunque, e non soltanto perché quello dell'individualismo (più o meno “metodologico”), ovvero della sua origine, della sua fortuna e delle sue

---

<sup>1</sup> Cfr. K.R. POPPER, *Conjectures and Refutations*, 1963, ed. London, Routledge, 1976, pp. 124-25 e 342; trad. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 214-15 e 580. Popper, che dedica l'opera ad Hayek, ritiene infatti che «i problemi peculiari delle scienze sociali emergono soltanto dal desiderio di conoscere le conseguenze involontarie, e, più in particolare, quelle non desiderate che possono intervenire quando [in una certa situazione sociale] facciamo certe cose».

<sup>2</sup> Il riferimento, è ovviamente a quanto A. FERGUSON, in *Essay on the History of Civil Society*, del 1767, ed. by F. OZ-SALZBERGER, Cambridge, CUP, 1996, scrive a p. 119; una frase che Hayek richiama più di una volta.

varie forme, è un tema di dimensioni smisurate,<sup>3</sup> ci si limiterà a tratteggiare una parte di quello che nel 1945 Hayek definisce “*True Individualism*”. In specie di ciò che “connette” (o che “dovrebbe connettere”) Bernard de Mandeville a Carl Menger tramite alcuni degli esponenti dello *Scottish Enlightenment* (movimento difficilmente circoscrivibile e comunque di dimensioni più ampie di quelle tratteggiate da Hayek, il quale si occupa *principalmente* di Adam Ferguson, di David Hume, di Adam Smith, e di Joshua Tucker,<sup>4</sup> ma pure di Edmund Burke) e della Scuola storica del diritto (principalmente, sempre secondo Hayek, Carl F. von Savigny). Pertanto, ci si occuperà soltanto accidentalmente sia di quelli che per Hayek sono i suoi esponenti “continentali”: Charles-Louis de Montesquieu, Alexis de Tocqueville, Lord Acton e dell’influenza dell’“evoluzionismo culturale” su quello “naturale” di Charles Darwin, sia della pur stretta relazione di quella teoria delle istituzioni sociali con il cosiddetto *individualismo metodologico*.

I punti centrali di questa vicenda sono paradossalmente gli estremi: Mandeville e Menger. L’importanza di Mandeville è costituita dal fatto che da un “caso eccezionale” (vizi privati che possono generare benefici pubblici) elabora una teoria generale dell’azione umana che può essere sintetizzata in questo modo: *in genere, le azioni umane possono avere conseguenze che non hanno relazione con le loro motivazioni iniziali*. E, se si può osservare che la constatazione non è completamente nuova, è sicuramente nuovo ciò che nessuno fino ad allora aveva avuto il coraggio di dire, ovvero che *anche i vizi privati possono generare pubblici benefici, mentre lo stesso non si può sempre dire delle private e pubbliche virtù*. Mandeville, per di più, sembra dare l’impressione di pensare che i *Private Vices* concorrano a tale processo in misura

<sup>3</sup>E sul quale rimane fondamentale L. INFANTINO, *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, London-New York, Routledge, 1998.

<sup>4</sup>Abitualmente si colloca in tale movimento un maggiore numero di pensatori e lo stesso R. HAMOWY, in un’opera per certi versi canonica per quanto concerne l’interpretazione hayekiana e i pensatori in essa compresi: *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, del 1987, ora, con significative integrazioni riguardo alla bibliografia e alle traduzioni delle opere degli autori presi in considerazione, in ID., *The Political Sociology of Freedom. Adam Ferguson and F. A. Hayek*, Cheltenham, E. Elgar, 2005, si occupa anche di Henry Home, lord Kames, di Dugald Stewart, di Gilbert Stuart, di Thomas Reid e di John Millar, senza che tale estensione pregiudichi la tenuta della tesi hayekiana. Oltre che da Hamowy, gli apporti dei singoli esponenti sono esaminati anche in N. BARRY, *The Tradition of Spontaneous Order*, in «Literature of Liberty», V, 2, 1982, con un’attenzione alla trattazione dei problemi economici e del mercato dei componenti la Scuola di Salamanca. Tema, quest’ultimo, approfondito da J. HUERTA DE SOTO, in *Ensayos de Economía Política*, Madrid, Unión Editorial, 2014, p. 217 e ss.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

maggiore, e di non intendere l’espressione *Publick Benefits* come un sinonimo del *bene comune* dei classici, bensì come uno stato di confortevole benessere, se non di opulenza, prodotto dal mercato (vale a dire che una “*Commercial Society*” sia preferibile ad una comunità fondata sulla virtù).<sup>5</sup> Con la critica della virtù (e della religione) Mandeville mette così in discussione la filosofia politica classica e, non pago, irride all’ipocrisia di chi chiede a Giove il miracolo di far diventare le api virtuose senza rinunciare alla raggiunta opulenza («*they, that would revive / A Golden Age, must be as free, / For Acorns, as for Honesty*»).<sup>6</sup> Se il miracolo platonico consisteva nel realizzarsi della possibilità di diventare saggi e virtuosi, quello che le api chiedono a Giove è invece di diventare virtuose restando ricche.

Quanto basta, comunque, per mettere in discussione le precedenti teorie sulla natura dell’uomo, sul rapporto tra conoscenza e virtù, e per suscitare uno “scandalo” che era dovuto anche al fatto che alla difficoltà di dare interamente torto a Mandeville si aggiungeva una domanda riguardante che fare, allora, della antropologia filosofica, dell’etica e della filosofia politica classica e cristiana. Ma si sovrappone anche un altro interrogativo riguardante sia le potenzialità del nascente mercato per sfuggire all’incertezza, sia il che fare dei tradizionali strumenti di conoscenza e di valutazione delle cose politiche e morali dopo che Mandeville li aveva messi in discussione con i suoi scritti. Per di più senza aver fornito indicazioni sulla possibilità di elaborare una teoria del miglior ordine politico coerente e conseguente all’antropologia filosofica e alla teoria dell’azione umana sulle quali si reggevano la sua filosofia dell’azione umana e, quindi, delle scienze sociali.

La rilevanza di Menger è evidente per due principali motivi. Il primo è che viene indicato da Hayek come il punto di collegamento tra il *True Individualism* e se medesimo; il secondo è che Menger riesce a risolvere i problemi che Mandeville aveva lasciato aperti non dando risposta alla domanda se il mercato potesse configurarsi anche come un “calcolo delle passioni”. Menger mostra che tale obiettivo poteva essere raggiunto soltanto a condizione di mettere da parte la teoria dello scambio che sta a

---

<sup>5</sup> Ciò che L. STRAUSS, in *Wath is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1959, pp. 49-50, pur dissentendo, colse con estrema chiarezza e con la consueta perspicacia.

<sup>6</sup>Cfr. B. DE MANDEVILLE, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ed. by F.B. KAYE, Oxford, Clarendon Press, 1924, I, *The Grumbling Hive*, p. 37.

fondamento della “teoria oggettivistica dei valori” di Smith e dei suoi seguaci. Dunque, e forse inavvertitamente, Menger, tramite la teoria dello scambio propria della “teoria dei valori soggettivi”, riesce a dare una spiegazione a ciò che il resto del *True Individualism* non era stato in grado di rispondere: *come mai i vizi privati* (bisogni individuali) *potessero essere più vantaggiosi della virtù* (equità degli scambi) *per produrre pubblici benefici* (bene comune).

L’aspetto più singolare della vicenda è che Menger *forse non sa* di aver fornito inintenzionalmente una risposta al quesito, mostrando come la soluzione di Smith (se ci si comporta “eticamente”, le conseguenze inintenzionali diminuiscono; ovvero che la prosperità del birraio e del panettiere è connessa al fatto che, se “imbrogliano” sulla qualità dei loro prodotti o se sono eccessivamente avidi, i clienti diminuiscono) fosse inadeguata e che anzi portasse, inintenzionalmente, al socialismo. *Si rende però conto* che per fornire una risposta adeguata era necessario prendere le mosse dall’*impasse* in cui Smith aveva condotto la scienza economica e la filosofia delle scienze sociali. E lo fa elaborando non soltanto una nuova spiegazione dello scambio e dei suoi “limiti”, ma anche una teoria generale dell’azione umana in grado di fornire una spiegazione adeguata al perché le principali istituzioni sociali, quelle che “servono il bene comune”, nascano “senza una *volontà comune* diretta alla loro fondazione”.<sup>7</sup>

Di conseguenza, la tesi che ci si propone di argomentare è che per quanto l’interpretazione di Hayek appaia convincente e sia stata di fondamentale importanza per quella riformulazione della teoria dell’azione umana e delle istituzioni sociali che sorregge la sua filosofia politica e che indubbiamente gli ha consentito di rivitalizzare il *Classical Liberalism*, sul modo in cui tale teoria delle istituzioni sorge, si trasmette e si sviluppa da Mandeville a Menger permangono dei lati oscuri. Tanto da indurre a pensare che – se la si volesse investigare da un punto di vista filologico – si tratti di una forzatura poco attenta alle notevoli differenze tra i pensatori che Hayek – “inventandosela” – colloca nella tradizione del *True Individualism* (così, d’ora in poi, lo si evocherà, richiamando soltanto quando necessario le diverse definizioni datene da Hayek).

Chi ha sostenuto tale tesi – e non si entrerà nel merito delle argomentazioni – tende a

---

<sup>7</sup> Nei paragrafi successivi si capirà meglio perché qui alcune parole e frasi sono state messe “tra virgolette”.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano sottovalutare il fatto che quella tradizione ha in Menger uno snodo fondamentale.<sup>8</sup> Tuttavia, a distinguerlo dagli altri pensatori posti da Hayek nella tradizione del *True Individualism* è un qualcosa su cui lo stesso Hayek glissa: il fatto che la loro teoria dell’azione umana, e di conseguenza il loro “liberalismo”, erano per Menger connessi – come trova evidenza nella sua critica a Smith<sup>9</sup> – a una “teoria dei valori oggettivi” e a una “teoria pragmatistica” e non “organico-irriflessa” delle istituzioni sociali.<sup>10</sup> E poiché *tutti gli esponenti dello Scottish Enlightenment evocati da Hayek sono*, da questo punto di vista, *annoverabili tra quegli economisti che hanno una “teoria dei valori oggettivi”*, si *potrebbe* essere indotti a pensare che se una teoria delle conseguenze indesiderate e della nascita “irriflessa” delle istituzioni sociali si sposa assai bene con una teoria generale dell’azione umana a sua volta fondata su una “teoria dei valori soggettivi”, dovrebbe essere un po’ più difficile coniugarla con una “teoria dei valori oggettivi”.<sup>11</sup> Questione alla quale si potrebbe anche aggiungere che, qualora si agisse sulla base di una teoria dello scambio e, quindi, di una “teoria generale dell’azione umana”, *falsa* (come quella che sorregge la “teoria dei valori oggettivi” e la filosofia delle scienze sociali del *False Individualism*) le conseguenze inintenzionali a cui l’azione individuale potrebbero essere maggiori.

<sup>8</sup> Ad esempio, già L. ROBBINS, in *Hayek on Liberty*, in «Economica», XXVIII, 109, 1961, pp. 69-77, aveva espresso le proprie riserve su «the manner of formulation and the substance» dell’interpretazione, tendenzialmente “conservatrice”, che Hayek fornisce della tradizione individualistica britannica e del contrasto tra Burke e Hume sulle istituzioni e, recentemente, C. PETSOUKAS, *Hayek’s Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, London-New York, Routledge, 2013. Qui, e soltanto alle pp. 38-39 (e relative note in cui si rinvia alle pp. 153-54 della traduzione inglese: *Problems of Economics and Sociology*, Urbana, University of Illinois Press, 1963, di C. MENDER, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, p. 16 e ss.) si cita Menger e la sua teoria della nascita delle istituzioni sociali viene intesa come «an example of an invisible hand evolutionary explanation» per descrivere «the origin of money». Un po’ poco per una tesi tanto ambiziosa. Anche se Petsoulas intende soprattutto mostrare come l’interpretazione hayekiana di Mandeville, Hume e Smith non sia attendibile, una maggiore considerazione di Menger, per quel che si avrà modo di vedere, non sarebbe stata inopportuna.

<sup>9</sup> Per quanto concerne le critiche di carattere economico si veda C. MENDER, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1971; trad. it., con *Introduzione* di K. MILFORD, *Principi di economia politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001; per quanto concerne invece quelle che riguardano la sua filosofia delle scienze sociali, si veda *Untersuchungen*, cit.; trad. it., con *Introduzione* di K. MILFORD, *Sul metodo delle scienze sociali*, Macerata, Liberilibri, 1996. Ambedue le opere sono state da me curate.

<sup>10</sup> Trattasi di espressioni che MENDER usa nelle *Untersuchungen*, cit., ed è da notare che la terminologia adoperata da Menger difficilmente può essere vista come una trasposizione in tedesco delle espressioni che i britannici richiamati da Hayek usano per trattare dei fenomeni sociali e delle loro dinamiche.

<sup>11</sup> Si tratta di una questione opportunamente e acutamente messa in evidenza da C. MILFORD, nella sua *Introduzione* alla citata trad. it. delle *Untersuchungen*.

Messa in questi termini, la relazione apparirebbe assai problematica se non si tenesse conto del fatto che sia gli esponenti dell'individualismo rammentati da Hayek, sia Menger, insistono (secondo Hayek) su una sorta di “*elemento genetico*”,<sup>12</sup> il quale, assumendo varie forme e nomi, caratterizza l'azione umana e, nel suo esplicitarsi come un costante (*ma non sempre efficace*) tentativo dell'uomo di migliorare la propria condizione, produce comunque conseguenze inintenzionali (tra le quali le principali istituzioni sociali), sia, e infine, del fatto che tale tipologia di conseguenze può essere vista in relazione alla conoscenza posseduta dall'agente riguardo all'ambiente in cui l'azione individuale si svolge e riguardo alle interpretazioni e alle reazioni (giuste o sbagliate) che provocherà negli altri individui coi quali entrerà in contatto.

Da questo punto di vista – se non si potesse dimostrare che l'agire di un fautore di una concezione soggettivistica del valore ha *sempre* un numero di conseguenze inintenzionali minore dell'agire di un fautore di una concezione oggettivistica – indubbiamente esiste una linea di continuità tra quanto intende Mandeville quando scrive che «tutte le creature umane hanno un incessante desiderio di migliorare la propria condizione»<sup>13</sup> e quanto pensa Popper<sup>14</sup> quando scrive che ogni essere vivente «è

<sup>12</sup> C. MENGER, nelle *Untersuchungen*, cit. pp. 87-77; trad. it. cit., p. 80, adopera tale espressione per specificare che «ogni teoria, di qualsiasi genere e grado di rigorosità, ha prima di tutto il compito di farci comprendere i fenomeni concreti del mondo reale in quanto esemplificazioni di una certa regolarità nella successione di quegli stessi fenomeni concreti, vale a dire geneticamente. Di conseguenza, ogni teoria tende a farci comprendere i fenomeni complessi del proprio ambito di ricerca in quanto risultati dell'influsso combinato di fattori che ne hanno determinato il sorgere. *Questo elemento genetico [genetische element] è inscindibile dal concetto di scienza teorica*». L'impressione è che Hayek attribuisca a questa espressione, che oltretutto nelle *Untersuchungen* compare soltanto in questo caso, un significato desunto dalla biologia moderna che in Menger non aveva.

<sup>13</sup> Cfr. B. DE MANDEVILLE, *First Dialogue di An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, 1732; ed. it. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. BRANCHI, con testo inglese a fronte, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 28; trad. it. p. 29, aggiungendo però che *quella che si può intendere come la conseguenza “inintenzionale” di tali sforzi* è che «in tutte le società civili e in tutte le comunità di uomini sembra esservi uno spirito impegnato nonostante gli ostacoli frapposti dal vizio e dalle sventure, nella continua ricerca di ciò che non può essere ottenuto in questo mondo [...] così gli uomini fanno leggi per ovviare a ogni inconveniente che incontrano; e scoprendo con il tempo l'insufficienza di tali leggi, ne fanno altre con l'intento di rafforzare, migliorare, chiarire o abrogare quelle vecchie; finché il corpo delle leggi cresce a dismisura, così da richiedere uno studio tedioso e prolisso per comprenderle. Ne consegue che ve ne sono così tante da applicare che diventano un peso grande quasi quanto quello che se ne potrebbe temere dall'ingiustizia e dall'oppressione». E siccome si tratta di uno dei suoi ultimi scritti, *viene da pensare che sull'esito di quei tentativi Mandeville non si facesse illusioni*.

<sup>14</sup> La collocazione di Popper in questa tradizione è dovuta alla sua affinità con Hayek e con Menger per quanto concerne la filosofia delle scienze sociali, in specie l'“individualismo metodologico” e la critica dello *Historicism*, sui quali mi sono soffermato così tante volte che non è il caso di ricordare altro se non i richiami a Menger e ad Hayek contenuti già nella prima versione di *The Poverty of Historicism*, del 1944-

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

occupato senza sosta nella soluzione di problemi. E i problemi nascono da valutazioni del proprio stato e del proprio ambiente, che egli cerca di migliorare». <sup>15</sup>

Si tratta comunque di una continuità che si ridimensiona di fronte alla genericità della tesi che le azioni umane producono conseguenze inintenzionali e al fatto che la considerazione non può ritenersi originale. Tant'è che – con diverso fondamento – potrebbe essere messa in relazione per lo meno con l'idea di imprevedibilità della natura, di *clinamen* (lucreziano; forse il paragone più pertinente e fondato), di provvidenza (più o meno “secolarizzata”), di “eterogenesi dei fini”, di “astuzia della ragione”, etc., e di cui si potrebbe trovar traccia addirittura nella “prasseologia” di Ludwig von Mises.

Tuttavia le ragioni della continuità messa in luce da Hayek esistono e meritano attenzione anche perché contribuiscono a far luce sulla contrapposizione che nella cultura filosofico-politica ed economica occidentale esiste e persiste tra quello che Michael Oakeshott chiama il “modello nomocratico” e quello che definisce “modello teleocratico”, <sup>16</sup> e quella che nel linguaggio hayekiano è la contrapposizione tra “*Nomos*” e “*Taxis*”, tra “*Individualism*” e “*Collectivism*” e tra “*Constructivism*” (o “*Scientism*”) e, adottando un'espressione di Hans Albert e di Popper, “*Critical Rationalism*”. <sup>17</sup>

Hayek, in sintesi, mette efficacemente in luce che quella che viene denominata la “vera tradizione individualistica” non è un'artificiale accozzaglia di pensatori diversi per cultura e nazionalità, ma una specifica filosofia delle scienze sociali che ha il suo nucleo in una teoria della natura dell'uomo, delle sue caratteristiche permanenti e della nascita delle istituzioni sociali, le quali, a loro volta, danno vita a una filosofia politica di impronta liberale. Una filosofia politica e delle scienze sociali che egli intende rilanciare ricostruendone le origini e gli sviluppi *dagli “scozzesi” agli “austriaci”*. Aggiungendo quel tanto che basta per far di se stesso non soltanto il più importante

---

45, e poi, nel 1957, con medesimo titolo e qualche variazione, edita da London, Routledge. Rammento soltanto che il volume II delle *Collected Works* mengeriane lì citato è quello che contiene le *Untersuchungen*,

<sup>15</sup> Cfr. K. POPPER, *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, del 1994, rep. London, Routledge, 2000, p. vii; trad. it. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Roma, Armando, 1989, p. 7. Si tratta della “situazione problematica” in cui un individuo agisce e del principio dell’“individualismo metodologico”.

<sup>16</sup> Cfr. M. OAKESHOTT, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, cap. III.

<sup>17</sup> Per essere precisi, l'espressione fu coniata da H. ALBERT, in *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, e successivamente adottata da Popper e da Hayek.

esponente della filosofia politica liberale del XX secolo, ma anche uno dei più importanti filosofi politici della sua epoca. E forse non soltanto di quella.

Quell’“elemento genetico” che sorreggerebbe l’azione umana e che rompe il *tertium non datur* tra un’interpretazione “naturalistica” (a torto o a ragione attribuita ad Aristotele)<sup>18</sup> e un’interpretazione “contrattualistica” (hobbesiana) della nascita delle istituzioni sociali – ed Hayek non manca di sottolinearlo ripetutamente – sarebbe allora ciò che accomuna gli esponenti dello *Scottish Enlightenment* e Menger.

Inoltre, non è certamente irrilevante che quasi tutti i pensatori che Hayek colloca in quella tradizione abbiano un atteggiamento “prudente” nei confronti della *Natural Law* e dei *Natural Rights*,<sup>19</sup> privilegiando invece la concezione dei diritti della *Common Law*. Ne è indice lo scarso rilievo che egli attribuisce a John Locke, unitamente al limitato uso dell’espressione *Natural Rights* nel complesso della sua opera.<sup>20</sup>

Non è quindi un caso che né Mandeville,<sup>21</sup> né Menger<sup>22</sup> adoperino l’espressione *Natural Right, Law, o Rights*, e che per di più quest’ultimo elabori una diversa tesi sulla nascita dei diritti. Si può dire che, come Locke, Mandeville e Menger ritengano che le istituzioni servano per garantirli e per proteggerli ma, pur attribuendo un ruolo fondamentale alla *proprietà*, non li intendono come innati, bensì come il risultato di un processo evolutivistico spontaneo, teso, *tramite una “selezione culturale”* (aspetto che sovente, non si capisce se intenzionalmente o meno, si dimentica, col risultato di trasformarlo in una sorta di *laissez faire* animato da una *Invisible Hand*) a limitare l’incertezza che, contraddistinguendo l’agire umano poiché nasce da una conoscenza altrettanto limitata, produce indesiderate conseguenze inintenzionali.

Per questi motivi, essendo il diritto tra le più importanti istituzioni sorte come «result

---

<sup>18</sup>Il riferimento è ovviamente a ARISTOTELE, *Politica* 1253a («È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo»), e a *Ethica Nicomachea*, 1169b («L’uomo infatti è un essere politico portato per natura alla vita in società»). Bisogna comunque ricordare che MENGER, nelle *Untersuchungen*, cit., e in specie nell’Appendice VII: «L’opinione attribuita ad Aristotele, secondo cui lo stato sarebbe un fenomeno originario, dato contemporaneamente all’esistenza del genere umano», mette in discussione che questa sia la giusta interpretazione del pensiero di Aristotele.

<sup>19</sup> Circa la posizione di tali pensatori riguardo alla *Natural Law* e ai *Natural Rights* si veda K. HAAKONSSON, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, CUP, 1996.

<sup>20</sup>Cfr. A. MASALA - C. CORDASCO - R. CUBEDDU, *Diritto naturale o evolutivismo?*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», *Liberalismo e Anarcocapitalismo. La Scuola austriaca di economia*, 1/2, 2011.

<sup>21</sup>Nella cui opera non sembrano attirare l’attenzione, né svolgere un ruolo degno di considerazione.

<sup>22</sup>Quantunque ritenga esistano “*exacte Naturgesetze*” (della cui “natura” non ci si può ora occupare), cfr. MENGER, *Untersuchungen*, cit., p. 38 e ss. e 260.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

of human action, but not the execution of any human design» (nella formula di Ferguson ripresa e fatta propria da Hayek), o “per via organico-irriflessa” (nella terminologia mengeriana che, in questo caso, Hayek non segue), la sua trattazione in Menger (in genere trascurata) assume – come si avrà modo di vedere – una particolare importanza.

Detto diversamente – e senza toccare il tema della posizione degli esponenti della tradizione individualistica hayekiana rispetto alla religione (un atteggiamento che in alcuni si configura come una versa e propria “critica della religione”)<sup>23</sup> e dell’ateismo che caratterizza il pensiero di alcuni di essi – ad accomunarli non sono *tanto* letture e rintracciabili influenze culturali (che comunque non mancano; se non altro nella forma di interesse e di possesso di opere), quanto la condivisione della tesi che le istituzioni sociali siano il risultato inintenzionale di azioni umane intenzionali.

Si tratta di una prospettiva nell’ambito della quale le differenze concernenti la teoria del valore tendono a essere poco rilevanti, giacché tali istituzioni potrebbero essere intese come il risultato inintenzionale di quell’innato e costante tentativo dell’uomo di migliorare la propria condizione agendo in una prospettiva temporale ignota e imprevedibile con gli strumenti forniti dalla sua limitata disponibilità di una conoscenza per di più fallibile. Si tratterebbe così di una comune interpretazione della vita associativa finalizzata non al conseguimento della virtù o alla salvezza delle anime, bensì alla realizzazione e all’appagamento di passioni, bisogni, fini e valori che il più delle volte mutano ogni qualvolta se ne consegue uno; generando così situazioni nuove e inaspettate che producono nuove conoscenze le quali, a loro volta, potendo essere interpretate in modi diversi, si distribuiscono in maniera imprevedibile. A unirli, detto diversamente, è una concezione della politica, diversa (come ha messo in luce Leo Strauss) da quella classica e da quella cristiana,<sup>24</sup> che porta a ridimensionarne il ruolo rispetto al mercato inteso come lo strumento per realizzare quel “miglioramento” in misura maggiore, più velocemente e con un minore ricorso alla coercizione.

---

<sup>23</sup>È il caso di Mandeville, di Hume, di Menger (il quale, cfr. *ibid.*, cit., p. 161, pone anche la religione tra le istituzioni sociali sorte per via “irriflessa”).

<sup>24</sup> Per una “lettura straussiana” di tale percorso intellettuale si vedano J. CROPSEY, *Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith*, South Bend, IN, St. Augustine’s Press, 2001, e P. MINOWITZ, *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith’s Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1993, pp. 114-64, per Minowitz «*The Wealth of Nations* is an atheistic and anti-Christian work» (cfr. p. 139).

In breve – qualora non fosse possibile dimostrare che la teoria delle conseguenze indesiderate è una sorta di secolarizzazione dell’idea di provvidenza, o che *tutti* i processi sociali sono guidati da una sorta di *Invisible Hand* – quantunque sia *possibile* sostenere che (come si avrà modo di vedere) il tentativo hayekiano di individuare una connessione culturale basata su reciproche e attestabili influenze fallisca, quella continuità esiste quand’anche non pienamente avvertita da tutti i protagonisti. E va da Mandeville fino a Hayek e a Popper; comprendendo tanto pensatori i quali ritenevano che un “comportamento etico” – ovvero conforme a regole buone per origine, per “ragione”, o per esperienza – avrebbe ridotto l’incidenza delle conseguenze inintenzionali (e senza chiederci, ancora una volta,<sup>25</sup> se si tratta di un’etica connessa o meno alla rivelazione), quanto pensatori che non lo pensavano o che ne elaboravano una fondazione razionalistica e “laica”. Di fatto è arduo considerare la loro filosofia delle scienze sociali e della politica come la secolarizzazione di una teologia politica.

Ciò detto, se un appunto può essere rivolto ad Hayek è proprio quello di non aver tenuto conto di questa differenza d’atteggiamenti nei confronti della religione e di come essa si rifletta sulla concezione dell’uomo, delle istituzioni, del mercato e della politica degli esponenti della “sua” tradizione individualistica. E questo senza dir nulla di altri esponenti del *True Individualism*, come Tocqueville e Lord Acton, personaggi diversamente sensibili all’importanza della religione, la cui collocazione in una tradizione che ha il suo punto centrale nella teoria delle conseguenze inintenzionali, appare comunque marginale.

Soltanto negli ultimi anni, e forse nella “sua” ultima e controversa opera, *The Fatal Conceit*, del 1988, Hayek presterà attenzione alla religione (in *Law, Legislation and Liberty*, con riferimento a Edward Gibbon, ma si potrebbe pensare anche a Mandeville, scrive infatti che «non ci sono dubbi che le credenze religiose e morali possano distruggere una civiltà»),<sup>26</sup> intesa però, e prevalentemente, come un rilevante fenomeno sociale. Difficile dire se anche nella sua vita, ma nella sua filosofia è arduo scorgere l’ombra di Dio. Ciò che potrebbe contribuire a spiegare come mai dedichi così poca

<sup>25</sup> E non si tratta di un tentativo, da parte di chi scrive, di evitare di prendere in considerazione ciò che potrebbe falsificare la tesi che si vuol sostenere, ma di una – spero comprensibile – limitazione di spazio a disposizione.

<sup>26</sup> Cfr. F.A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, del 1973-79, 3 voll., London-New York, Routledge, 1982, II, p. 67; trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Milano, il Saggiatore, 1986, p. 268.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

attenzione a un aspetto della filosofia di quanti annovera nella tradizione del *True Individualism*; ovvero di pensatori i quali o in termini negativi o in termini positivi alla religione e ai problemi a essa connessi non erano certo estranei. Come sovente avviene tra quanti sono personalmente indifferenti se non scettici rispetto alla dimensione religiosa della vita umana, Hayek non si pone il problema di come le posizioni sulla religione dei “veri individualisti” abbiano influenzato la loro filosofia delle scienze sociali.

E tuttavia, non è assolutamente il caso di dimenticare che la teoria delle conseguenze inintenzionali potrebbe configurarsi come una versione secolarizzata della provvidenza soltanto se i suoi sostenitori avessero parimenti sostenuto che l’azione umana, pur contro le sue intenzioni e in maniera imprevedibile, sia sorretta da un misterioso *telos* e porti a *un fine* (e che entrambi possono essere scoperti o che, in certi momenti, si lasciano riconoscere). Ciò che la configurerebbe come una filosofia della storia, un’ulteriore variante di quello *Historismus/Historicism*, che gli austriaci (Menger, Mises, Hayek e Popper) combattono fin dal 1883<sup>27</sup> e che, dopo la sua fusione con lo *Scientism*,<sup>28</sup> vedono sfociare nel fenomeno del totalitarismo inteso come l’esito inintenzionale (ma non nel caso di Auguste Comte, di Barthélemy P. Enfantin e di Henri de Saint-Simon),<sup>29</sup> anche se prevedibile, del fallimento di quell’osteggiato *Collectivism* del quale avevano da sempre individuato e denunciato i pericoli, e che si fondava proprio su una filosofia delle scienze sociali antagonista rispetto a quella individualistica.

Comunque sia, ad accomunare gli esponenti del *True Individualism* è la credenza che, come scrive Popper, il “futuro sia aperto” e imprevedibile e che dalla storia si possa

---

<sup>27</sup> Anno di pubblicazione delle mengeriane *Untersuchungen*, nel 1884 seguite da ID., *Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Vienna, Alfred Hölder, 1884, che segnano la data di nascita del *Methodenstreit* con gli esponenti della scuola storica dell’economia tedesca (distinta dalla scuola storica del diritto di Burke e di Savigny) e delle quali, come si è accennato, oltre che in Hayek e in Mises, si può cogliere l’eco anche nella popperiana *The Poverty of Historicism*, cit.

<sup>28</sup> Questa fusione e questo esito non sono “invenzioni” di Menger, Mises, Hayek e Popper, ma è posta alle origini del totalitarismo anche da un pensatore così diverso da loro e così ostile nei confronti della tradizione individualistica come, in varie opere, Strauss; sul tema rinvio al mio *L’ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

<sup>29</sup> Si vedano i saggi loro dedicati da F.A. HAYEK nella seconda parte di *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Gencoe, del 1952, ora in ID., *Studies on the Abuse and Decline of Reason: Text and Documents*, ed. by B. CALDWELL, *The Collected Works of F.A. Hayek*, vol. XIII, Chicago, The University of Chicago Press, 2010; trad. it. *L’abuso della ragione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

imparare anche se non ha un fine (e forse neanche senso). La stessa idea dell'uomo che cerca costantemente di migliorare la propria condizione, per quanto la si possa intendere come il famoso "elemento genetico", non mira alla realizzazione di un unico fine ma alla convivenza di una pluralità di fini: a un modello di associazione civile e politica "nomocratico". E la rottura con i modelli del passato è costituita proprio dal fatto che quella società non ha un "fine naturale", ispirato dalla ragione o dedotto dalla acquisita conoscenza del fine della storia, ma si forma spontaneamente come esito intenzionale del tentativo di molti individui di realizzare, scambiando, quel "confortevole benessere" individuale (che non era certo l'obiettivo della filosofia politica classica o cristiana) dal quale possono scaturire "*Publick Benefits*" come la cultura e quelle "innovazioni" che migliorano le condizioni della vita umana,<sup>30</sup> dando in questo modo origine alla scienza economica moderna.

Dunque una concezione del "bene comune" come esito inintenzionale dell'azione umana piuttosto che come sua fonte di ispirazione. Una soluzione economica del problema politico (e forse anche di quello teologico-politico) che si contrappone alla soluzione politica del problema economico della tradizione collettivistica e a quella "scientifica" del problema economico-politico, e che trova espressione in una concezione della stessa politica come fonte di incertezza quando si configura come una fonte normativa in grado di alterare coercitivamente i costi, gli incentivi e le scelte degli attori sociali.

Certamente rimane aperta la questione di quanto tale tradizione debba a quell'"*edonismo politico*" che si sviluppa in Occidente in connessione all'ateismo politico di ispirazione lucreziana, che è una delle principali e più influenti tradizioni della filosofia politica e della filosofia delle scienze sociali dell'Occidente moderno e che si mostra nell'attenzione a capire come la società è<sup>31</sup> piuttosto che come *dovrebbe*

---

<sup>30</sup>Anche perché, come scrivono R. COASE - N. WANG, in *How China Became Capitalist*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 194; trad. it. *Come la Cina è diventata un paese capitalista*, Torino, IBL Libri, 2014, p. 343: «Il mondo dell'abbondanza sarà noioso e fragile se non viene vivacizzato da un ricco universo di idee; l'universo delle idee sarà illusorio e di breve vita se non si fonda saldamente su un mondo di abbondanza».

<sup>31</sup>Tant'è che Mandeville, ma non è il solo, non ha la pretesa di insegnare agli uomini quel che dovrebbero essere, ma turba «le loro teste dicendo loro quello che [le cose] sono realmente». DE MANDEVILLE, *The Fable*, cit., I, p. 39; trad. it. *La favola delle api*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 23, limitandosi così, come Lucrezio e gli esponenti del *True Individualism*, a formulare una teoria della nascita ed evoluzione della società e delle istituzioni e secondariamente del miglior ordine politico.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

*essere*. Ancora una volta non è l’occasione di indagare che relazione possano mai avere la teoria delle conseguenze inintenzionali e quella lucreziana del *clinamen*, ovvero dell’imprevedibile movimento degli atomi e delle ancor più imprevedibili conseguenze a cui esso può dar vita. Tanto più che i riferimenti all’autore del *De rerum natura* sono in questi autori troppo scarsi perché se ne possa immediatamente stabilire un’influenza certa e diretta. Difficile dire quanto sia casuale che Mandeville (come anche gli altri pensatori qui presi in considerazione) preferisca trattare della “natura della società” piuttosto che del “miglior regime politico”. Se si volesse seguire Strauss<sup>32</sup> ci si potrebbe vedere un altro riflesso di ciò che già aveva notato Frederick B. Kaye nella sua *Introduction alla Fable*.<sup>33</sup> Ma è anche da dire che se tutti i pensatori qui trattati elaborano una *teoria sulla nascita della società* che ha forti affinità, alcuni elaborano anche una *teoria del miglior ordine politico*; ugualmente affine.

Ci si deve così accontentare di notare una generica presenza di Lucrezio, la quale, del resto, è stata messa in luce da una copiosa ma ancora frammentaria letteratura e parimenti osservare che anche questo è un aspetto delle possibili affinità che Hayek trascura. Un aspetto che comunque resterebbe sullo sfondo senza illuminare più di tanto quella connessione Mandeville-Scots-Menger che qui interessa, ma che potrebbe rivelarsi centrale per una storia della tradizione individualistica che è ancora da scrivere.

Ciò detto, e rilevati tutti questi limiti, il tentativo di Hayek di creare una tradizione individualistica in grado di rivitalizzare la filosofia politica liberale nel momento in cui la si dava per defunta e, tramite la fusione dell’individualismo britannico con “soggettivismo” austriaco, validamente contrapporla allo *Historicism*, al *Constructivism*, al *Collectivism*, al *Totalitarianism* e allo *Scientism*, mantiene la sua validità ed importanza. Serve essenzialmente a mostrare sia che il destino culturale filosofico dell’Occidente non è segnato nella direzione dello “stato universale e omogeneo” frutto della fusione di *Historicism* e di *Scientism*, sia che il totalitarismo non

---

<sup>32</sup>Cfr. L. STRAUSS, *Notes on Lucretius*, in *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968, p. 131; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 170: la «“filosofia politica” di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica».

<sup>33</sup> Di F.B. KAYE, riguardo all’influenza esercitata da Mandeville sulla filosofia delle scienze sociali, oltre alle Appendici alla *Fable*, cit., si veda l’ancor valido *The Influence of Bernard Mandeville*, in «Studies in Philology», XIX, 1, 1922. Tra i tanti non compare però quello di Burke.

era stato l'esito di tutto il pensiero politico occidentale dato che una parte dei suoi esponenti l'aveva previsto (sia pure come esito conseguente, anche se forse inintenzionale, di molte premesse filosofico-politiche e della credenza che i mali dell'umanità derivassero dalla proprietà privata e dal mercato) e denunciato, sia, in definitiva, che il futuro era e rimane aperto. Se si fossero adoperati adeguati strumenti culturali la partita era tutt'altro che chiusa e per rendersene conto non era necessario aspettare che il fato si mostrasse nel fallimento del sogno. La *Great Tradition* dell'Occidente era certamente in crisi ma poteva essere rivitalizzata. Non nella direzione di una ripresa o restaurazione della *Natural Law* (come pensavano molti conservatori del suo tempo), ma in quella del *True Individualism*.

La differenza tra i “veri individualisti” e i teorici della dottrina del carattere universale del *Natural Right* (intendendolo come comprensivo di *Classical Natural Right*, di *Natural Law* e di *Natural Rights*) risulta evidente dal fatto che se non si fosse convinti che esso sia lo strumento migliore per ridurre le conseguenze inintenzionali dell'azione umana, non servirebbe quasi a nulla. E non è un caso che si tratti di un'espressione che Mandeville non usa forse perché ritiene il *Natural Right*, come del resto la legislazione positiva, uno strumento poco idoneo (addirittura meno dell'“adulazione”!) a modificare le passioni umane e ingentilirne, come il montesquieiano “*doux commerce*”,<sup>34</sup> gli esiti. Si tratta, in questo caso, di una tesi indubbiamente innovativa – e la cui origine non è rintracciabile nella tradizione classica e tanto meno in quella cristiana – la quale induce a pensare che tra quelle e la tradizione individualistica (in questo caso intesa al completo) vi sia una rottura ben profonda che porta, sia pure in modi diversi, i suoi esponenti a sostenere che a temperare le passioni e a “produrre” un miglioramento della natura umana non siano la virtù o la saggezza, la religione, l'etica e l'amor di dio, e neanche la politica, bensì gli scambi. Hayek, forse, sentiva su di sé il peso di tale compito e rimproverargli quella “geniale forzatura” sarebbe come rimproverare a sir Eduard Coke, a sir Matthew Hale o a William Blackstone di aver “inventato” la tradizione della *Common Law*.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Su cui si veda C. LARRÈRE, *Montesquieu et le “doux commerce”: un paradigme du libéralisme*, in «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», CXXIII, 2014. Ovviamente non è ora possibile aggiungere qualcosa sull'influenza di Mandeville su Montesquieu già messa in luce da Kaye. E interessante sarebbe anche mettere in evidenza quella di Lucrezio.

<sup>35</sup> Un atteggiamento che non è stato certamente dismesso e che comunque non pregiudica la fecondità, se

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Un altro aspetto della questione riguarda dunque i tempi, e in particolare quello in cui Hayek matura e sviluppa tale feconda intuizione. Nel 1933, ovvero in un periodo storico di grave crisi del liberalismo, dopo che John M. Keynes (e non era certamente il solo) aveva nel 1926 decretato che *The end of laissez-faire* avrebbe portato alla fine del liberalismo e alla sostituzione con uno “stato fisarmonica” che, guidato da una versione aggiornata di «*dextrous Management of [...] skilful Politician[s]*»,<sup>36</sup> avrebbe potuto affrontare con nuove ricette quei gravi problemi sociali, economici e politici di fronte ai quali quelle vecchie si mostravano per lo meno inutili, Hayek aveva pubblicato a Londra la ristampa anastatica delle opere di Menger. Vi aveva apposto una *Introduction* in cui poco spazio era tuttavia dedicato all'importanza della sua teoria delle istituzioni.<sup>37</sup>

Nel 1937, con la pubblicazione del saggio *Economics and Knowledge*,<sup>38</sup> preceduta, nel 1935, dalla cura dell'opera collettanea *Collectivist Economic Planning*, alla quale aveva contribuito con due fondamentali saggi: *The Nature and History of the Problem* e *The Present State of the Debate*, posti a introduzione e a conclusione del volume,<sup>39</sup> Hayek si era (forse) reso conto di aver elaborato una teoria della conoscenza e dell'azione umana in grado di rivoluzionare non soltanto la scienza economica ma anche quella delle scienze sociali. Aveva a disposizione uno strumento strepitoso ma non sapeva bene cosa farci e forse non ne aveva colto tutte le potenzialità. Se non fosse così non si capirebbe come mai, nel 1938, al *Colloque Lippmann*,<sup>40</sup> la sua posizione sia

---

non la validità, dei risultati, basti pensare – *si parva licet componere magnis* – quanto fatto da E. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, con l'“*Italian Thought*”.

<sup>36</sup> Nota espressione mandevilliana. Cfr. DE MANDEVILLE, *Fable*, cit., I, *A Search into the Nature of Society*, p. 369: «Private Vices by the dextrous Management of a skilful Politician may be turned into Public Benefits».

<sup>37</sup> Cfr. MENERG, *The Collected Works of Carl Menger*, 4 vols., with an *Introduction* by F.A. VON HAYEK, London, The London School of Economics and Political Science, 1933-36 (Series of Reprints of Scarce Tracts in Economic and Political Science, nn. 17-20). L'Introduction hayekiana lascia tuttavia pensare ad un Menger visto alla luce di Eugen von Böhm-Bawerk e di Friedrich von Wieser e, se la si confronta con *The Place of Menger's Grundsätze in the History of Economic Thought*, del 1973, ora in ID., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, London, Routledge, 1978; trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988, dà l'idea anche dell'evoluzione dell'interesse di Hayek nei confronti di Menger.

<sup>38</sup> In ID., *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948. Le citazioni sono da ID., *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, cit., in cui compare come “Prelude”.

<sup>39</sup> Cfr. ID., ed., *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, London, George Routledge & Sons, 1935.

<sup>40</sup> Cfr. L. ROUGIER ET AL., *Compte-rendu des séances du Colloque Walter Lippmann*, Paris, Librairie de Médicis, 1939. Riguardo a tale *Colloque*, su cui ha richiamato l'attenzione M. FOUCAULT in *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004; si vedano, anche

rimasta così defilata e prossima a quella degli “ordoliberali” tedeschi – e di quanti si illudevano di reagire alla crisi del 1929, alla *Collectivist Economic Planning*, al nazionalsocialismo, al *New Deal* e a Keynes, inventandosi un (opaco) “*Neo-Liberalism*” interventista per la libertà – piuttosto che a quella di Mises il quale rimase da solo a denunciare l’evanescenza del proposito dato che ogni sorta di interventismo, *quali che fossero le sue intenzioni*, avrebbe inevitabilmente finito per ridurre le libertà individuali. Anche di quelle che volevano salvare.

Con il bagaglio teorico di quei saggi Hayek avrebbe potuto facilmente sbaragliare quel progetto di “interventismo per la libertà”. Difficile dire perché non lo abbia allora fatto. Forse era incerto, era sicuramente giovane, ma forse non voleva isolarsi rispetto a quelli che erano i più importanti pensatori “liberali” del suo tempo. Certamente nei confronti dell’originalità teorica del liberalismo tedesco era più prudente di quanto non lo fosse Mises (il quale non ne nutriva stima alcuna),<sup>41</sup> ma se pure non avesse ancora individuato la sua via, è possibile che quell’incontro gli abbia fatto capire che una rinascita del liberalismo aveva bisogno di ben altro. Di una rivisitazione teorica e storica ancora più ampia di quella che aveva delineato Mises nel 1922, quando aveva capito che il futuro del liberalismo era legato all’abbandono della teoria dell’azione umana che reggeva la teoria economica classica e alla sua sostituzione con quella “austriaca”.<sup>42</sup>

---

per le relative indicazioni bibliografiche, S. AUDIER, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012; ID., *Le colloque Lippmann. Aux origines du “néo-libéralisme”*, Lormont, Le bord de l’eau, 2012, ma anche CUBEDDU, *La natura della politica*, Siena, Cantagalli, 2016, pp. 32-35 nn.; B. CALDWELL, nella *Introduction* a HAYEK, *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, cit., p. 4, scrive che «it is plausible that Hayek viewed his book as his own contribution to the cause of defending liberalism»; di quale libro si tratti lo spiega CALDWELL nella citata *Introduction*.

<sup>41</sup>Si veda L. von MISES, *Im Namen des Staates oder Die Gefahren des Kollektivismus*, Stuttgart, Verlag Bonn Aktuell, 1978 (la stesura dell’opera è però della fine degli anni trenta), pp. 12-17 e 21-47. Per non appesantire ulteriormente il testo mi si perdoni se trascuro i riferimenti bibliografici.

<sup>42</sup>Un obiettivo che L. VON MISES ha ben chiaro sin da *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, Gustav Fischer, 1933, che perseguirà tenacemente per il resto della propria vita, e di cui si può avere una visione sintetica in *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, del 1969, Auburn, AL, The Ludwig von Mises Institute, 2003, opera in cui non si fa cenno alle “connessioni” hayekiane con la tradizione individualistica *britannica*, e nella quale si tende semmai a rimarcare il carattere di estrema originalità del pensiero di Menger. L’esempio più calzante degli errori ai quali poteva portare la teoria del valore classica viene pertanto individuato da MISES nella critica della teoria weberiana dell’azione umana che sviluppa in *Soziologie und Geschichte*, del 1929, ora in ID., *Die Grundprobleme der Nationalökonomie. Untersuchungen über Verfahren, Aufgaben und Inhalt der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre*, Jena, Gustav Fischer, 1933, pp. 74-94, quando sostiene che il suo errore di fondo risulta connesso al non aver considerato – come invece fa la teoria dei valori soggettivi – che ogni giudizio personale concorre alla formazione dei rapporti di scambio (un’eco della critica di Menger a Smith di cui si vedrà in seguito?), e che pertanto la distinzione tra azione “razionale” e azione “irrazionale” è priva di senso. Ciò significa che Weber, come altri esponenti della “Scuola storico-



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Hayek possedeva ormai lo strumento teorico, ma doveva ricreare una tradizione e un’identità senza rompere apertamente (come Mises) con gli altri esponenti del liberalismo europeo. I lavori di Hayek successivi, a iniziare da *Scientism and the Study of Society*, del 1942-44, sono tutti coerentemente rivolti alla realizzazione di un progetto in cui gli elementi teorici e quelli politici si fondessero “geneticamente” con una storia intellettuale. Un progetto audace e ambizioso che nel 1945 viene enunciato nel saggio *Individualism: True and False*,<sup>43</sup> e nel 1947 nella fondazione della Mont Pélèrin Society. *Il liberalismo capace di fermare la deriva dei tempi e di indirizzarla in un’altra direzione non sarebbe stato quello degli “ordoliberali” ma quello risultante da una fusione tra Scots and Austrians.*<sup>44</sup>

Il resto è la storia dello sviluppo sistematico e coerente di un progetto che inizia con la comprensione delle potenzialità racchiuse nelle *Untersuchungen* mengeriane.

Non resta, quindi, che vedere che cosa in realtà, e senza tener conto del fatto che potesse sbagliare, Menger pensasse di Smith, di Burke e di Savigny, ovvero di coloro che Hayek identifica come i collegamenti tra Mandeville e Menger. Anche perché si tratta di una “relazione” che i critici di Hayek sottovalutano. Quel che interessa, in definitiva, non è se l’interpretazione e la ricostruzione hayekiana dell’*Individualism*, “vero” o “falso” che sia, regga e se sarebbe potuta essere diversa se avesse preso in considerazione anche altri di quelli che vengono comunemente annoverati tra i suoi principali esponenti, giacché si tratterebbe dell’ennesima ricostruzione interpretativa più o meno discutibile, originale e feconda, quanto, e piuttosto, il progetto stesso di Hayek di collegare Mandeville a Menger, e in definitiva a se stesso e a Popper, proprio tramite quelli esponenti del *British Enlightenment*.

Detto diversamente, e considerate le reazioni negative che gli *Scots* hayekiani (e si potrebbe risalire al non menzionato Francis Hutcheson, il “maestro” di Smith e tra i

---

realistica”, quando parla di economia ha in mente l’economia classica e i suoi dilemmi sul valore. In questo modo egli non si rende conto che i problemi che gli appaiono irrisolvibili – e quelli della spiegazione dell’azione umana che non riesce a risolvere – sono in realtà tali solo nella prospettiva della teoria classica del valore, mentre non lo sono nella prospettiva dell’“economia soggettivistica”. Per altri dettagli sulla critica di Mises a Weber rinvio al mio *Tra Scuola austriaca e Popper. Sulla filosofia delle scienze sociali*, Napoli, ESI, 1996, cap. IV.

<sup>43</sup>Ora in HAYEK, *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, cit. La “situazione problematica” di Hayek in quegli anni viene efficacemente descritta da CALDWELL, *The Collected Works of F.A. Hayek*, cit.

<sup>44</sup>La tesi che l’*Ordoliberalismus* sia la più importante manifestazione del liberalismo novecentesco è il principale (e incomprensibile) errore di FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, cit.

primi critici di Mandeville), ebbero nei confronti di Mandeville, della sua opera e delle sue teorie, ciò che interessa è perché, se quel *True Individualism* esiste, Menger – per lo stesso Hayek lo snodo centrale della vicenda che in tante delle opere di quanti si sono occupati della tesi hayekiana sovente neanche compare (come non compare Savigny che Hayek considera il *trait d'union* tra Burke e Menger) – attribuisse (per usare una terminologia tratta dalla “*Austrian theory of subjective values*”) a “quel bene” un valore molto diverso da quello attribuito da Hayek. Tanto da far pensare per lo meno a due ipotesi: la prima è che a Menger non interessassero e che quella connessione proprio non l’aveva neanche immaginata; la seconda è se Hayek avesse scritto le stesse cose se le *Untersuchungen* fossero state allora tradotte in inglese. In quel momento infatti esisteva soltanto una traduzione italiana<sup>45</sup> e, per quanto Hayek ne avesse curato la famosa ristampa anastatica, l’importanza delle tesi contenute nelle *Untersuchungen* – geniali e originali ma esposte in un austro-tedesco pesante ed espresse in una terminologia difficilmente comprensibile anche quando tradotta (e non sempre bene) – era stata colta soltanto da Popper e da Hayek, mentre lo stesso Mises se ne dichiarava insoddisfatto<sup>46</sup> e, a loro tempo, Eugen von Böhm-Bawerk e Friedrich von Wieser avevano ritenuto che Menger avesse perso tempo a occuparsi di questioni metodologiche.<sup>47</sup>

A lungo di Menger, ed in particolare del Menger delle *Untersuchungen*, non si occupò quasi nessuno.<sup>48</sup> La fortuna dei *Grundsätze*, anche per la difficoltà a reperire il libro nell’edizione originale, fu solo parzialmente diversa. Tant’è che nonostante il riferimento fosse in nota, la celebre definizione dell’economia come «the science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses», viene comunemente attribuita a Lionell Robbins, talora senza che ci sia accorga che in realtà si tratta di una sia pur elegante sintesi di quanto scritto da

---

<sup>45</sup> Cfr. C. MENERG, *Il metodo nella scienza economica*, nel vol. IV, *Economia pura*, della Nuova collana di economisti stranieri e italiani, Torino, UTET, 1937.

<sup>46</sup> Cfr. VON MISES, *Die Grundprobleme der Nationalökonomie*, cit., p. vi; ID., *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, cit, p. 12, e ID., *Notes and Recollections*, South Holland, ILL, Libertarian Press, 1978, p. 121.

<sup>47</sup> Su tali questioni rinvio alle *Introduzioni*, vere e proprie monografie, di D. ANTISERI a AA. VV., *Epistemologia dell’economia nel “marginalismo” austriaco*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

<sup>48</sup> Per le eccezioni rinvio al mio *The Philosophy of the Austrian School*, London-New York, Routledge, 1993.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Menger.<sup>49</sup>

E tuttavia, dato che persino la gran parte degli studiosi di cose *austrian* continua a sottovalutarne l'importanza, almeno per capire le ragioni della sua critica a Smith e del suo distacco da Burke e da Savigny, bisogna partire da entrambe le opere.

## 2. L'interpretazione mengeriana di Smith

Si dovrà quindi prendere le mosse dalla constatazione generale che degli esponenti della tradizione individualistica britannica rammentati da Hayek, Menger, come risulta dal *Katalog der Carl Menger-Bibliothek*, possedeva un numero considerevole di opere, in originale e in traduzione, di Mandeville, di Burke, di Ferguson, di Hume, di Locke, di Smith, e di Tucker.<sup>50</sup> Questo non significa che le avesse lette (ciò che si può dire soltanto per quelle di Smith e di Burke) e che ne avesse recepito l'influenza, ma soltanto che tale possesso testimonia un interesse non soltanto da “bibliofilo” (e Menger lo era). Si potrebbe altresì notare, sempre in generale, che nel celebre passo in cui tratta del modo in cui nascono le principali istituzioni sociali – ovvero il linguaggio, il diritto, lo stato, la religione, il mercato, il denaro, i prezzi, i salari, i tassi di interesse, etc. – Menger scrive che esse, sebbene «servano il bene comune e abbiano un'importanza fondamentale per il suo sviluppo», sono sorte «senza una volontà comune orientata alla loro fondazione»,<sup>51</sup> non è facile cogliere eco dell'altrettanto celebre e rammentata frase di Ferguson<sup>52</sup> che Hayek ripetutamente adopera.

Menger non disconobbe mai la grandezza di Smith ma, soprattutto per quanto

---

<sup>49</sup>Cfr. L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, MacMillan, 1932, p. 15. Il riferimento è qui ai mengeriani *Grundsätze*, cit., pp. 51-70 dove, a p. 56; trad. it. cit., p. 101, l'economia viene così definita: «L'economia umana e la proprietà hanno una comune origine economica, perché entrambe trovano la loro ragione ultima nel fatto che si danno beni la cui quantità disponibile è inferiore al fabbisogno, e pertanto la proprietà, al pari dell'economia, non è un'invenzione arbitraria ma piuttosto l'unica soluzione pratica di quel problema che ci si presenta per tutti i beni economici la natura delle cose, ossia la sproporzione fra fabbisogno e quantità di beni disponibili». Nel *Essay* ROBBINS cita più volte i *Grundsätze*, e una volta, a p. 105 n., *Die Inthümer [sic]*, ma non le *Untersuchungen*. Non è ora il caso di ricordare quel che gli *Austrians*, e in particolare Hayek, debbano a Robbins; per farsene un'idea si veda N. WAPSHOTT, *Keynes Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*, New York-London, W.W. Norton & Company, 2012.

<sup>50</sup>Cfr. *Katalog der Carl Menger-Bibliothek in der Handels-Universität Tokio*, 2 vols., Tokio, Bibliothek der Handels-Universität Tokio, 1926-55; riguardo a Mandeville cfr. p. 484; a Burke cfr. pp. 424-25; a Ferguson cfr. pp. 449 e 802; a Hume cfr. p. 464; a Locke cfr. p. 477; a Smith cfr. pp. 520-21, e per quanto infine a Tucker cfr. pp. 532-33.

<sup>51</sup>Cfr. MENER, *Untersuchungen*, cit., p. 161 e ss.; trad. it. cit., p. 150 e ss.

<sup>52</sup>Nelle *Untersuchungen*, cit., Ferguson viene rammentato una volta, a p. 196, insieme a Smith, in una citazione di E. Baumstark.

riguarda le *Untersuchungen*, ci si può chiedere quanto – anche tenendo conto del fatto che non era ancora apparsa l'edizione della *Wealth of Nations*, né quella delle *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, del 1763, curate da Edwin Cannan<sup>53</sup> – ne avesse compreso la filosofia delle scienze sociali. Per quanto sia assai problematico pensare a una lettura mediata anche da altri autori, anche se Menger talora cita a tal riguardo il «geniale» Jean C.L. Simonde de Sismondi,<sup>54</sup> in astratto non lo si può escludere. Anche se tutti i riferimenti fanno pensare ad una lettura non mediata.

Comunque sia, *se*, come scrive Hayek, «non si tratta di stabilire in che misura l'immagine che l'uomo ha del mondo esterno sia conforme alla realtà, ma in che modo l'individuo, con la sua azione determinata dalle opinioni e dalle concezioni che professa, pervenga a costruire un altro mondo di cui egli stesso diventa parte»,<sup>55</sup> l'idea che Menger si era fatta di Smith non soltanto era negativa ma – quel che è in questo caso importante – ritenuta pure antitetica alla propria teoria del prezzo e della nascita delle istituzioni.

Si tratta, definitiva, di una di quelle differenze tra gli esponenti della tradizione individualistica liberale che per quanto importanti e divisive sono stata poco studiate e – data la loro estrema importanza – potenzialmente limitativa della tesi hayekiana. Come del resto avviene nel caso della critica che all'«evoluzionismo culturale spontaneo» hayekiano rivolgerà Murray N. Rothbard<sup>56</sup> – sostenitore di una sia pur confusa fondazione del *Libertarianism* nella congiunzione di *Natural Law* e *Natural Rights* – mettendo in luce come il fallimento del *Classical Liberalism* sia da imputare proprio al suo allontanamento dalla *Great Tradition* della *Natural Law*.

<sup>53</sup>Cfr. A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited with an Introduction, Notes, Marginal Summary and an Enlarged Index by E. CANNAN, London, Methuen, 1904, 2 vols., e ID., *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, delivered in the University of Glasgow, Reported by a Student in 1763 and edited with an Introduction and Notes by E. CANNAN, Oxford, Clarendon Press, 1869. Le citazioni smithiane di Menger, come quelle di altri autori, sono comunque quasi sempre tratte dalle edizioni inglesi possedute.

<sup>54</sup>Cfr. C. MENDER, *Untersuchungen*, cit., pp. 196-97; trad. it. cit., pp. 182-183.

<sup>55</sup>HAYEK, *The Counter-Revolution*, cit., p. 87; trad. it. cit., p. 47.

<sup>56</sup>Per quanto sia di estremo interesse, della ricostruzione fatta da M.N. ROTHBARD della tradizione individualistica in *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, I, *Economic Thought before Adam Smith*, del 1995, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2006, limitiamoci qui a ricordare che è assai poco hayekiana, tanto che, a p. 527, a proposito della sua interpretazione di Mandeville, così scrive: «Hayek's failure to comprehend the vital distinction between the "natural" (the processes and results of voluntary actions), and the "artificial" (government interventions in such processes), as well as on von Hayek's enchantment with all actions whatsoever that have supposedly yielded "unintended" results».

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Ciò detto, è il caso di soffermarsi sull’interpretazione mengeriana di Smith la quale può essere distinta in due parti contigue. La prima è quelle dei *Grundsätze* e la seconda quella delle *Untersuchungen*. Bisognerà procedere per ordine – o “geneticamente” – cercando di mettere in luce le motivazioni di ciò che porterà Menger alla apparentemente inusitata affermazione che le dottrine di Smith, sia pure contro le sue intenzioni, “portano inevitabilmente al socialismo”.

a) Rinviamo alla *Introduzione* di Karl Milford alla traduzione italiana dei *Grundsätze* per quanto concerne la cultura economica in cui matura l’opera di Menger,<sup>57</sup> nei *Grundsätze* la critica mengeriana a Smith si concentra sul fondamentale problema della natura dello scambio e delle sue conseguenze. Una critica che, come si avrà modo di notare, rimarrà immutata negli anni, e che è fondamentale per comprenderne la critica al “pragmatismo” di Smith.

Nel capitolo sulla “Teoria dello scambio”, Menger esordisce affermando che «Smith ha lasciato senza risposta la domanda “se l’inclinazione degli uomini a scambiare, a commerciare e a cedere una cosa in cambio di un’altra sia uno dei principi originari della natura umana, o se essa sia la necessaria conseguenza della loro ragione e della loro capacità di parlare”, oppure se vi siano altre ragioni che inducono gli uomini a scambiare i loro beni. È certo soltanto, osserva l’eminente pensatore, che il desiderio di scambiare è comune a tutti gli uomini e non si trova in nessuna specie animale».<sup>58</sup>

Tuttavia, osserva Menger, se fosse un’inclinazione naturale, si dovrebbe assistere al singolare caso in cui, se si disponesse di una certa quantità di beni della stessa specie e non si frappessero ostacoli, ci si potrebbe «abbandonare senza limiti al piacere dello scambio» e scambiare nuovamente e ripetutamente gli stessi beni. Il fatto è però che «se lo scambio dei beni è di per se stesso connesso ad un piacere, non credo che vi sia nulla di più certo del fatto che invece, in questo caso, essi si asterrebbero da qualsiasi scambio, e che se nonostante essi lo facessero incorrerebbero nel pericolo di essere presi proprio per pazzi». Questa circostanza lo porta sia a pensare che «l’inclinazione degli uomini allo scambio deve avere un’origine diversa dal piacere dello scambio in sé, perché se lo scambio fosse in sé un piacere, ossia uno scopo in sé, e non piuttosto

---

<sup>57</sup> Cfr. K. MILFORD, *Introduzione* a C. MENGER, *Principi di economia politica*, cit. Ma le ragioni della critica a Smith sono sviluppate nella sua *Introduzione* all’ed. it. cit. delle *Untersuchungen*.

<sup>58</sup> Cfr. C. MENGER, *Grundsätze*, cit., p. 153; trad. it. cit., p. 183. Il riferimento di Menger è a A. SMITH, “*Wealth o. N.*, B. I, Ch. 2, Basil 1801, p. 20”; all’edizione posseduta da Menger.

un'attività spesso faticosa e connessa a pericoli e a sacrifici economici, non si capirebbe perché di fatto gli uomini non scambiano anche nei casi illustrati e in mille modi simili, né perché non continuino anzi lo scambio all'infinito, mentre possiamo osservare ovunque nella vita che gli uomini economici [<sup>59</sup>] considerano a fondo e previamente ogni scambio, e che esiste alla fine, per ogni dato momento del tempo, un limite oltre il quale due individui non scambiano più», sia, giacché «lo scambio non è per gli uomini un fine in sé e ancor meno un piacere in sé e per sé» ad individuare il proprio compito nell'«illustrare la sua essenza e la sua origine».<sup>60</sup>

La tesi Menger è che i diversi bisogni dei soggetti economici possono essere soddisfatti soltanto quando si scambiano beni *differenti* e che «il principio che conduce gli uomini allo scambio non è altro che quello che li guida nella loro intera attività economica, ossia l'aspirazione a soddisfare i loro bisogni nella maniera più completa possibile; [ovvero che] il piacere che gli uomini provano nello scambio economico di beni è la gioia che essi in generale provano quando [...] si giunge a provvedere alla soddisfazione dei loro bisogni meglio di quanto sarebbe avvenuto se quell'evento non fosse accaduto».<sup>61</sup>

Menger si propone quindi di individuare sia quel «limite fino al quale due persone possono scambiare i propri beni con un reciproco utile economico; un limite che però non possono superare senza trovarsi in una situazione economica svantaggiosa». E infatti, «nella vita pratica vediamo che gli uomini non scambiano all'infinito e senza limiti, ma che determinate persone, per ogni dato momento e in rapporto a determinate specie di beni e a una certa situazione economica data, raggiungono un limite oltre il quale essi sospendono qualsiasi ulteriore scambio», sia perché «il valore dei beni

---

<sup>59</sup>“*Die wirtschaftenden Menschen*”, non “*homo aeconomicus*”, anche perché, come noto, l'espressione non era stata ancora “inventata”. A tal proposito è il caso di ricordare che HAYEK, in *Economics and Knowledge*, cit., p. 46; trad. it. p. 241, scrive che quella dell'*homo aeconomicus* è una «vergogna di famiglia che abbiamo esorcizzato con la preghiera e il digiuno». Si noti l'ironia e la collocazione della frase in un saggio la cui rilevanza consiste anche nella *dimostrazione* che, in seguito alla teoria generale dell'azione umana connessa alla “teoria dei valori soggettivi”, nonché alla definizione hayekiana di “*data*”, quell'*homo* (inventato da V. Pareto) è soltanto un'inutile, fuorviante e dannosa metafora figlia dell'utilitarismo e di una concezione “schizofrenica” dell'uomo. Ovviamente il successo dell'espressione è stato immenso e su di esso e sull'immane letteratura al riguardo, si veda, anche se non viene colta la sostanza della posizione “austriaca”, S. CARUSO, *Homo oeconomicus. Paradigmi, critiche, revisioni*, Firenze, Firenze University Press, 2012.

<sup>60</sup> Cfr. C. Menger, *Grundsätze*, cit., pp. 153-155; trad. it. cit., pp. 183-185.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 158-159; trad. it. cit., pp. 188-189.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

concreti sia sottoposto ad un continuo mutamento» in relazione alla circostanza che «tramite il processo produttivo divengono disponibili per i singoli individui economici sempre nuove quantità di beni [che] rinnovano continuamente le basi per gli scambi economici». E tuttavia «a una più attenta considerazione, anche in questa catena di transazioni possiamo trovare per momenti, persone e specie di beni dati, punti di indifferenza nei quali non avviene uno scambio di beni perché si è già raggiunto il suo limite economico». <sup>62</sup> Il *prezzo*.

In maniera decisamente tautologica, si potrebbe così osservare che anche le istituzioni, come avviene per i prezzi, si formano quando si formano, e talora in maniera assai complessa, sono legate a circostanze imprevedibili di vario tipo, anche casuali (come può esserlo l'incontro di due persone che vorrebbero scambiare proprio quei due beni diversi ai quali entrambi possono rinunciare e ai quali, in maniera inversa, entrambi, in quel momento, attribuiscono la capacità di soddisfare un bisogno diverso), o che in altri casi è proprio l'incontro a suggerire la possibilità di scambiare. Ma di quei prezzi, come di quelle istituzioni che non si sono formati non possiamo, ovviamente, dire nulla.

Per Menger quell'errore smithiano ne ha prodotto un altro giacché ha indotto a scambiare l'aspetto che più colpisce dell'attività economica: «I prezzi, o in altre parole le quantità di beni che compaiono nello scambio, [... per ] l'essenziale del fenomeno economico dello scambio, il quale è invece costituito dal fatto che entrambi i soggetti possono provvedere meglio a soddisfare i propri bisogni tramite lo scambio. Gli uomini economici aspirano a migliorare per quanto possibile la loro situazione economica. A questo scopo mettono in moto la loro attività economica, e a questo scopo scambiano i beni quando ciò serva a raggiungerlo. In questo processo, i prezzi sono soltanto fenomeni accidentali, sintomi dell'equilibrio economico tra le economie umane».

La conseguenza di tale errore è stata che essendo i prezzi «l'unico fenomeno sensibilmente percepibile dell'intero processo, poiché la loro altezza si lascia misurare esattamente [...] è stato facile, sbagliando, considerare la loro grandezza l'essenziale nello scambio, e in conseguenza di questo errore, considerare come *equivalenti* le quantità di beni che compaiono nello scambio. Ma in questo modo la nostra scienza ha

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 168-169; trad. it. cit., pp. 198-199.

subito un danno incalcolabile, perché i ricercatori si dedicarono [...] a risolvere il problema di stabilire le cause della presunta *uguaglianza* fra due quantità di beni [...] nell'uguaglianza delle quantità di lavoro impiegate per questi beni [...] nell'uguaglianza dei costi di produzione, e sorse persino una disputa se i beni venissero ceduti gli uni contro gli altri perché sono equivalenti oppure se siano equivalenti perché vengono ceduti gli uni contro gli altri, mentre una tale uguaglianza di valore fra due quantità di beni (ossia un'uguaglianza in senso oggettivo) non esiste affatto». <sup>63</sup>

E infatti, sempre secondo Menger, «l'errore di fondo di queste teorie diventa immediatamente comprensibile se ci liberiamo dell'unilateralità» di tale teoria del prezzo dato che «potrebbero essere definite equivalenti (nel senso oggettivo del termine) soltanto quantità di beni che potessero, in un dato momento, essere scambiate a piacimento, così che l'offerta dell'una servisse ad acquistare l'altra e viceversa. Ma tali equivalenti non esistono mai nella vita economica pratica degli uomini. Infatti se si dessero equivalenti in questo senso, non si capirebbe perché non tutti gli scambi, per quanto la congiuntura sia invariata, possono essere ripetuti al contrario». In questa prospettiva il prezzo viene ad identificarsi con quel “*limite*” al di là del quale uno dei contraenti non intende spingersi. Pertanto, «una corretta teoria dei prezzi non può avere il compito di spiegare la presunta, ma in realtà inesistente, “uguaglianza di valore” fra due quantità di beni, compito questo che disconosce completamente il carattere soggettivo del valore e la natura dello scambio. Essa deve piuttosto proporsi di mostrare come gli uomini economici nella loro aspirazione a soddisfare nel modo più completo possibile i propri bisogni, vengano spinti a cedere beni, o certe loro quantità, gli uni contro gli altri».

Si tratta del fenomeno della inintenzionale «formazione del prezzo» che Menger indaga a partire dalla «forma fenomenica più semplice [...] per passare gradualmente alle sue forme più complesse»: <sup>64</sup> le *istituzioni sociali*.

Muovendo da tali premesse e da tali errori smithiani non è difficile capire perché nelle pagine iniziali delle *Untersuchungen*, quasi a concludere il discorso sviluppato nei

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 172-174; trad. it. cit., pp. 203-204. Nella nota, in pratica, Menger attribuisce quest'errore a tutta l'economia a partire da Aristotele e compreso, ovviamente, Smith (“*W. o. N.*, I, Ch. V”).

<sup>64</sup> MENER, *Grundsätze*, cit., pp. 174-175; trad. it. cit., pp. 204-206. Un procedimento metodologico “esatto” che, come si vedrà, si ritrova anche nelle *Untersuchungen*, cit. e che costituisce il fondamento delle “scienze sociali teoriche”.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

*Grundsätze*, Menger – con palese consapevolezza di ciò che si accingeva a fare e del suo carattere fortemente innovativo – scriva sia «che la teoria economica, nella formulazione di Smith e dei suoi allievi, è priva di fondamenti sicuri e che anche per i suoi problemi più elementare non si è trovata una soluzione soddisfacente», sia che la scienza economica, non certo a motivo delle critiche della Scuola storica dell’economia, «avesse bisogno di una profonda trasformazione», «di riformare la dottrina di Smith» giacché la «“Scuola classica degli economisti inglesi” non ha potuto risolvere il problema di una scienza delle leggi economiche in maniera soddisfacente» impedendo così «di progredire su quella via lungo la quale lo scienziato ha cercato da secoli, ben prima dell’arrivo di Smith, la soluzione del grande problema della fondazione delle scienze sociali teoriche». <sup>65</sup>

Ma per uscire da tale situazione Smith avrebbe commesso un ulteriore errore. Vediamolo e vediamone le conseguenze.

b) Nelle *Untersuchungen* le critiche di Menger a Smith che maggiormente richiamano l’attenzione sono: 1) che il «liberalismo unilateralmente razionalistico di Smith e dei suoi seguaci, poiché fondato sull’aspirazione non di rado avventata alla rimozione dell’esistente, non sempre sufficientemente compreso, e [sul]l’altrettanto avventato impulso alla creazione di qualcosa di nuovo nel campo delle istituzioni politiche, abbastanza spesso senza una sufficiente conoscenza ed esperienza», e, in definitiva, su «un pragmatismo in parte superficiale», *conduce*, «contro l’intenzione dei suoi sostenitori [...] inevitabilmente al socialismo»; <sup>66</sup> e, 2) che «Smith e la sua scuola aspirano di preferenza alla comprensione pragmatica dell’economia proprio dove essa non è adeguata alla situazione obiettiva, e così rimane loro preclusa la comprensione teorica del vasto ambito delle formazioni sociali sorte in modo irriflesso». <sup>67</sup>

Critiche indubbiamente pesanti ed esplicite con le quali Hayek evita di confrontarsi

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. xiii-xiv; trad. it. cit., pp. 8-10.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 207-208; trad. it. cit., pp. 188-189.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 200-201; trad. it. cit., p. 185. Frase che doveva essere rimasta nella mente di Hayek giacché se ne sente più di un’eco nella critica che in *Law, Legislation and Liberty*, cit., II, p. 170 n.; trad. it. p. 244 n., rivolge a Weber: «Per Weber, “ordine” è sempre qualcosa che è “valido” o “vincolante”, che deve essere sanzionato legalmente o essere contenuto in una massima di legge. In altre parole, l’ordine esiste soltanto come organizzazione e l’esistenza di un ordine spontaneo non si presenta mai come problema. Come molti positivisti o socialisti, in quest’ambito egli pensa in modo antropomorfo, e conosce l’ordine soltanto come *taxis* ma non come *cosmos*, e quindi si preclude l’accesso ai veri problemi teorici di una scienza della società».

perché o dovrebbe dar torto a Menger su una questione fondamentale, per un austriaco, come la teoria dello scambio e del prezzo, o perché, se ne accettasse l'interpretazione di Smith, la sua ricostruzione del *True Individualism* subirebbe un fiero colpo. Verrebbe a mancare di un tassello fondamentale.

Certamente, scrive Menger, Smith, il quale «ha scritto perfino una teoria del senso comune!», diversamente dalla Scuola storica dell'economia, «non ha confuso la storia economica con la teoria, né ha seguito unilateralmente» l'indirizzo «empirico-realistico» e non è «caduto neanche vittima dell'errore di ritenere il “dogma” dell'egoismo umano l'unico impulso *attivo* nell'azione umana»,<sup>68</sup> ma, anzi, ha respinto l'analogia «fra gli organismi naturali e i fenomeni sociali»,<sup>69</sup> senza rinnegare «il valore dello studio della storia, e l'influsso delle condizioni spazio-temporali sulle istituzioni economiche».<sup>70</sup>

E tuttavia, alla luce di quanto messo in evidenza nei *Grundsätze*, ovvero di aver disconosciuto “il carattere soggettivo del valore e la natura dello scambio” e di aver pertanto cercato di risolvere tale problema cercando “di stabilire le cause della presunta *uguaglianza* fra due quantità di beni o nell'uguaglianza delle quantità di lavoro impiegate per questi beni, o nell'uguaglianza dei costi di produzione”, «ciò che può essere effettivamente rimproverato a Smith, e a quei suoi allievi che hanno perfezionato con pieno successo l'economia politica, non è il disconoscimento dell'ovvio valore dello studio della storia per il politico e dell'altrettanto ovvio principio che a differenti condizioni economiche spazio-temporali corrispondono anche istituzioni economiche e provvedimenti governativi diversi. Piuttosto, si può rimproverare loro l'insufficiente comprensione per le istituzioni sociali irriflesse e per la loro importanza per l'economia, nonché l'opinione [...] secondo cui le istituzioni economiche sarebbero sempre il risultato previsto della volontà comune della società in quanto tale, ossia di un'espressa convenzione fra i membri della società e della legislazione positiva. In questa visione unilateralmente pragmatica dell'essenza delle istituzioni sociali si ha il punto d'incontro fra le idee di Smith, e dei suoi prossimi allievi, e le idee degli scrittori dell'illuminismo

<sup>68</sup>Cfr. MENER, *Untersuchungen*, cit., pp. 80-81; trad. it. cit., pp. 74-75. In questo conteso, Menger pone Smith insieme a Helvetius e a Mandeville, tra quanti erano consapevoli del fatto che «l'interesse individuale non è l'unico elemento a influenzare i fenomeni della vita umana».

<sup>69</sup>*Ibid.*, pp. 151-152; trad. it. cit., p. 142.

<sup>70</sup>*Ibid.*, p. 195; trad. it. cit., p. 181.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

francese, in particolare dei fisiocratici francesi». La conseguenza la si è vista: «Anche Smith e la sua scuola aspirano di preferenza alla comprensione *pragmatica* dell'economia proprio dove essa non è adeguata alla situazione obiettiva, e così rimane loro preclusa la comprensione teorica del vasto ambito delle formazioni sociali sorte per via irriflessa». <sup>71</sup> Detto diversamente, non pensando che i prezzi siano la “risultante irriflessa” di atti di scambio ispirati al soddisfacimento di bisogni diversi, ma che dipendano dalla quantità di lavoro impiegata per produrli e dai costi di produzione, Smith e la sua scuola, sono indotti a pensare che anche le istituzioni sociali *siano* il «risultato previsto della volontà comune della società in quanto tale, ossia di un'espressa convenzione fra i membri della società e della legislazione positiva». E anche che *possano essere modificati da questa* nella prospettiva di un'uguaglianza tra prezzi, quantità di lavoro e costi di produzione. Il suo individualismo è quindi limitato e «Burke fu il primo a sottolineare consapevolmente, indottovi dallo spirito della giurisprudenza inglese, il valore delle formazioni organiche della vita sociale e l'origine in parte irriflessa di esse. Egli mostrò nella maniera più convincente che numerose istituzioni della sua patria, veramente utili alla comunità e motivo d'orgoglio per ogni inglese, non sono il prodotto della legislazione positiva o della volontà comune della società consapevolmente rivolta alla loro fondazione, ma il risultato irriflesso dello sviluppo storico», aprendo «così la prima breccia nell'unilaterale razionalismo e pragmatismo dell'illuminismo anglo-francese». Per di più «le idee di Burke fornirono in Germania il motivo per lottare contro il pragmatismo nella giurisprudenza» da cui nacque la Scuola storica del diritto di Gustav Hugo, Savigny e Berthold G. Niebuhr. <sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 200-201; trad. it. cit., pp. 185-186.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 201-204; trad. it. cit., pp. 186-187 e nn. 89, 90. Sembra quasi che Menger metta in dubbio che Smith si muova nel solco della “giurisprudenza inglese”. Alla luce del fatto che Smith ritenesse che Burke l'avesse compreso meglio di qualunque altro – la circostanza è riportata da R. BISSET, in *The Life of Edmund Burke*, London, George Cawthorn, 1800, p. 429: «Mr. Smith, he said, told him, after they had conversation on subjects of political economy, that he was the only man, who, without communication, thought on these topics exactly as he did. It is not surprising that two siff men should think in the some way, especially as both read Aristotle's Politics», e la frase viene ripresa, con qualche modifica testuale, da J. RAE, in *Life of Adam Smith*, London, Macmillan, 1895, II, pp. 387-388 – *non si può evitare di notare che Menger apprezzasse Burke e non Smith e che anzi li considerasse contrapposti*. L'importanza della circostanza riportata da Bisset è invece colta da VON HAYEK il quale, in *Individualism: True and False*, cit., p. 4; trad. it. cit., p. 42, la cita a sostegno della sua tesi della stretta correlazione tra il pensiero di Smith e quello di Burke. L'interpretazione hayekiana di tale connessione è vista con riserva anche da D. WINCH il quale, in *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge, CUP, 1978, pp. 24-25, scrive che Hayek «have emphasised the anti-rationalist implications of Smith's version of individualism, wherein social outcomes are explained as the result of human action but cannot be

Dunque – e si noti il riferimento all’*“unilaterale razionalismo e pragmatismo dell’Illuminismo anglo-francese”* –, giacché nella nota relativa a tale passo, Menger osserva che già Montesquieu aveva «notato che le istituzioni sociali e politiche non sono nella loro forma concreta il risultato diretto di proposizioni volontarie (la legislazione positiva), ma piuttosto la conseguenza delle condizioni naturali e culturali e del corso dello sviluppo storico dei popoli»,<sup>73</sup> si hanno buoni motivi per pensare che per quanto concerne la nascita delle «formazioni organiche della vita sociale e la loro origine in parte irriflessa» Menger si sentisse più vicino a Montesquieu (a sua volta influenzato da Mandeville) e a Burke, che a Ferguson e a Smith. In altre parole, che Hayek ha ragione quando scrive che la teoria delle conseguenze inintenzionali passa da Mandeville a Menger tramite Burke e Savigny, ma ha torto quando sostiene che Smith e l’*“Illuminismo anglo-francese”* c’entrino qualcosa. Semmai, a “entrarci qualcosa” è Montesquieu (che Menger non sembra collocare in quella tradizione) il quale è influenzato da Mandeville in misura maggiore di quanto lo sia Burke. Tanto più che Menger considera la posizione di Burke ben diversa da quella di Smith.

Per di più, Menger scrive che per quanto «Smith e i suoi allievi non avessero affatto rinnegato l’importanza dello studio della storia per l’economia politica, e neppure la relatività delle istituzioni sociali», ciò che «può essere loro rimproverato a buon diritto è il loro pragmatismo che mostrava comprensione soltanto per le creazioni *positive* dei pubblici poteri, ma non sapevano apprezzare l’importanza delle formazioni sociali “organiche” per la società, e in particolare per l’economia, e perciò non mirava affatto a *conservarle*. Ciò che caratterizza la dottrina di Smith e dei suoi allievi è il liberalismo unilateralmente razionalistico, l’aspirazione non di rado avventata alla rimozione dell’esistente, non sempre sufficientemente compreso, e l’altrettanto avventato impulso alla creazione di qualcosa di nuovo nel campo delle istituzioni politiche, abbastanza spesso senza una sufficiente conoscenza ed esperienza [...] Contro queste tendenze della scuola di Smith si aprì un incommensurabile campo di fruttuosa attività per la nostra scienza nel senso dell’indirizzo di Burke e Savigny, e non già nel senso di un

---

attributed to human design», “trascinandolo” nel *Conservatism* di Burke. Questione su cui non manca la letteratura, a partire dall’*Account of the Life and Writings of Adam Smith*, di D. STEWART, del 1793.

<sup>73</sup> MENER, *Untersuchungen*, cit., pp. 201-202, n. 89; trad. it. cit., p. 206 n. 89. Di MONTESQUIEU, cfr. *Katalog*, cit., pp. 617 e 1040, Menger possedeva l’ed. 1865 delle *Oeuvres complètes*, e il *Commentaire* di M.J.A.N. CONDORCET, del 1819.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

indirizzo che intendesse definire intangibili le istituzioni sorte organicamente, quasi rappresentassero la più alta saggezza nelle cose umane di contro all’ordinamento riflesso dei rapporti sociali. Lo scopo di queste attività era piuttosto la completa comprensione delle istituzioni sociali esistenti, e in particolare di quelle sorte organicamente, ossia la fissazione di ciò ch’è già sperimentato di contro all’unilaterale ricerca razionalistica del nuovo in economia. Si trattava di frenare la dissoluzione dell’economia sviluppatasi organicamente per colpa di un pragmatismo in parte superficiale, e che, contro l’intenzione dei suoi sostenitori, conduce inevitabilmente al socialismo». <sup>74</sup>

Detto in maniera brutale, con Smith Menger non riteneva di avere a che fare e intendeva le idee di Burke sull’origine delle istituzioni sociali ben diverse da quelle di Smith.

Inoltre, se l’uso limitato e problematico che Smith fa dell’espressione *Invisible Hand* può essere messo in relazione al fatto che, se tutti gli esiti dei processi avvenissero in quel modo, la sua teoria dello scambio e del prezzo non avrebbe avuto nessun senso. La *Invisible Hand* serve allora per spiegare le eccezioni. Il fatto che Menger non adoperi l’espressione indica come non ne avesse bisogno: i prezzi, come le istituzioni, sono esiti non programmati che possono, in certe circostanze, realizzarsi ma, come nessun prezzo può essere stabilito senza un compratore, così le istituzioni non sono “naturali”, o esiti deliberati dell’azione umana, ma l’esito di circostanze particolari che possono verificarsi o meno (come che si trovi un individuo interessato allo scambio e che si realizzi un accordo di scambio).

La recente traduzione in inglese di un articolo giornalistico scritto da Menger nel 1891 per commemorare il centenario della morte di Smith e per difenderlo dai fraintendimenti e dalle critiche che gli venivano rivolte dagli esponenti della Scuola storica dell’economia tedesca (articolo in cui il consueto aggettivo “pragmatico” rivolto a Smith ricorre più volte) potrebbe far pensare che Menger si fosse in qualche modo ricreduto. Ma, al di là dello scontato riconoscimento della sua grandezza, non è così. Sia per il fatto che Menger, in sostanza, obietta agli esponenti della Scuola storica dell’economia tedesca di non averlo capito dato che, in realtà, la posizione di Smith

---

<sup>74</sup>MENGER, *Untersuchungen*, cit., pp. 207-208; trad. it. cit., pp. 188-189.

sulle politiche sociali era più vicina alla loro di quanto essi reputavano («Smith and his disciples were “*Social-Politiker*” for their time at least to the same degree as those economists who currently claim for themselves the honor of this title as against the Smithian school»)<sup>75</sup> Di conseguenza, «it is true that the distribution of income between capital and labor is in itself a problem of the utmost importance and every measure through which labor gains a greater proportion of the fruits of production, as long as it does not threaten the continued existence of industries, should be applauded as welcome social progress. But with equal certainty would I argue that a significant increase in wages can only be the consequence of the progressive accumulation and productive use of capital».<sup>76</sup> E ciò porta Menger, in conclusione, a individuare in che cosa consista l'errore di entrambi: «The doctrinarism of the one and of the other have equally distanced themselves from an objective science which recognizes the role of state

---

<sup>75</sup>Cfr. C. MENER, *Die Social-Theorien der classischen National-Oekonomie und die moderne Wirtschaftspolitik*, del 1891, ora in ID., *Collected Works*, cit., III, p. 235; trad. ingl., *The Social Theories of Classical Political Economy and Modern Economic Policy*, ed. and translated by E. DEKKER and S. KOLEV, in «Econ Journal Watch», XIII, 3, 2016, pp. 467-89; la citazione è a p. 482. Nell'*Introduction*, senza avvedersi della sintonia tra ciò che qui scrive Menger con quanto, come si è visto, scritto nei *Grundsätze*, cit., e nelle *Untersuchungen*, cit., i curatori, a p. 468, scrivono che «Menger did not perceive himself as a revolutionary in economic theory. The article presented here shows that Menger was spiritually close to Adam Smith and classical political economy». I curatori scambiano, in buona sostanza, la consapevolezza mengeriana della «great superiority to the Smithian perspective over those of the new *Social-Politiker*» (MENER, *Die Social-Theorien der classischen National-Oekonomie*, cit., p. 242; trad. ingl., p. 485), con un'adesione alle tesi smithiane. Menger, in realtà, a pp. 239-40; trad. ingl. p. 482, scrive che «the real difference between classical political economy and the modern school of *Social-Politik* in the workers question is not their inclination. Both recognize the unfavorable economic position of a large part of the workers within the population, both demand changes in favor of the workers, and neither fundamentally denies state help. The contrast is that the Smithian school believes that the improvement of the economic position of the workers lies primarily in the elimination of all state and social institutions which are disadvantageous for the workers' employment and their income, and only deems positive interventions by the state in the economy advisable where the self-help of the workers and their free associations do not suffice for attaining the above purpose. Our modern *Social-Politiker* on the other hand – I mean those who are serious about improving the workers' lot – place the main emphasis on positive measures of the state, now that a large part of the laws of past ages which oppressed the poor and the weak in favor of the propertied classes have already been abolished. In this difference we cannot recognize a fundamental opposition, no different inclination, but only a difference in the evolution of circumstances regarding the continued development of the efforts to improve the position of the working class». Ma anche che entrambi pensavano a misure di intervento legislativo a favore dei lavoratori (pp. 235 e ss.; trad. ingl. pp. 483 e ss.), e che gli esponenti della giovane Scuola storica dell'economia fanno una confusione tra Smith e i suoi eredi “diretti” e quelli che per Menger sono i suoi allievi “indiretti” (i “manchesteriani”): «The final configuration of classical political economy cannot be found in Cobden, Bright, Bastiat, Prince-Smith, and Schulze-Delitzsch, but rather in John Stuart Mill, the social philosopher, who, next to Sismondi, must be considered the most important founder behind the modern direction of *Social-Politik*, as far as it has an objective scientific character» (p. 232; trad. ingl. cit., p. 481).

<sup>76</sup>*Ibid.*, pp. 239-240; trad. ingl. cit., p. 484.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

authority as consisting in the equally important tasks of improving the position of the working class and a just income distribution, but at least to the same degree also in promoting individual industry, thrift, and the entrepreneurial spirit». <sup>77</sup>

In questo saggio, in definitiva, Menger ribadisce le critiche a Smith espresse nelle sue grandi opere, aggiungendo, particolare non insignificante, che quel che mancava era un’adeguata teoria del capitale (e non sarebbe inopportuno collegare tale tema ai suoi scritti sulla questione e alla grande innovazione, su cui comunque nutriva qualche riserva, di Böhm Bawerk), spiega perché le critiche a Smith da parte della cultura politico-economica tedesca del suo tempo siano sbagliate e perché, sul tema delle “politiche sociali”, la loro differenza con Smith sia di scarsa pregnanza dato che entrambi, a suo avviso, pensavano a un ruolo importante della legislazione per risolvere le problematiche sociali e la “questione operaia”. La cosa più interessante del saggio è semmai che Menger citasse Karl Marx. <sup>78</sup>

### 3. L’interpretazione mengeriana di Burke e di Savigny

Per quanto l’“affinità” tra Burke e Savigny sulla concezione del diritto, la sua genesi e il suo sviluppo sia notevole e anche evidente, che ci sia stata un’influenza diretta non è stato dimostrato. <sup>79</sup> Il testo da cui sovente muovono i riferimenti (e, come si vedrà, lo fa anche Hayek) è l’opera di H. Ahrens, *Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht*, del

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 245; trad. ingl. cit., p. 487.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 225; trad. ingl. cit., p. 476.

<sup>79</sup> Le informazioni più rilevanti sono tuttora contenute in F. BRAUNE, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg, Carl Winters, 1917 (con capitoli su E. Brandes, A.W. Rehberg, F. Genz, A. Müller) e in H. BARTH, *Edmund Burke and German Political Philosophy in the Age of Romanticism*, in *The Idea of Order: Contributions to a Philosophy of Politics*, Dordrecht, D. Reidel, 1960, pp. 17-47, in cui, a p. 27, si scrive che «an indirect connection between Savigny and Burke is given in Rehberg book *Über den Code Napoléon*», del 1814 (di Rehberg, pensatore controrivoluzionario e accentuatamente conservatore, oltre che quest’opera che, come scrive G. MARINI, in *Friedrich Carl von Savigny*, Napoli, Guida, 1978, p. 23, segna l’avvio della polemica sull’opportunità della codificazione in Germania», che si era formato a Gottinga, e che nel 1793 aveva scritto le *Untersuchungen über die französische Revolution* – e in cui si citano tre opere di Burke, comprese le *Reflections* – che Menger, tuttavia (cfr. *Katalog*, cit., p. 302), non possedeva, anche se possedeva un’altra opera del 1803, *Ueber den deutschen Adel*. Più recentemente, H. S.P. DONLAN, in *Burke on Law and Legal Theory*, in D. DWAN - C.J. INSOLE, eds., *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, CUP, 2012, p. 71, scrive che «attempts by critics to link Burke with the so-called Historical School of Jurisprudence [...] are also problematic» e, in nota, rinvia a J.M. KELLY, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 274 (ma maggiori informazioni, sia pure non utili a chiarire il suo rapporto con Savigny, sono a pp. 320-322), e a H.J. BERMAN, *The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale*, in «Yale Law Journal», CIII, 1994, pp. 1731-1738. Ma si veda anche, e non soltanto per i pertinenti rinvii bibliografici, M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Pisa-Roma, IEEPI, 1999, pp. 32-35 e nn.

1854. Friedrich Meinecke, in *Die Entstehung des Historismus*, del 1936,<sup>80</sup> rimane necessariamente sul vago e lo stesso si può dire degli scritti di Giuliano Marini su Savigny.<sup>81</sup> Di certo si ha soltanto che Savigny, in *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechts-wissenschaft*, del 1814,<sup>82</sup> non cita Burke, ma Montesquieu, e che gli studi più recenti non propendono una possibile influenza diretta. Una vaghezza che comunque si ritrova anche in Menger. Tutto sommato, dato che Menger li conosceva e citava entrambi,<sup>83</sup> non ci sarebbe neanche bisogno di ulteriori indagini se non fosse che Hayek scrive che la connessione tra Menger e le idee di Mandeville e dei britannici sulla genesi inintenzionale delle istituzioni viene mediata da Burke e da Savigny. Forse sarebbe quindi il caso di attenersi al fatto che, tra le fonti di Savigny, i “britannici” non compaiono e prendere atto del fatto che la sua riflessione matura nella cultura giuridica tedesca del suo tempo senza ricorrere alla possibile connessione costituita dal fatto che le loro idee abbiano avuto diffusione in Germania anche per via del legame storico tra gli Hannover e la corona britannica tramite il “maestro” di Savigny: Gustav Hugo, il quale insegnò a Gottinga.<sup>84</sup> A tutto ciò bisogna aggiungere, anche se non ce ne dovrebbe essere bisogno, che le *Reflections on the Revolution in France*, del 1790, ebbero un largo successo in Germania anche per via della (discussa) traduzione di Friedrich von Gentz (che Menger possedeva)<sup>85</sup> che ne accentua gli aspetti “conservatori”.

Per una sommaria enunciazione della teoria mengeriana si può trascrivere quanto

<sup>80</sup>Munich and Berlin, R. Oldenbourg, 1936, dove, tra l'altro, a p. 1, si ricorda la polemica iniziata da Menger, con *Die Irrthümer des Historismus*, cit., sullo *Historismus*: il famoso *Methodenstreit*.

<sup>81</sup>Cfr. MARINI, *Friedrich Carl von Savigny*, cit., pp. 15, 55; di MARINI sono pure da segnalare i saggi *Il paragone tra diritto e linguaggio nella giurisprudenza romantica*, del 1975, e *Il metodo di Savigny in alcuni giudizi dell'anno 1883*, del 1985, ora in ID., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Napoli, Morano, 1987, pp. 197-210, dove si parla anche dell'interpretazione mengeriana di Savigny, e, p. 203, del “metodo Burke-Savigny”.

<sup>82</sup>Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1814; trad. it., a cura e con una *Prefazione* di G. MARINI, *La polemica sulla codificazione*, Napoli, ESI, 1982, comprendente anche il saggio di A.F.J. THIBAUT, in polemica col quale l'opuscolo era stato scritto. Qui Savigny cita più volte Rehberg.

<sup>83</sup>Circa la relazione di Menger con la cultura giuridica tedesca si veda M. ALTER, *Carl Menger and the Origins of Austrian Economics*, Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, 1990, pp. 36-65 e nn.

<sup>84</sup>Di HUGO, cfr. *Katalog*, cit., p. 757. Menger possedeva il *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, del 1799. Su Hugo, si veda G. MARINI, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1969.

<sup>85</sup>Cfr. *Betrachtungen über die französische Revolution nach dem Englischen des Herrn Burke, neu-bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen und einem critischen Verzeichniß der in England über diese Revolution erschienenen Schriften*, Berlin, Friedrich Vieweg dem Aeltern, 1793.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

egli stesso scrive nella *Untersugungen* a conclusione del libro terzo dedicato a “La comprensione organica dei fenomeni sociali”, in cui, nel secondo capitolo, aveva sistematicamente sviluppato la teoria de «la comprensione teorica di quei fenomeni sociali che non rappresentano il prodotto della convenzione o della legislazione positiva, ma sono il risultato irriflesso dello sviluppo storico»: «Se ora ci interroghiamo sulla natura generale di quel processo cui devono la propria origine i fenomeni sociali che non sono il risultato di fattori social-teleologici ma il risultato irriflesso del movimento sociale – processo che può essere definito sempre “organico” contrariamente alla nascita dei fenomeni sociali per via della legislazione positiva – non ci saranno più dubbi sulla risposta. La caratteristica della nascita social-teleologica dei fenomeni sociali consiste nell'intenzione della società di fondarli, nel fatto che essi sono il risultato intenzionale della volontà comune o della società pensata come soggetto agente o dei suoi potenti. I fenomeni sociali di origine “organica” si caratterizzano invece per essere la risultante inintenzionale [*die unbeabsichtigte Resultante*] di attività individuali dei membri del popolo, ossia che perseguono interessi individuali. Pertanto, al contrario delle formazioni sociali precedentemente delineate, essi sono la risultante inintenzionale di fattori individuali social-teleologici. Con ciò, crediamo di aver esposto non soltanto la vera natura di quel processo al quale deve la propria *origine* una gran parte dei fenomeni sociali, e che finora è stata descritta soltanto con oscure analogie o locuzioni insignificanti, ma di aver ottenuto nel contempo anche un altro importante risultato per la metodologia delle scienze sociali. Abbiamo già sottolineato come una lunga serie di fenomeni economici, comunemente non concepiti come “formazioni sociali” d’origine “organica” (per esempio, i prezzi di mercato, i salari, i tassi di interesse, e via di seguito) sorgono proprio nello stesso modo in cui sorgono le istituzioni sociali cui abbiamo fatto riferimento in questo capitolo. Infatti anch’essi non sono di regola il risultato di cause social-teleologiche, ma la risultante inintenzionale di numerose azioni dei soggetti economici che perseguono interessi *individuali*. Anche la loro comprensione teorica, la comprensione teorica della loro essenza e del loro movimento, può essere perciò raggiunta in maniera esatta soltanto seguendo la stessa via di ciascuna delle formazioni sociali ricordate, vale a dire riconducendole ai propri elementi, ai fattori individuali che li hanno prodotti, e indagando le leggi [“leggi naturali esatte”] cui questi fenomeni

complessi dell'economia umana scaturiscono dai propri elementi. Ma questo, non importa sottolinearlo, è il metodo che abbiamo sopra definito come il più adeguato all'indirizzo esatto della ricerca teorica nell'ambito dei fenomeni sociali. I metodi per comprendere in maniera esatta l'origine delle formazioni sociali sorte per via "organica" e i metodi per risolvere i problemi fondamentali della dottrina economica esatta sono essenzialmente identici». <sup>86</sup>

La trattazione mengeriana delle idee di Burke e della Scuola storica del diritto – che non ha ricevuto soverchia attenzione da parte degli studiosi di Menger – si trova nelle *Untersuchungen* in cui Menger scrive che «le idee di Burke fornirono in Germania il motivo per lottare contro il pragmatismo nella giurisprudenza [...]. Già Hugo aveva dato inizio alla reazione con i suoi studi in ambito storico-giuridico: Savigny e Niebuhr si misero a capo del nuovo movimento in piena coscienza del proprio compito [...]. Il diritto è, almeno in origine, al pari del linguaggio, non il prodotto di un'attività dei poteri pubblici consapevolmente diretta alla sua creazione, e della legislazione positiva in special modo, ma il risultato irriflesso di una più alta saggezza, ossia dello sviluppo storico dei popoli». <sup>87</sup>

Per quanto non disconosca i meriti di Burke e di Savigny, e ritenga che la loro Scuola storica del diritto vada rigorosamente distinta da quella dell'economia di Wilhelm Roscher, Karl Knies, Bruno Hildebrandt e soprattutto dalla "giovane" Scuola storica dell'economia tedesca di Gustav von Schmoller, Menger non si vi si appiattisce: «La strada per raggiungere la comprensione teorica del processo "organico" cui deve la propria origine il diritto non può consistere che nell'indagare quali tendenze della natura generale degli uomini e quali circostanze esterne sono adatte a condurre a quel fenomeno comune a tutti i popoli che chiamiamo "diritto", e nell'indagare come il diritto sia potuto sorgere da quelle generali tendenze e dalle circostanze, e abbia potuto raggiungere a seconda delle diverse condizioni le sue particolari forme fenomeniche». <sup>88</sup>

A tali premesse Menger aggiunge che dalla «sua forma originaria diretta alla garanzia degli interessi individuali più importanti e generali dei membri del popolo, il

<sup>86</sup>MENGER, *Untersuchungen*, cit., pp. 181-183; trad. it. cit., pp. 166-167. Menger qui non specifica a chi si riferisca con la frase «con oscure analogie o locuzioni insignificanti»; ma lo si può immaginare!

<sup>87</sup>*Ibid.*, pp. 201-204; trad. it. cit., pp. 186-187.

<sup>88</sup>*Ibid.*, Appendice VIII: "L'origine 'organica' del diritto e la sua comprensione esatta", p. 273; trad. it. cit., pp. 253-54.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

diritto si amplia e si approfondisce gradualmente con l’evolversi dei traffici e la crescente comprensione dei propri interessi da parte dei singoli. Esso si stabilizza per mezzo della consuetudine, e viene scosso, e alla fine trasformato, dal mutamento delle condizioni cui deve la propria origine». <sup>89</sup>

Tuttavia, se «il ceto dei giuristi [...] si è occupato unilateralmente delle idee di ordinamenti stranieri più perfezionati e di astratte teorie giuridiche [e gli] è mancata non soltanto la comprensione, ma anche la sensazione della irriflessa saggezza del diritto del popolo» inclinando a una «unilateralità teorica e ambigua mania novatrice», anche «il diritto consuetudinario si è dimostrato abbastanza spesso nocivo al bene comune, mentre la legislazione ha trasformato altrettanto spesso il diritto consuetudinario in modo da recar vantaggio al bene comune». Quella che Menger reputa «sbagliata», è allora la tesi – anch’essa “unilaterale” – secondo la quale la «“superiore saggezza” del diritto consuetudinario sorto in modo riflesso [...] favorisca il bene comune [...] in misura maggiore di quanto possa fare una corrispondente legislazione positiva». <sup>90</sup>

La conclusione è che il compito della Scuola storica del diritto (in cui vengono da Menger compresi tanto Burke quanto Savigny) non dovrebbe essere di proclamare «la superiore saggezza del diritto consuetudinario, [di insegnare] a valorizzare la visione della legislazione» come costante adeguamento a situazioni che mutano. Ciò che potrebbe scongiurare sia «riforme immature e affrettate», sia la rinuncia, «per venerazione verso l’alta saggezza che si manifesta nella natura [...], a qualsiasi intervento nel corso del progresso organico naturale. E non si danno, forse, organismi assolutamente dannosi?». Pertanto, se «come l’agricoltore, il tecnico e il medico indagano la natura e le leggi del suo movimento per dar forma alle cose ai loro fini in base alla conoscenza così acquisita, così anche la Scuola storica del diritto dovrebbe farci conoscere i meriti finora incompresi del diritto consuetudinario, per assicurare al legislatore, tramite questa conoscenza ampliata, nuovo materiale a disposizione nell’esercizio del suo alto compito. Ma la scienza non deve mai rinunciare, ed è questo il presupposto fondamentale della questione, a mettere alla prova la razionalità delle istituzioni sorte per “via organica”, e a trasformarle e migliorarle, quando un’accurata indagine lo richiede, in base alla visione scientifica e alle esperienze pratiche

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 278-279; trad. it. cit., p. 259.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 283-284; trad. it. cit., pp. 262-264.

disponibili. Nessuna epoca può venir meno a tale “vocazione” [“*Beruf*”]». <sup>91</sup>

Di conseguenza, non si può fare a meno di pensare che col mettere tra virgolette la parola iniziale del celebre (e posseduto) opuscolo di Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechts-wissenschaft*,<sup>92</sup> Menger intenda prendere le distanze da quello che intende come l’esito della Scuola storica del diritto: una visione sostanzialmente “buona” e “per il meglio” dell’evoluzione storica del diritto consuetudinario..

Menger, comunque, ripone nel rapporto tra diritto consuetudinario e legislazione e nella produzione legislativa una fiducia che invece non si trova nell’ultimo Mandeville, il quale (in maniera molto attuale) pensava, come si è visto – anche lui con una premessa sulle “tendenze della natura generale degli uomini” – che «in tutte le società civili e in tutte le comunità di uomini sembra esservi uno spirito impegnato nonostante gli ostacoli frapposti dal vizio e dalle sventure, nella continua ricerca di ciò che non può essere ottenuto in questo mondo [...] così gli uomini fanno leggi per ovviare a ogni inconveniente che incontrano; e scoprendo con il tempo l’insufficienza di tali leggi, ne fanno altre con l’intento di rafforzare, migliorare, chiarire o abrogare quelle vecchie; finché il corpo delle leggi cresce a dismisura, così da richiedere uno studio tedioso e prolisso per comprenderle. Ne consegue che ve ne sono così tante da applicare che diventano un peso grande quasi quanto quello che se ne potrebbe temere dall’ingiustizia e dall’oppressione». <sup>93</sup>

Da tutto ciò si potrebbe concludere che per quanto riguarda il diritto nel suo complesso, tra i due estremi della tradizione del *True Individualism* esiste una non irrilevante differenza. Una differenza che, nonostante l’“adesione” di Menger al programma della Scuola storica del diritto (ovvero a quella che Hayek intende come il *trait d’union* tra Mandeville e Menger), della quale non si può certamente dire disconosca meriti e pregi, può essere individuata nell’attribuita, e altrettanto “unilaterale”, imprudenza che si mostra nel considerare come “buono” il risultato del corso “naturale” degli eventi e nel considerare come ugualmente imprudente ogni tentativo di mutarlo. Semmai, per Menger, quella connessione, passa per l’influenza di

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 286-287; trad. it. cit., pp. 265-266.

<sup>92</sup> Cfr. C.F. VON SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechts-wissenschaft*, Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1814.

<sup>93</sup> Cfr. DE MANDEVILLE, *First Dialogue di An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 29.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Montesquieu su Burke. I giuristi inglesi della *Common Law* non vengono infatti rammentati.

Ovviamente neanche Mandeville nella *Fable*, mette in discussione il “regime parlamentare britannico” e scrive che «le api non ebbero mai governo migliore / più volubilità e meno appagamento / non erano schiave della tirannide, / né governate dalla rozza democrazia; / ma da re, che non potevano fare torti, perché / il loro potere era limitato dalle leggi».<sup>94</sup>

Non lo ritiene comunque in grado di porre argine neanche agli effetti distruttivi delle passioni e, tanto meno a quelli dell'*invidia*. Gli individualisti “britannici”, in genere sostenitori della *Common Law* e della “sovranità del re nel parlamento”, invece, per lo meno ci speravano. Pensavano che le “buone istituzioni britanniche”<sup>95</sup> sarebbero potuto porre limite alla follia umana, alle passioni e al “razionalismo costruttivistico”. Ciò che li portava a essere ovviamente avversi a quel tipo di legislazione che si afferma nel continente col *Code Napoléon*, i cui prodromi erano stati efficacemente e

---

<sup>94</sup>Cfr. ID., *Fable*, cit., I, *The Grumbling Hive*, p. 17; trad. it. cit., p. 9.

<sup>95</sup>Questo aspetto – che «la costituzione migliore [ovvero quella britannica] è conforme a natura o è naturale anche e innanzi tutto perché essa è venuta alla luce non mediante un piano, ma mediante l'imitazione del processo naturale, cioè senza una riflessione che la guidasse, ma continuamente, lentamente, per non dire insensibilmente, “in un gran tratto di tempo e mediante una grande varietà di accidenti”», una sorta di «casualità fortuita corretta da una manipolazione prudenziale degli avvenimenti» che non ha di mira «“un piano regolatore”» e non ha neanche «“una unità di disegno”, ma aspira ai “fini più diversi”» – è visto da Strauss in connessione alla tesi, attribuita a Burke, secondo la quale «la prosperità pubblica: il bene comune è il prodotto di attività che non sono di per sé ordinate verso il bene comune» e che «la realizzazione del giusto ordine è un sottoprodotto non intenzionale delle attività umane che non sono in alcun modo dirette verso il giusto ordine», e viene messo in evidenza nella critica di L. STRAUSS a Burke, in *Natural Right and History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1953, pp. 314-315; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 303-304. Per quanto mai esplicitamente citato, oltre a un riferimento a p. 188 n., nel paragrafo su Hobbes: «The step from this view [«Temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis (*quibus non laeditur chitas*, sed ipsi) quam virtus moralis (est)» (*De homine*, XIII, 9)] to “private vices, public benefits”, is short», Mandeville è ben presente anche nel passo della stessa opera – in cui Strauss (cfr. pp. 246-247; trad. it. cit., pp. 240-241), scrive che «la società civile crea soltanto le condizioni nelle quali gli individui possono dedicarsi senza ostacoli alla loro attività di produrre e di acquistare, l'avidità e la cupidigia, lungi dall'essere cattive o stolte per essenza, sono, se opportunamente incanalate, eminentemente giovevoli e razionali, molto più della “esemplare carità”. Edificando la società civile sull’“umile ma solido terreno” dell'egoismo e di certi “vizi privati”, si possono compiere “pubblici benefici” molto più grandiosi che non appellandosi futilmente alla virtù, che è per natura “sprovveduta”». La concezione dell’«ordine politico sano [...come] il risultato inatteso di una casualità fortuita», sembra così dar forma al “principio dell'economia moderna” secondo la quale «il bene comune è il prodotto di attività che non sono di per se stesse ordinate verso il bene comune» e si distacca drasticamente dalla concezione classica, sostenendo che «l'ordine buono o razionale è il risultato di forze che di per se stesse non tendono verso l'ordine buono o razionale», come l'amore per il guadagno. Cfr. pp. 313-314; trad. it. p. 303-304, e in ID., *What is Political Philosophy?*, cit., p. 54; trad. it.: *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 86-87 Si può così dire che, per lo meno circa l'influenza di Mandeville su Burke, Strauss dia indirettamente ragione a Hayek.

tempestivamente individuati da Burke nelle sue *Reflections on the Revolution in France*. Ma Menger sembra attribuire una funzione più ampia e positiva alla legislazione.

#### 4. Il “vero individualismo”

La prima formulazione sistematica della nascita, delle caratteristiche e degli esponenti della tradizione individualistica è contenuta in *Individualism: True and False*, del 1945.<sup>96</sup> Il tema è sviluppato, anche, senza che si registrino variazioni di rilievo, in altre opere e in altri saggi posteriori. La parziale novità è che ad alcuni di quegli esponenti del *True Individualism* (Mandeville, Menger, Smith e Hume) Hayek dedicherà in seguito dei saggi specifici.

Occorre quindi rivedere la tesi nel suo “sviluppo genetico”.

a) I tre saggi che compongono *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, del 1952; *Scientism and the Study of Society*, del 1942-1944; *The Counter-Revolution of Science*, del 1941 e *Comte and Hegel*, del 1951 (ma elaborato su note dei primi anni '40) sono quindi antecedenti a *Individualism: True and False*, e vanno esaminati per primi anche perché indicativi del modo in cui Hayek perviene all'elaborazione di una “teoria generale dell'individualismo e delle sue origini”. Pur essendo maggiormente concentrati sulla contrapposizione tra *Individualism* e *Collectivism*, sullo *Historicism* e sul *Compositive Method* o *Methodological Individualism*, essi mostrano anche una maggiore oscillazione di Hayek su alcune questioni.<sup>97</sup>

Analizziamoli, quindi, restringendo consapevolmente il campo al sorgere del *True Individualism*, tenendo presente che ciò che Hayek si propone è di mostrare la genesi

<sup>96</sup> Ora in HAYEK, *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, cit.

<sup>97</sup> Con argomenti più che validi, B. CALDWELL, nella *Introduction* a HAYEK, *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, cit., p. 9 e n., spiega perché «the present volume includes an additional chapter, Hayek's famous essay “Individualism: True and False”. According to his outline, the two-volume work was to have been introduced with this essay, which Hayek had originally titled “The Humility of Individualism”. It has accordingly been placed in its intended position and labelled as a “Prelude” to the other essays. It is not clear exactly when “Individualism: True and False” was written, but given that it was first delivered as an address in Ireland in December 1945, it was probably completed sometime after the publication of the “Scientism” and “Counter-Revolution” essays». E tuttavia, pur condividendole e citando qui i saggi in tale edizione, in ragione del fatto che a nostro avviso quelli contenuti in *The Counter-Revolution of Science*, cit., mostrano ancora una sorta di incertezza di Hayek riguardo ai “confini” del *True Individualism*, si è preferito prendere le mosse da quei saggi per poterne seguire meglio il processo di elaborazione.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

della teoria delle istituzioni come prodotto non intenzionale di azioni umane intenzionali; teoria strettamente connessa all'*Individualism* e contrapposta al *Collectivism*. Facendo attenzione tanto ai pensatori che compaiono e alla loro collocazione, quanto a quelli che mancano (ad esempio John S. Mill, ma anche Herbert Spencer<sup>98</sup> e Mises) o che scompaiono e, soprattutto, alla interpretazione che di essi aveva fornito Menger. Per Hayek, «i tentativi di trattare “scientificamente” i fenomeni sociali, che assunsero tanta importanza nel XIX secolo, non mancarono del tutto nel XVIII. Almeno una forte tendenza in tal senso si riscontra nell’opera di Montesquieu e dei fisiocratici. Ma le grandi conquiste del secolo in fatto di teoria delle scienze sociali, cioè le opere di Cantillon e Hume, di Turgot e Smith, in genere non ne hanno traccia».<sup>99</sup>

Una tappa fondamentale in tale direzione è per Hayek rappresentata dalla mengeriana elaborazione del “metodo individualistico e ‘compositivo’ delle scienze sociali”, il quale viene confrontato e contrapposto alle altre teorie di quegli anni sulla natura delle scienze sociali, sulla sua metodologia e sulle sue finalità conoscitive e pratiche: in sostanza allo *Scientism* o *Methodological Collectivism*. Hayek lo caratterizza come una forma di “oggettivismo” che tende a «trattare certi “insiemi” quali “società” o “economia” o “capitalismo” [etc.] come oggetti dati, in se stessi compiuti, le cui leggi possiamo scoprire osservando il loro comportamento come “insiemi”», individuandone l’errore «nel considerare alla stregua di fatti quelle che non sono altro che teorie provvisorie, modelli, costruiti dalla mente ingenua per spiegarsi la connessione esistente fra alcuni dei fenomeni singoli che noi osserviamo».<sup>100</sup>

Nel rammentare l’egregia rievocazione dello sviluppo della “vecchia scuola storica” fatta da Meinecke in *Die Entstehung des Historismus*,<sup>101</sup> e sottolineato come il termine *Historismus* induca però a una certa confusione, Hayek, con un linguaggio di ascendenza mengeriana (precedentemente, infatti, aveva anche rammentato d’aver tratto «il termine “compositivo” da una nota manoscritta di Menger [...]»),<sup>102</sup> scrive che egli

---

<sup>98</sup>Sull’“assenza” di Spencer nelle opere di Hayek si veda A. MINGARDI, *Introduzione a H. SPENCER, L’uomo contro lo Stato*, Macerata, Liberilibri, 2016.

<sup>99</sup>HAYEK, *The Counter-Revolution*, cit., p. 77; trad. it. p. 29.

<sup>100</sup>*Ibid.*, pp. 117-118.; trad. it. cit., pp. 97-99. Si noti come qui e in altri passi compaiono espressioni che erano già state adoperate in *Economics and Knowledge* e che saranno riprese e sviluppate in *The Sensory Order*, London, Routledge, 1952, la cui stesura definitiva è comunque di quegli stessi anni ’40.

<sup>101</sup>Tale opera di Meinecke è richiamata da Hayek anche in altri scritti.

<sup>102</sup>HAYEK, *The Counter-Revolution*, cit., pp. 102-103 n. 4; trad. it. cit., p. 72 e n.

«poneva l'accento sul carattere singolare o unico di tutti i fenomeni storici, che possono essere compresi solo in una visuale genetica, come il risultato comune di forze molteplici operanti nell'ambito di ampi orizzonti temporali. La sua ferma opposizione all'interpretazione "pragmatica", che considera le istituzioni come il prodotto di un programma cosciente, implica, infatti, il ricorso ad una teoria "compositiva" che spieghi in che modo tali istituzioni possono sorgere come risultato inintenzionale delle azioni singole di parecchi individui».

Aggiungendo che è «significativo che, fra i padri di questo indirizzo, Burke sia uno dei più importanti e che Smith occupi un posto di rilievo». Hayek qui non parla di Menger ma lo richiama in nota a proposito della sua introduzione e uso del termine *Historismus* nelle *Untersuchungen*, della sua polemica, in *Die Irrthümer des Historismus*, con Schmoller, e della distinzione tra la Scuola storica del diritto e la Scuola storica di economia.<sup>103</sup>

Riguardo alle «istituzioni formatesi spontaneamente», Hayek osserva che «nella forma datale da Smith, l'affermazione per cui l'uomo in società "costantemente persegue finalità che non rientrano nelle sue intenzioni", è diventata fonte perenne di irritazione per tutti gli uomini di mentalità scientifica, nondimeno in essa trova espressione il problema centrale delle scienze sociali. Per rifarci all'espressione che, a un secolo di distanza da Smith, usò Menger, cioè colui che più di ogni altro, partendo dal punto al quale era arrivato Smith, si adoperò ad estendere ulteriormente l'opera di chiarificazione del linguaggio di quell'affermazione, la domanda «com'è possibile che istituzioni le quali servono il comune benessere e la cui importanza è decisiva ai fini del suo avanzamento, sorgano senza che una comune volontà abbia presieduto alla loro nascita», resta tuttora «un problema fondamentale, addirittura il massimo problema delle scienze sociali».

Tuttavia, senza dire che Menger si riferiva esplicitamente proprio a quello Smith che già in questo saggio Hayek vuol far passare come un suo precursore, Hayek, riguardo alla credenza che se si intendono «tutte le "istituzioni" [come] prodotti umani, è possibile all'uomo riplasmarle come meglio desidera», scrive in nota che «Menger giustamente parla, a questo proposito, di un "pragmatismo che, contro la volontà dei

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 126-127 e n.; trad. it. cit., p. 114 e n.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano  
suoi propugnatori, inevitabilmente porta al socialismo”». <sup>104</sup>

In quest’opera, con riguardo a Smith, il proposito di Hayek sembra essere quello di tenerne distinto il pensiero da quella «interpretazione razionalistico-pragmatica» che caratterizza il «liberalismo della rivoluzione francese» e che da Rousseau giunge a Saint-Simon e a Comte marginalizzando economisti, come Étienne Bonnot de Condillac e Jean Baptiste Say, i quali «seguivano sostanzialmente la stessa linea di Smith», anche se, diversamente da lui, non esercitarono «sul pensiero politico francese un’influenza paragonabile a quella di Smith in Gran Bretagna [...]. Il culto rivoluzionario della ragione fu un segno evidente della generale adesione alla concezione pragmatica delle istituzioni sociali – che è esattamente l’opposto di quella di Smith». Tant’è che anche il socialismo, per quanto «non discenda direttamente dalla rivoluzione francese [...] deriva da quel razionalismo che caratterizzò la maggior parte dei pensatori politici francesi di quel periodo, differenziandoli dal contemporaneo liberalismo inglese di Hume, di Smith e (in misura minore) di Bentham e dei filosofi radicali». <sup>105</sup>

Un concetto ribadito successivamente quando, a proposito della penetrazione del positivismo comtiano in Germania tramite autori inglesi e dell’origine della convinzione lì diffusa secondo la quale esiste «un contrasto fondamentale fra pensiero naturalistico “occidentale” e pensiero idealistico tedesco», Hayek avverte che «va tenuto presente che c’è una differenza molto maggiore tra il pensiero inglese rappresentato, per esempio, da Locke, Mandeville, Hume, Smith, Burke, Bentham e dagli economisti classici, da una parte, e, dall’altra, il pensiero europeo continentale rappresentato dalle due correnti parallele e somigliantissime che vanno rispettivamente da Montesquieu, attraverso Turgot, Condorcet, fino a Saint-Simon e a Comte, e da Herder, attraverso Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, fino agli epigoni hegeliani». <sup>106</sup>

E questo contribuisce anche a spiegare la circostanza che «né Hegel né Comte riescano a far intendere come l’interazione degli sforzi individuali possa produrre qualcosa che eccede le stesse capacità di comprensione dei singoli. Mentre Smith e gli altri grandi individualisti scozzesi del XVIII secolo, anche se parlavano di “mano invisibile”, erano riusciti a fornire una spiegazione di questo fenomeno, tutto ciò che

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 145 e n. 8; trad. it. cit., pp. 144-45 e n. 7. Il riferimento è alla p. 208 delle *Untersuchungen*, ma non viene detto che il loro autore lì si riferisce espressamente a Smith.

<sup>105</sup> HAYEK, *The Counter-Revolution*, cit., p. 172 n. 10; trad. it. cit., pp. 186-187 n.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 279, n. 105; trad. it. cit., p. 334 n.

Hegel e Comte hanno saputo darci si riduce a una misteriosa forza teleologica. E mentre l'individualismo del XVIII secolo, nella sostanziale umiltà delle sue aspirazioni, si proponeva di identificare, con la massima precisione possibile, i principi secondo i quali gli sforzi individuali si combinano per dar vita a una civilizzazione, al fine di scoprire quali fossero le condizioni più favorevoli alla sua crescita ulteriore, Hegel e Comte divennero la principale fonte di quella *hybris* collettivistica che aspira alla "direzione cosciente" di tutte le forze della società». <sup>107</sup> Cosicché, «mentre le idee di Hume e Voltaire, di Smith e Kant hanno prodotto il liberalismo del XIX secolo, quelle di Hegel e Comte, di Feuerbach e Marx hanno prodotto il totalitarismo del XX secolo». <sup>108</sup>

Si potrebbe così concludere che dal presente punto di vista gli aspetti più importanti di tale opera sono il processo di formazione della categoria hayekiana del *True Individualism*, i confronti fra la tradizione politica inglese, quella francese e quella tedesca e, forse soprattutto, i pensatori che in questo caso Hayek inserisce nella tradizione individualistico-liberale. Pensatori che, come ad esempio Jeremy Bentham, nelle opere successive si ritrovano sovente collocati in altre tradizioni.

b) In *Individualism: True and False*, del 1945, fatta una premessa sulla necessità di individuare «un principio generale di organizzazione sociale», per il fatto che, come dimostra «l'esperienza degli ultimi trent'anni [...], senza principi andiamo alla deriva», Hayek passa a notare come, per quanto importante, «la religione da sola non sia una guida sicura in questo campo [come] dimostrato dagli sforzi della chiesa nell'elaborare una filosofia sociale completa» e dai risultati contraddittori ai quali pervengono a tal riguardo «molti di coloro che partono dai medesimi fondamenti cristiani». Aggiunge altresì che «sebbene il declino dell'influenza religiosa sia senza dubbio una delle principali cause della nostra attuale mancanza di orientamento intellettuale e morale, un suo eventuale risveglio non renderebbe di molto minore la necessità di un principio di ordine sociale generalmente accettato». Tant'è che, se anche ciò avvenisse, rimarrebbe comunque il «bisogno di una filosofia politica capace di andare al di là dei precetti fondamentali ma generali forniti dalla religione e dalla morale». <sup>109</sup>

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 300; trad. it. cit., pp. 363-364.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 304; trad. it. cit., p. 369.

<sup>109</sup> HAYEK, *Individualism: True and False*, cit. pp. 46-47; trad. it., con una esauriente *Prefazione* di D. ANTISERI, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997, pp. 39-40.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Tale filosofia e tali principi, «impliciti nella maggior parte della tradizione occidentale o cristiana», richiedono perciò una riformulazione di «termini come “liberalismo” o “democrazia”, “capitalismo” o “socialismo” [i quali] oggi non definiscono più sistemi di idee coerenti». E poiché nessuno di essi è stato maltrattato quanto quello di “individualismo”, usato ormai «per descrivere [...] atteggiamenti verso la società che tra di loro hanno [...] poco in comune», Hayek intende dedicarsi alla sua “restaurazione”, anche perché esso «costituisce l'alternativa al socialismo».<sup>110</sup>

Tuttavia, «prima di spiegare cosa intenda per vero individualismo», e di difenderlo dai suoi detrattori, Hayek ne traccia le origini, e le ritrova «in Locke e in particolare in Mandeville e Hume», e, dopo che «la sua forma compiuta» è stata raggiunta, «nell'opera di Tucker, Ferguson, e Smith, in quella del loro grande contemporaneo Burke». Nel XIX secolo i rappresentanti del *True Individualism* sono Tocqueville e Lord Acton i quali hanno «sviluppato quello che vi era di meglio nella filosofia politica dei filosofi scozzesi, di Burke e dei *Whigs* inglesi». Gli economisti classici del loro secolo, invece, influenzati da Bentham e dal radicalismo filosofico, sono caduti «sempre di più sotto l'influenza di un individualismo di tipo diverso, come quello che trae origine dagli enciclopedisti, da Rousseau e dai fisiocratici», finendo, in pratica, per elaborare una forma di collettivismo. A questo punto, in nota, Hayek aggiunge che «Menger [...] è stato il primo in epoca moderna a far rivivere l'individualismo metodologico di Smith e della sua scuola, e probabilmente è stato anche il primo a far notare il collegamento tra le teorie che concepiscono la società e le istituzioni come una creazione deliberata e il socialismo. Si consultino le sue *Untersuchungen* [...dove Menger] parla di un “pragmatismo” che, contro l'intenzione dei suoi rappresentanti, porta inevitabilmente al socialismo».<sup>111</sup>

*Coup de théâtre*, l'accusa di Menger a Smith viene da Hayek trasformata in una teoria delle origini del socialismo che prende le mosse da Smith! Ma non basta, Hayek scrive che l'introduzione inglese del termine “individualismo” risale alla traduzione della *Démocratie en Amérique* e che per quanto Tocqueville, come Burke, lo adoperi «per descrivere un atteggiamento che deplora e respinge [...], non c'è dubbio che Burke

<sup>110</sup>HAYEK, *Individualism: True and False*, cit., pp. 47-48; trad. it. cit., pp. 41-42.

<sup>111</sup>*Ibid.*, pp. 48-51 e n. 9; trad. it. cit., pp. 42-44, e n. 3, in cui Hayek si riferisce alla p. 207 delle mengeriane *Untersuchungen*, cit., nella quale, in realtà, Menger critica Smith. Nel saggio hayekiano Menger compare soltanto in questo caso.

e Tocqueville siano nei punti teorici essenziali vicini a Smith, al quale nessuno negherà il titolo di individualista, come non c'è dubbio che “l'individualismo” al quale essi si oppongono sia qualcosa di completamente diverso da quello di Smith».

L'individualismo, infatti, consiste «innanzitutto, in una *teoria* della società, un tentativo di capire le forze che determinano la vita sociale dell'uomo, e che, solo in seconda istanza, si configura come una serie di massime politiche [da essa] derivate». Ciò che serve ad Hayek per «respingere il più sciocco dei comuni equivoci: la convinzione che l'individualismo postuli (o basi i suoi argomenti sull'ipotesi del) l'esistenza di individui isolati o indipendenti, anziché partire da uomini la cui natura e carattere vengono complessivamente determinati dalla loro esistenza nella società».<sup>112</sup>

Le tesi fondamentali dell'individualismo sono quindi che «non vi è nessun'altra via per comprendere i fenomeni sociali se non quella della comprensione delle azioni individuali dirette verso altre persone e guidate dal comportamento che da esse ci si aspetta» e che «tracciando gli effetti delle azioni individuali, [si viene a scoprire] che molte delle istituzioni su cui si basano le conquiste umane nascono e funzionano senza una mente che le progetti e le diriga». Un'interpretazione che Hayek vede iniziare con Ferguson, secondo il quale «“le nazioni si reggono su istituzioni che certamente sono il risultato dell'azione umana, ma non il risultato di un progetto umano», che si ritrova in opere di Tucker, Smith, Burke, e che viene considerata come «la grande scoperta dell'economia politica classica, [e] la base per la nostra comprensione non solo della vita economica ma pure della stragrande maggioranza dei fenomeni sociali». Tale approccio “anti-razionalistico”, inteso come «la principale caratteristica dell'individualismo inglese [e in esso] predominante», interpreta «l'uomo non come un essere altamente razionale e intelligente, ma come un essere parecchio irrazionale e fallibile, i cui errori vengono corretti solo nel corso di un processo sociale, e che tende al meglio a partire da cose e situazioni molto imperfetti, [e viene da Hayek attribuito] in larga parte al profondo influsso esercitato da Mandeville, dal quale venne per la prima volta chiaramente formulata».<sup>113</sup>

<sup>112</sup>HAYEK, *Individualism: True and False*, cit., p. 52; trad. it. cit., pp. 44-45. E, in effetti, si tratta di un'accusa tuttora comune.

<sup>113</sup>*Ibid.*, pp. 52-55, e n. 16; trad. it. cit., pp. 46-50, e n. 10, in cui Hayek scrive che per quanto si ritenga che «l'inizio della teoria anti-razionalistica dei fenomeni sociali» sia da attribuire a Giambattista Vico e alla sua formula “*homo non intelligendo fit omnia*” (motto che Hayek cita anche in altre opere) egli è

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Dopo di che Hayek si volge a correggere l'attuale ed errata comprensione dell'individualismo di Smith scrivendo che ciò a cui egli «era maggiormente interessato non era tanto quello che l'uomo può occasionalmente fare quando è al meglio, quanto limitare al minimo le occasioni in cui l'uomo può fare il male quando è al peggio». In altre parole, che «il merito principale dell'individualismo sostenuto da Smith e dai suoi contemporanei consiste nel fatto che si tratta di un sistema in cui gli uomini cattivi possono fare il minor danno». In questo modo, «alla già accettata tradizione cristiana, secondo cui l'uomo dev'essere in campo morale lasciato libero di seguire la propria coscienza, perché le sue azione vengano considerate meritevoli, gli economisti aggiunsero l'ulteriore argomentazione che l'uomo dovrebbe essere lasciato libero di seguire le proprie conoscenze e le proprie capacità, nel senso che dovrebbe essergli consentito di lasciarsi guidare dal suo interesse per le cose particolari che *egli* conosce e di cui egli si preoccupa, perché renda il contributo maggiore possibile agli scopi comuni della società».

Pertanto, «quello che gli economisti capirono per la prima volta fu che il mercato, così come si era sviluppato, era un modo efficace di rendere l'uomo parte di un processo più complesso ed esteso di quanto costui potesse comprendere e che era attraverso il mercato che poteva venire indotto a raggiungere “fini che non facevano parte dei suoi scopi”». <sup>114</sup>

Infine, distinto il *True Individualism* dall'anarchismo (inteso come «un ulteriore prodotto dello pseudo-individualismo razionalistico») giacché il *True Individualism* «non nega la necessità del potere coercitivo ma intende limitarlo; limitarlo a quei campi in cui è indispensabile prevenire la coercizione da parte degli altri in modo da ridurla al minimo», Hayek passa a occuparsi delle fondamenta di un ordine individualistico e le ritrova nell'«applicazione di principi astratti piuttosto che su quella di ordini specifici», lasciando consapevolmente «aperta la questione delle regole generali che vogliamo»

---

«stato preceduto e superato da Mandeville», e che quest'ultimo e Smith occupano «un posto onorevole nello sviluppo della teoria del linguaggio che sotto molti aspetti solleva problemi di natura simile a quelli delle altre scienze sociali». Viene da aggiungere che B. MANDEVILLE, in *The Fourth Dialogue between Horatio and Cleomenes*, in *Fable*, cit., II, p. 189, adopera un'espressione analoga: «*Fabricando fabri fimus*».

<sup>114</sup>Cfr. HAYEK, *Individualism: True and False* cit., pp. 57 e 60; trad. it. cit., pp. 52-53 e 57. Nel solco del proprio “continuismo”, Hayek sembra così istituire una sorta di continuità tra il cristianesimo e l'economia moderna che lascia qualche perplessità.

dato che non ritiene che quella sia l'occasione per dilungarsi «sull'affascinante argomento di una struttura giuridica adeguata a un sistema individualistico efficiente». E comunque ribadendo che «la grande lezione che la filosofia individualistica sicuramente ci impartisce [...] è che, mentre può non essere difficile distruggere le formazioni spontanee che sono la base indispensabile di una civiltà libera, ricostruire deliberatamente una tale civiltà, dopo che queste basi sono state distrutto, può andare oltre il nostro potere».<sup>115</sup>

Le pagine conclusive del saggio sono dedicate ai limiti dell'«individualismo tedesco» e al suo «culto dell'individualità distinta e diversa», il quale, tramite Johann W. Goethe e Wilhelm von Humboldt, si avverte anche in *On Liberty* di Mill, ma che «non ha niente a che fare col vero individualismo». Esso pone tuttavia il problema «se una società libera o individualistica possa funzionare con successo qualora i soggetti che la compongono sono troppo “individualisti”, nel senso falso del termine, se sono troppo riluttanti a conformarsi volontariamente alle tradizioni e ai costumi, e si rifiutano di riconoscere qualunque cosa non sia consapevolmente pianificata o che non possa essere dimostrata come razionale a ogni individuo».

Ciò per Hayek spiega come, da tali premesse, in Germania abbia avuto vita facile la richiesta di «un governo dittatoriale con il potere di imporre alla società l'ordine che essa non produce per suo conto». Ma parimenti come la «preferenza per l'organizzazione intenzionale, e il corrispondente disprezzo per quella spontanea e incontrollata, sia stata fortemente appoggiata dalla tendenza alla centralizzazione prodotta dalla lotta per l'unità nazionale» e della «disperata ricerca di una tradizione [nazionale] che [i tedeschi] non possedevano», finendo col «creare uno stato totalitario».<sup>116</sup> Nella conclusione Hayek accenna all'atteggiamento dell'individualismo nei confronti della pianificazione (la quale «promuove la creazione di condizioni in cui nulla all'infuori di un governo centrale onnipotente può garantire l'ordine e la stabilità»), della “società di massa”, del nazionalismo, del socialismo e della democrazia in cui il *True Individualist* crede, perché «gli ideali democratici nascono dai principi fondamentali dell'individualismo», ma dalla quale lo separa la «superstiziosa fede nell'*omnicompetence* delle decisioni della maggioranza» e, citando Lord Acton, la

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 61-68; trad. it. cit., pp. 60-71.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 68-70; trad. it. cit., pp. 72-73.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

convinzione che «la sfera del comando coercitivo debba essere limitata entro confini definiti»<sup>117</sup>.

c) In *The Constitution of Liberty*,<sup>118</sup> i riferimenti filosofici sono sostanzialmente gli stessi e Hayek, portando a compimento il proposito di delineare la struttura giuridico-istituzionale che aveva dovuto accantonare in *Individualism: True and False*, si sofferma maggiormente sulla tradizione giuridica tedesca. In particolare sul contributo della Scuola storica del diritto all’elaborazione della teoria delle istituzioni come esiti inintenzionali di azioni umane. Di un’opera che giustamente viene considerata dei pochi “trattati” di filosofia politica del XX secolo ci si dovrà quindi limitare ai passi che possono contribuire a illustrare la tesi hayekiana della nascita e delle caratteristiche del *True Individualism*.

La trattazione più completa è nel capitolo IV: “Libertà, ragione e tradizione”, che inizia ricordando come, «benché non sia uno stato della natura ma un prodotto della civiltà, la libertà non è nata da un disegno intenzionale» e come la teoria della libertà e delle istituzioni per salvaguardarla in relazione ai «benefici che avrebbe apportato», trovò origine in Inghilterra e Francia distinguendosi in «due tradizioni, una empirica e non sistematica, l’altra speculativa e razionalistica» per complicarsi ulteriormente quando «la vittoria in Inghilterra dei “filosofi radicali seguaci di Bentham” sui *whigs* [...] occultò la fondamentale differenza, riapparsa negli ultimi anni sotto forma di un conflitto tra la democrazia liberale e la democrazia “sociale” o totalitaria». Ciò viene da Hayek messo in relazione al fatto che «la tradizione francese è andata progressivamente scalzando quella inglese»; e rende necessario tornare «alle forme relativamente pure in cui esse apparvero nel XVIII secolo». La «“tradizione britannica” fu resa esplicita soprattutto da un gruppo di filosofi moralisti scozzesi guidati da Hume, Smith e Ferguson, assecondati dai loro contemporanei inglesi Tucker, Burke e William Paley, e attingendo in gran parte alla tradizione radicata nella giurisprudenza di *common law*. Opposta ad essa era la tradizione dell’illuminismo francese, profondamente impregnato di razionalismo cartesiano: gli enciclopedisti e Rousseau, i fisiocratici e Condorcet».

A tale sintesi Hayek aggiunge che le divisioni non sono rigidamente nazionali

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 71-73; trad. it. cit., pp. 74-76.

<sup>118</sup> Chicago, The Chicago University Press, 1960, citazioni dall’ed. *The Collected Works of F.A. Hayek*, vol. XVII, ed. by. R. HAMOWY, Chicago, The University of Chicago Press, 2011; trad. it. *La società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

giacché nella “tradizione britannica” possono essere collocati Montesquieu, Benjamin Constant e Tocqueville, mentre in quella “razionalistica” possono trovare posto pensatori inglesi come Thomas Hobbes, William Godwin, Joseph Priestley, Richard Prince, Thomas Paine e, dopo il suo soggiorno parigino, Thomas Jefferson.<sup>119</sup>

Il tratto essenziale della “tradizione britannica” viene individuato nel fatto che i suoi esponenti: Smith, Hume e Ferguson, «hanno fornito un’interpretazione del progresso civile» cercando una risposta alla nota domanda di Ferguson «come mai accade che le nazioni si imbattano in istituzioni sociali che in realtà sono il risultato dell’azione umana, ma non l’esecuzione di un progetto umano», ed elaborando un’interpretazione «anti-razionalistica degli avvenimenti storici» che ha consentito loro di «comprendere per la prima volta come le istituzioni e la morale, il linguaggio e il diritto, si siano evoluti attraverso un processo di crescita cumulativa e che solo in questo contesto la mente umana si è evoluta e può operare con successo». L’aspetto (per noi) interessante della vicenda è che in questa circostanza Hayek vede tale approccio alle vicende umane prendere le mosse dalla famosa citazione di Catone circa la superiorità della costituzione romana e la collega idealmente alla critica di sir Matthew Hale a Hobbes, in risposta alle critiche che quest’ultimo aveva rivolto a sir Edward Coke, nota come il loro pensiero sia stato ripreso e sviluppato da Burke, e reputa che «la migliore analisi» del modo in cui «l’emergere di un ordine dovuto all’evoluzione per adattamento» la si ritrovi nelle *Untersuchungen* di Menger.<sup>120</sup>

La consapevolezza da parte dei “britannici” di quanto «fosse delicata questa struttura artificiale della civiltà, basata sui più primitivi e feroci istinti dell’uomo, domati e controllati da istituzioni che egli non aveva né progettato né avrebbe potuto controllare», li indusse così a mettere in discussione proprio quelle idee che vengono loro comunemente ed erroneamente attribuite; come quella della «“naturale bontà dell’uomo”, l’esistenza di una “naturale armonia degli interessi” o i benefici effetti della “libertà naturale” [...]. Consapevoli del fatto che, per conciliare i conflitti d’interesse,

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 107-111; trad. it. cit., pp. 149-153. In nota, a p. 110 n. 8; trad. it. cit., p. 152, Hayek richiama anche l’attenzione sul «ruolo avuto in questa tradizione da Mandeville, su cui non posso soffermarmi qui».

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 113-16; trad. it. cit., pp. 154-59. Di M. HALE, Menger, cfr. *Katalog*, cit., possedeva *The Primitive Origination of Mankind, Considered and Examined According to the Light of Nature*, del 1677, ma non compaiono opere di Coke.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

erano necessari gli artifici delle istituzioni e delle tradizioni». Pertanto, e citando Smith, Hayek scrive che «il loro problema sta nel come “quell’universale motore della vita umana, l’egoismo, possa essere indirizzato [...] in modo da promuovere l’interesse pubblico mediante gli stessi sforzi posti in essere per conseguire i propri interessi”». Essi, di conseguenza, «non si posero mai a difesa di un completo *laissez faire*» perché – e il riferimento è in questo caso a Burke – «sapevano bene che a incanalare gli sforzi individuali verso scopi socialmente benefici aveva provveduto non una sorta di magia, ma l’evoluzione di “istituzioni ben costruite”, le cui “norme e i principi d’interessi contrastanti e di vantaggi minacciati avrebbero trovato conciliazione”».

Di conseguenza, «la loro posizione non fu mai contraria allo stato come tale, né incline all’anarchia, che è la conseguenza logica della dottrina razionalistica del *laissez faire*; era una posizione che prendeva in considerazione tanto le adeguate funzioni quanto i limiti dell’azione dello stato».<sup>121</sup>

Tale osservanza di norme e convenzioni «di cui in larga misura non capiamo il significato» anche se sono essenziali per una società libera e che sono di decisiva importanza per l’“evoluzionismo anti-razionalistico”, trova per Hayek fondamento nella nota tesi di Hume secondo il quale «le norme della nostra morale non sono conclusioni della nostra ragione». Precisando però che la sua «posizione anti-razionalistica [...] non deve essere confusa con l’irrazionalismo o con un appello al misticismo», e riconoscendo che, «dopo essere stata trasmessa da Burke ai reazionari francesi e ai romantici tedeschi, la tradizione di cui stiamo discutendo non è stata più anti-razionalistica (nel senso di Hume il quale «“rivolse contro l’Illuminismo le sue stesse armi”, e intraprese “a ridurre, sbriciolandole, le premesse della ragione, usando l’analisi razionale”»)), ma si è trasformata in fede irrazionalistica». Ciò che non è comunque – per Hayek che in questa circostanza cita Frederic W. Maitland – un buon motivo per «screditare quanto c’è di valido nella tradizione, né dovrebbe portarci a dimenticare “quanto profondamente *whig* [Burke] sia stato fino alla fine”».<sup>122</sup>

Tutto questo contribuisce a spiegare perché la tradizione del *True Individualism* di cui Burke è un esponente di spicco, sia da Hayek distinta, nell’appendice *Why I am not a Conservative*, dal *Conservatism* e da reazionari in politica, come Samuel T. Coleridge,

---

<sup>121</sup>HAYEK, *The Constitution*, cit., pp. 119-121; trad. it. cit., pp. 162-164.

<sup>122</sup>*Ibid.*, pp. 125-131; trad. it. cit., pp. 169-180.

Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Justus Möser e Juan Donoso Cortes, i quali, anche se la loro ammirazione per le istituzioni spontanee «riguarda generalmente solo il passato», avevano comunque compreso «il significato delle istituzioni sorte spontaneamente». Il motivo è da Hayek individuato nella «paura di affidarsi a forze sociali incontrollate e strettamente connesso ad altre due caratteristiche del conservatorismo: la passione per l'autorità e l'incomprensione per le forze economiche. Con la sua sfiducia nelle teorie astratte come nei principi generali, il conservatore non riconosce quelle forze spontanee su cui una politica di libertà fa affidamento, né dispone di una base per formulare principi politici. L'ordine gli appare come il risultato della costante vigilanza dell'autorità che, a questo fine, deve poter fare quanto è richiesto dalle particolari circostanze e non essere vincolata da norme rigide». Ciò che manca al conservatorismo, in definitiva, è una teoria economica e inoltre esso non è stato in grado di «formulare una teoria generale su come si produce un ordine sociale [e] nel tentativo di costruire una base teorica, i suoi seguaci moderni ricorrono invariabilmente e quasi esclusivamente ad autori che [...si] consideravano liberali. Thomas Babington Macaulay, Tocqueville, Lord Acton e William E.H. Lecky certamente si ritenevano liberali, e con ragione. Anche Burke rimase fino alla fine un *old whig*; e sarebbe inorridito al pensiero di essere considerato un *tory*».<sup>123</sup>

d) Negli *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, del 1967, sono compresi i saggi *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, del 1963, ma anche gli assai importanti *The Theory of Complex Phenomena*, del 1964, *Notes on The Evolution of Systems of Rules of Conduct*, (s.d.), *Kinds of Rationalism*, del 1964 e *The Results of Human Action but not of Human Design*, del 1967.

Oltre alla comparsa di pensatori nuovi (ma marginali nella vicenda), o al cambio di collocazione di alcuni di quelli già rammentati, le novità rispetto a un quadro interpretativo ormai assestato sono rappresentate dal fatto che Hayek è maggiormente prodigo di riconoscimenti nei confronti di Menger e, soprattutto, dal fatto che l'origine inintenzionale delle istituzioni sociali non è più intesa soltanto come una filosofia delle scienze sociali, ma si è trasformata ad una “teoria generale dei fenomeni complessi” che risente accentuatamente delle tesi sul funzionamento della mente e sulla classificazione

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 523-524; trad. it. cit. pp. 767-770.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

dei “dati sensoriali” che Hayek aveva sviluppato in *The Sensory Order*, del 1952.

Ci si soffermerà, pertanto, soltanto sulle “novità”. Tenendo conto che la ripetitività della genealogia è dovuta al fatto che si trova in saggi diversi originariamente pubblicati indipendentemente e in sedi diverse; ma anche che Hayek non perdeva occasione per illustrarla.

In quest’opera il contributo che Menger dà alla teoria delle istituzioni del *True Individualism* viene individuato nel suo aver fornito quella spiegazione esauriente e completa che prima mancava del come si formino il sistema di conoscenze e di valori e quelle strutture della vita sociale che si evolvono lentamente dando vita a processi che si basano su una serie di «eventi in linea di principio ripetibili» che è possibile ricostruire ipoteticamente. Di modo che, «l’assunto secondo cui ha avuto luogo un processo del genere può essere controllato cercando conseguenze ancora inosservate che derivano da esso e chiedendosi se tutte le strutture regolari del tipo in questione che troviamo possono essere spiegate da quell’assunto. Come è stato riconosciuto da Menger, nella sfera dei fenomeni complessi “*questo elemento genetico è inseparabile dall’idea delle scienze teoriche*”».

Si viene così a precisare quella formazione di un ordine spontaneo che, pur essendo il risultato delle azioni individuali «non è in alcun senso “parte dello scopo” o del motivo che ha spinto gli individui ad agire», che si ricollega all’evoluzionismo, e che era stata già enucleata da Smith e poi perfezionata grazie a Mandeville, Hume, Ferguson i quali «hanno aperto la strada alla comprensione, sia nella biologia, sia nella teoria sociale, di quella interazione tra le regolarità nella condotta degli elementi e le regolarità della risultante struttura». <sup>124</sup>

Lasciando in disparte la questione se per “elemento genetico” Menger intendesse proprio quello che intende Hayek quando sembra sostenere che c’è una sorta di “tendenza naturale” alla formazione di “sistemi complessi”, si può notare che egli definisce «anti-razionalistica» la filosofia sociale che condivide insieme ai suoi «principali predecessori intellettuali»: Mandeville, Hume e Menger e che, lasciato alle spalle il periodo di oblio, gli scienziati e gli antropologi sociali riscoprono dopo un periodo nel quale gli esponenti di tale tradizione avevano volto la loro attenzione

---

<sup>124</sup>HAYEK, *Studies in Philosophy*, cit., pp. 75-77; trad. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1988, pp. 157-61.

soprattutto alle questioni economiche.<sup>125</sup>

Ma prima di soffermarsi su quanto tale risveglio d'attenzione debba a Menger, Hayek, notato quanto le contrapposte teorie di quel “razionalismo costruttivista” e anti-liberale che pensa alle istituzioni come prodotto coerente della volontà umana abbiano influenzato persino Kant, allarga ulteriormente le basi filosofiche della “teoria individualistica delle istituzioni sociali”, che fa risalire «all'antichità classica, ad Aristotele e Cicerone, che è stata trasmessa alla nostra età moderna principalmente attraverso l'opera di san Tommaso d'Aquino, e che negli ultimi secoli è stata sviluppata soprattutto dai filosofi della politica. Nel diciottesimo secolo furono principalmente gli avversari del razionalismo cartesiano, quali Montesquieu, Hume e i filosofi scozzesi della sua scuola, in particolare Smith, a costruire una vera teoria della società e del ruolo della ragione nello sviluppo della civiltà. Dobbiamo molto anche ai grandi classici liberali tedeschi, Kant e Humboldt, che tuttavia, così come è accaduto a Bentham e agli utilitaristi inglesi, non sono del tutto riusciti a sottrarsi all'attrazione fatale di Rousseau e del razionalismo francese. Nella sua forma più pura, troviamo la filosofia politica di tale scuola anche in Tocqueville e in Lord Acton; le fondamenta di questa teoria sociale sono state chiaramente ristabilite, per la prima volta dopo Hume, nell'opera del fondatore della Scuola austriaca di economia, Menger. Tra i filosofi contemporanei è soprattutto Popper ad aver fornito nuove basi filosofiche importanti per questo filone di pensiero».<sup>126</sup>

Dopo questa genealogia che Menger forse non avrebbe condiviso, che sia pure su una questione specifica ma di ragguardevole portata viene ad unire Aristotele a Popper, e nella quale si manifesta in maniera esemplare la tendenza di Hayek al “continuismo” – che è poi ciò che lo distingue da Menger e da Mises, i quali, consapevoli della portata rivoluzionaria della “teoria dei valori soggettivi” e dell’“economia soggettivistica”, erano decisamente “discontinuisti” – torniamo al “geniale” fondatore della Scuola austriaca. Hayek non ha dubbi nell'indicare in Mandeville colui che dette vita alla tradizione “anti-razionalistico-costruttivista”, e tuttavia se il suo il pieno sviluppo si registra con Montesquieu, Hume, Tucker, Smith, «è stato solo nel secolo scorso che

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 84-86; trad. it. cit., pp. 170-74.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 94; trad. it. cit., pp. 186-187. Si noti che tra gli esponenti contemporanei di tale tradizione non viene menzionato Mises.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

Menger lo ha alla fine risuscitato in una forma che adesso, circa ottant’anni più tardi, sembra essere largamente accettata, almeno nell’ambito della teoria sociale vera e propria». Senza far cenno, neanche indirettamente, alle critiche di Menger a Smith riguardo alla “natura umana”, Hayek difende quest’ultimo dall’accusa di «dare per scontato che l’ordine formatosi spontaneamente fosse il migliore ordine possibile» o che avesse in mente l’esistenza di «una originaria armonia di interessi, a prescindere dalle istituzioni che si erano sviluppate», e rammentata l’affermazione di Tucker secondo il quale l’“amore per se stessi” «avrebbe potuto [...] ricevere una direzione tale da promuovere il pubblico interesse attraverso gli sforzi fatti per perseguire il proprio». La questione che non è stata compresa «finché Menger non l’ha spiegata con chiarezza», è dunque quella dell’origine, della formazione e del funzionamento delle principali istituzioni sociali. Denominandola «teoria dell’evoluzione delle tradizioni e dei costumi che hanno reso possibile la formazione di ordini spontanei», Hayek la collega alla «teoria dell’evoluzione di quei particolari ordini spontanei che chiamiamo organismi» richiamando l’«elemento genetico» mengeriano e confrontando tale teoria della genesi evuzionistico-spontaneo-inintenzionale di un ordine che le teorie biologiche di Ludwig von Bertalanffy.<sup>127</sup>

Ma attraverso quali canali le idee degli scozzesi si trasmettono a Menger? Il fatto che egli non li menzioni, e che quando lo fa – ed è il caso di Smith – non si tratta certo di considerazioni lusinghiere, non è affrontato da Hayek il quale vede le loro idee interessare la Scuola storica del diritto di Savigny e da questi trasmettersi a Menger – ovvero a colui che ha «reso possibile la ripresa di questa concezione dell’ordine» – tramite il libro di Ahrens, *Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht*, «probabilmente una delle prime fonti di informazioni di Menger», e uno dei «canali attraverso cui le idee di Burke (e tramite Burke, quelle di Hume) sembrano aver raggiunto Savigny».<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 99-101; trad. it. cit., pp. 193-197. Nella n. 12 a p. 100, Hayek ricorda il contributo dato dal suo saggio *Scientism and the Study of Society*, cit., alla “riscoperta” delle mengeriane *Untersuchungen*.

<sup>128</sup> HAYEK, *Studies in Philosophy*, cit., p. 103 e n. 21; trad. it. cit., p. 201 e n. 21. Per quanto sull’influenza di Burke su Savigny ci siano pochi dubbi, il fatto è però che Burke non cita espressamente Mandeville ed è semmai più influenzato da Smith. F. CANAVAN, in *The Political Economy of Edmund Burke: The Role of Property in His Thought*, New York, Fordham University Press, 1995, p. 29 – riferendosi a uno dei discorsi contro Warren Hastings – scrive che «Burke did not, however, subscribe to Bernard Mandeville's thesis in *The Fable of the Bees*, that private vices are public benefits (*Works* 13, p. 272 [pagina in cui, in effetti, senza fare il nome di Mandeville, Burke riporta il celebre sottotitolo della *Fable*]; *W&S* 6, p. 396 [riferimento meno evidente]). Beneficial though the love of lucre is, it can become a vice and,

Importanti elementi riguardo all'origine di quello che si potrebbe chiamare "evoluzionismo giuridico" si hanno nel saggio su Hume in cui, dopo una breve genealogia comprensiva delle differenze con la tradizione razionalistica francese, Hayek volge l'attenzione al modo in cui essa si era configurata in Inghilterra, a opera di Coke e di Hale, nei quali sopravvive la precedente tradizione del diritto naturale trasfigurandosi in una «teoria della crescita delle istituzioni, che è stata altrove sostituita dal dominante desiderio di rifarle intenzionalmente». Non meno importante è che in questo saggio, prima di delineare la fortuna delle idee di Hume, Hayek scrive che «molte delle idee che, con riferimento a Hume, mi accingo a presentare si possono trovare *in nuce* già nelle opere di Mandeville. Sembra al di là di ogni dubbio che Hume gli debba molto».<sup>129</sup> Locke e la sua teoria dei *Natural Rights* sembrano ormai fuori dai giochi.

Nel settore specifico che qui interessa, la fortuna delle idee di Hume si è mostrata nell'influenza che la sua teoria della crescita delle istituzioni umane ha avuto su Ferguson, Smith e Stewart i quali sono visti da Hayek come «i principali antenati della moderna antropologia evoluzionistica» e sugli autori della costituzione americana, oltre che su Burke la cui filosofia «è più vicina e più direttamente debitrice a Hume di quanto venga generalmente riconosciuto». Lo specifico contributo di Hume alla tradizione individualistica delle istituzioni sociali è allora di aver mostrato come molte delle caratteristiche della società che si apprezzano «non sono state create per portare a questi risultati, anche se ne sono i presupposti indispensabili. Si tratta di istituzioni "vantaggiose per il pubblico" anche se [...] non sono state ideate dai loro inventori per quello scopo». Ma il contributo di Hume si estende anche alla descrizione «in modo conciso dei vantaggi della "separazione dei compiti" (che Smith ha reso celebre con l'espressione di Mandeville "divisione del lavoro" e all'aver messo in luce come «il predominante interesse dell'individuo per i propri bisogni o quelli dei suoi compagni

---

consequently, a source of public corruption and damage to the community»). Comunque sia, tanto di Burke, quanto di Savigny, cfr. *Katalog*, cit., rispettivamente pp. 424-425 e 781-782, Menger possedeva parecchie opere; come pure di AHRENS, cfr. *Katalog*, cit., p. 742, anche se non possedeva la celebre e diffusa *Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht* indicata da Hayek, la quale era comunque un'opera che difficilmente un laureato in giurisprudenza di allora poteva ignorare.

<sup>129</sup>HAYEK, *Studies in Philosophy*, cit., pp. 106-08, trad. it. cit., pp. 205-08. Riguardo all'influenza delle idee di Mandeville su Hume, Hayek rinvia alla tesi dottorale di C. NISHIYAMA, *The Theory of Self-Love: An Essay on the Methodology of the Social Sciences, and Especially of Economics, with Special Reference to Bernard Mandeville*, University of Chicago, Ph.D. Dissertation, 1960. Non la si è potuta consultare ma, da come Hayek descrive il passaggio di tali idee da Burke e da Savigny fino a Menger, forse aggiunge poco.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

più prossimi» porti ad affrontare il problema della “scarsità”, ossia alla circostanza che i mezzi per soddisfarli «non si trovano in quantità sufficiente a realizzare i desideri e le necessità di tutti» (formulazione analoga, ma più incisiva, di quella mengeriana e quasi identica a quella di Robbins).<sup>130</sup>

È il caso di notare che di questa genealogia e di questa teoria delle istituzioni Hayek non fa cenno nella *Opening Address to a Conference at Mont Pèlerin*, del 1947, mentre esse ritornano in quella su *The Principles of a Liberal Social Order*, del 1966, in cui si scrive che «il concetto di bene comune o di pubblico bene di una società libera non può quindi essere mai definito come una somma di risultati particolari conosciuti e da perseguire, bensì solo come un ordine astratto che nell'insieme non è orientato a un qualche fine particolare concreto, ma che dà semplicemente a qualunque membro scelto a caso la migliore opportunità di usare con successo la propria conoscenza per i propri scopi. Adottando un termine del professor Michael Oakeshott, possiamo chiamare tale società libera una società *nomocratica* (governata dalla legge), distinta da un ordine sociale non libero *teleologico* (governato da uno scopo)». <sup>131</sup>

Da notare, infine, come il lessico hayekiano si stia trasformando e l'ingresso della oakeshottiana dicotomia “*nomocratico*” - “*teleocratico*” che avrà largo uso nelle opere successive.

e) Nei *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, apparsi nel 1978, quando la trilogia *Law, Legislation and Liberty* non era ancora completata, trovano collocazione molti dei temi che saranno sviluppati in quest'ultima e i saggi su Mandeville, su Smith e sui *Grundsätze* mengeriani.

Dal nostro (e ristretto) punto di vista, oltre al famoso saggio su Mandeville, la novità è rappresentata dall'ingresso, tra i precursori della teoria delle istituzioni sociali, degli “scolastici” spagnoli (che ritornano con maggiore spazio nel primo volume di *Law, Legislation and Liberty*) e dalle dicotomie “naturale” - “artificiale”, “*Cosmos*” e “*Taxis*”, anch'esse sviluppate in tale opera. A questi temi Hayek fa riferimento nel saggio *The Errors of Constructivism*, del 1970, definendo il *Constructivism* come la credenza secondo la quale «l'uomo, dato che ha creato egli stesso le istituzioni della

---

<sup>130</sup>HAYEK, *Studies in Philosophy*, cit., pp. 110-112; trad. it. cit., pp. 213-215. I riferimenti sono a varie pagine dello humeano *Treatise*, nell'edizione T.H. Green, T.H. Grose.

<sup>131</sup>In HAYEK, *Studies in Philosophy*, cit., pp. 160-63; trad. it. cit., pp. 295-300. Tale dicotomia di Oakeshott viene ripresa anche in ID., *New Studies*, cit., pp. 89 e ss.

società e della civiltà, deve anche poterle alterare a suo piacimento in modo che soddisfino i suoi desideri e le sue aspirazioni» e, ovviamente, considerandola contrapposta alla teoria della genesi e crescita delle istituzioni di Hume, Smith e Ferguson. Del *Constructivism*, oltre che le origini qui Hayek traccia rapidamente anche lo sviluppo fino al *Legal Positivism* di Hans Kelsen.<sup>132</sup>

Ma mentre i riferimenti ai fondatori della tradizione individualistica e liberale contenuti nella voce *Liberalism* aggiungono poco o nulla,<sup>133</sup> ben più importante è il saggio *Dr Bernard Mandeville*, del 1967. Una pietra miliare nella letteratura sull'autore della *Fable*. A Mandeville, che giustamente si vantava di essere un «grande studioso della natura umana» e del funzionamento della mente umana, oltre che una precisa formulazione della tesi che «non sappiamo perché facciamo quel che facciamo e che le conseguenze delle nostre decisioni sono spesso molto diverse da quelle che immaginiamo debbano essere», si deve, per Hayek, il «decisivo presentarsi nel pensiero moderno delle idee gemelle di evoluzione e di formazione di un ordine spontaneo». Mandeville, inoltre, può essere visto «come una buona dimostrazione delle sue principali tesi, in quanto forse non comprese mai completamente quale fosse la sua più importante scoperta».<sup>134</sup>

Lo scandalo suscitato dalle sue idee non impedì comunque che «tutti lo leggessero e pochi sfuggirono all'infezione». E se Hutchison non perdeva occasione per attaccare Mandeville, il suo allievo Smith, secondo Hayek, «ben presto si applicò alla sua lettura», come pure Samuel Johnson, tant'è che «i suoi contributi più importanti erano divenuti la base dell'approccio alla filosofia sociale di Hume e dei suoi successori». Ciò detto, che i vizi privati potessero produrre benefici pubblici non era per Hayek una scoperta «ma una considerazione non meno antica di qualsiasi altra riflessione su questi problemi» a partire da Tommaso d'Aquino fino a Erasmo, Michel de Montaigne, François de La Rochefoucauld e Pierre Bayle; ciò invece che era nuovo era la *trasformazione* di «un caso speciale in un principio molto più generale [...] che nel complesso ordine della società i risultati delle azioni degli uomini erano molto differenti

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 3-5 e 17-17; trad. it. cit., pp. 11-13. Nella n. 3 a p. 3; trad. it. cit., p. 28, Hayek dichiara che le sue perplessità su tale credenza, già nel 1923, erano dovute «alla discussione sugli effetti dell'«azione irriflessa»» nelle *Untersuchungen* mengeriane.

<sup>133</sup> Cfr. HAYEK, *New Studies*, cit., pp. 124-125 e 134.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 250-251; trad. it. cit., pp. 272-273.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

da quelli che essi avevano inteso raggiungere, e che gli individui, nel perseguire i propri fini, egoistici o altruistici, producevano risultati utili ad altri che essi non avevano previsto o forse neppure conosciuto».

Per Hayek, in sostanza, Mandeville aveva mostrato che «l'intero ordinamento della società, e anche tutto ciò che chiamiamo cultura, era il risultato di sforzi compiuti da singoli che non tendevano a questo fine, ma che venivano incanalati per servire a questi fini da istituzioni, abitudini e regole che non erano mai state deliberatamente inventate, ma si erano formate per il permanere di ciò che si era dimostrato valido». Mandeville sviluppò così, per la prima volta – ed è difficile non pensare che Hayek non avesse in mente Menger anche se l'ordine è diverso e che questi parla di religione e non di morale – «tutti i paradigmi classici della crescita spontanea delle strutture sociali ordinate: del diritto e della morale, del linguaggio, del mercato e della moneta, ed anche della crescita delle conoscenze tecnologiche». <sup>135</sup>

Hayek non nasconde che queste tesi non erano completamente sconosciute ai classici, i quali risolsero il problema creando la dicotomia *physei* (naturale) - *thesey o nomo* (artificiale o convenzionale), tra un ordine di natura non creato dall'uomo e da esso indipendente: *kosmos*, e il risultato della volontà umana: *taxis*. Ma Mandeville scopre una terza possibilità: quella delle situazioni che sono frutto dell'azione ma non della volontà umana di cui i teorici della legge di natura, come mostra il caso degli «ultimi scolastici, i gesuiti spagnoli del XVI secolo», avevano consapevolezza nonostante l'ostacolo rappresentato dal termine “natura”, e che è cosa diversa dalla tradizione razionalistica del diritto naturale del XVII secolo. E se nel caso del tardo scolastico Leonhard Lessius si tratta di una «probabile connessione», diverso, sempre secondo Hayek, è il discorso riguardo a quanto Mandeville poteva aver trovato dell'opera di Hale. <sup>136</sup>

Su queste premesse Hayek sviluppa la sua tesi secondo la quale «ciò che interessava a Mandeville era che le istituzioni non deliberatamente create dall'uomo – sebbene sia compito del legislatore migliorarle – portino a una composizione degli interessi divergenti dei singoli. L'identità degli interessi non era quindi “naturale” nel senso di essere indipendente dalle istituzioni che erano state formate dalle azioni degli uomini,

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 252-253; trad. it. cit., pp. 273-275.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 253-256; trad. it. cit., pp. 275-278.

né “artificiali” nel senso di essere prodotta da un ordinamento deliberato, ma il risultato di istituzioni spontaneamente formatesi, che si erano sviluppate perché facevano prosperare le società che vi si erano imbattute».

Un lungo «processo di tentativi e di errori» che viene ripreso da Hume. Solo nella sua opera, infatti, «il significato dei tentativi compiuti da Mandeville diventa completamente chiaro, e proprio attraverso Hume egli ha potuto esercitare la sua influenza per un periodo tanto lungo». Un’influenza che Hayek vede estendersi a Smith, Ferguson, Burke, alle “scuole storiche” di Johann G. Herder e di Savigny e all’evoluzionismo di Darwin, e che finisce per porsi in contrapposizione con una concezione della religione come «strettamente associata [...] all’“argomento della finalità intenzionale”». E se «la scoperta di un ordine sorprendente che nessun uomo aveva prospettato costituiva per la maggior parte degli uomini la prova principale dell’esistenza del creatore [...] nella morale e nella politica, Mandeville e Hume dimostrarono che il senso di giustizia e di probità, sul quale riposava l’ordine in questa sfera, non era instillato in origine nella mente dell’uomo ma era cresciuto, come quella stessa mente, nel corso di un processo di evoluzione graduale che, almeno di principio, potevamo imparare a comprendere».<sup>137</sup>

Nella nota in cui cita Savigny, Hayek scrive che fu «molto probabilmente proprio attraverso Savigny le idee di Mandeville e Hume hanno potuto giungere a Menger e tornare così alla teoria economica». Nelle *Untersuchungen*, infatti, Menger «non solo riaffermò la teoria generale della formazione del diritto, della morale, della moneta e del mercato in un modo che credo non era stato mai tentato dai tempi di Hume, ma espresse anche il concetto fondamentale secondo il quale: “Questa concezione genetica è inseparabile dall’idea della scienza teorica”».<sup>138</sup>

Si tratta della tesi già esposta negli *Studies*, ma qui manca Burke. Come, del resto, nelle *Untersuchungen*, mancano i riferimenti a Mandeville e a Hume. Nel saggio su Smith desta curiosità, soprattutto perché sembra di sentire un’anticipazione del mengeriano “indirizzo esatto”, strettamente connesso a quello che Hayek, riprendendo la citata “nota manoscritta” di Menger, chiama “metodo compositivo” e che «consiste nel ricondurre i fenomeni umani ai loro più originari e più semplici fattori costitutivi,

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 259-265; trad. it. cit., pp. 280-285.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 265 n. 58; trad. it. cit., p. 289, n. 58.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

nell’attribuire loro una misura conforme alla loro natura, e infine nel cercare le leggi in base alle quali essi danno origine a fenomeni più complessi a partire da quei più semplici elementi, pensati come isolati»,<sup>139</sup> la citazione di un passo di Francis Jeffrey, direttore dell’«Edinburg Review», del 1803,<sup>140</sup> in cui si scrive che l’obiettivo di lord Kames, Smith, John Millar e Ferguson era di far «risalire la storia della società sino agli elementi più semplici e universali – di risolvere quasi tutto ciò che era stato attribuito a istituzioni positive nello sviluppo spontaneo e inarrestabile di certi principi ovvi – e di dimostrare con quanta poca invenzione o saggezza politica potevano essere stati creati i più complicati, ed all’apparenza artificiali, schemi della politica».

Nello scrivere che «il grande risultato conseguito da Smith è il riconoscimento che gli sforzi di un uomo andranno a beneficio di più persone e soddisferanno nel complesso un maggior numero di esigenze, quando egli si lasci guidare dai segnali astratti dei prezzi piuttosto che da esigenze manifeste [...]», Hayek aggiunge che «Smith, ovviamente, non poteva indirizzare le sue argomentazioni contro ciò che ora chiamiamo socialismo», e riporta il celebre passo sulla scacchiera («L’uomo di sistema [...] immagina di poter sistemare i vari membri di una grande società con la stessa facilità con cui la mano dispone i vari pezzi su una scacchiera [...]»)<sup>141</sup> Ma delle critiche di Menger alla teoria dello scambio e del prezzo di Smith come sempre non si trova cenno. Come, del resto, non vi è accenno a Smith nel saggio sui *Grundsätze* mengeriani.<sup>142</sup>

f) Nel primo saggio (*Reason and Evolution*) del primo libro (*Rules and Order*) di *Law, Legislation and Liberty*, già nelle prime pagine, Hayek ribadisce che la «migliore delle prime trattazioni» dei problemi relativi alla interpretazione “intenzionalista o pragmatica” della nascita delle istituzioni sociali è tuttora contenuta nelle *Untersuchungen* mengeriane, e sviluppa la propria critica a quella attribuendo maggiore importanza di quanto avesse fatto nel passato a Cartesio e al suo razionalismo filosofico inteso come antesignano del “costruttivismo razionalistico” dei secoli XIX e XX che si trasforma e si esprime in un’«illimitata fiducia nel potere della scienza» e nelle virtù della pianificazione. Hayek ne imputa gli errori al «dualismo cartesiano», e in

---

<sup>139</sup>MENGER, *Untersuchungen*, cit., p. 43; trad. it. cit., p. 45.

<sup>140</sup>Dal *Katalog*, cit., p. 443, risulta che di tale rivista Menger possedeva alcune annate ma non quella del 1803.

<sup>141</sup>HAYEK, *New Studies*, cit., pp. 266-269; trad. it. cit., pp. 290-292.

<sup>142</sup>*Ibid.*, pp. 270-282.

particolare alla tesi dell'esistenza «di una sostanza mentale» indipendente e situata esternamente al mondo naturale che «renderebbe l'uomo, dotato di essa fin dai primordi, in grado di progettare le istituzioni sociali e culturali al cui interno si svolge la sua vita». Il difetto essenziale di tale teoria è da Hayek ravvisato nel trascurare che in realtà «tale mente è il risultato di un adattamento all'ambiente naturale e sociale in cui l'uomo vive, e che si è sviluppato in costante interazione con le istituzioni che determinano la struttura della società».<sup>143</sup>

In questo modo, mantenendo le sue caratteristiche iniziali ed essenziali, il *True Individualism* si trasforma in una concezione individual-evoluzionistica della società sorretta da un “razionalismo critico” che consente una *selezione* delle regole di condotta. Ai “soliti eroi” della tradizione individualistica britannica: Mandeville, Hume e Ferguson, viene, come altre volte, riconosciuto d'aver superato la “falsa dicotomia tra “naturale” e “artificiale” che aveva impacciato per lunghi secoli il percorso della filosofia. Una dicotomia che viene riformulata nella «distinzione che può essere tracciata o tra situazioni che vengono a formarsi indipendentemente da, e situazioni che sono il risultato di, una *azione* umana, o tra situazioni che sorgono indipendentemente da, e situazioni che sorgono come risultato di, una *progettazione* umana». Solo che in questo caso i “nostri eroi” non sono solitari tant'è che le truppe di riserva, che si erano intravviste nelle opere precedenti, si fanno avanti con risolutezza. Di conseguenza, l'elenco dei quanti avevano nei secoli visto o intravvisto che l'“oggetto delle scienze sociali teoriche” era costituito da quelle istituzioni che sono «il risultato dell'azione umana ma non della progettazione umana», si allarga dal grammatico Aulo Gello agli scolastici medievali (Guglielmo di Conches) e da questi ai gesuiti spagnoli del sedicesimo secolo (Louis Molina, Johannes de Lugo) in un approccio evoluzionistico che – superata la crisi del XVI e XVII secolo, in cui rischiarono di esser sommersi «dal sorgere del razionalismo costruttivistico [in connessione al quale] sia il termine “ragione” sia il termine “diritto naturale” mutarono completamente il loro significato» – si risollevò «dalla ricaduta cartesiana in un modo antropomorfo di concepire tali problemi». Come al solito – tramite Hume e Mandeville (i quali si giovarono dell'esposizione della *Common Law* data da Hale per dar vita a una nuova

---

<sup>143</sup>Id., *Law, Legislation and Liberty*, cit., I, pp. 9-17; trad. it. cit., pp. 16-25.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano interpretazione delle «strutture regolari che non erano dovute ad azioni dirette coscientemente a uno scopo») – i moralisti scozzesi capitanati da Smith svilupparono una «teoria sociale sistematica» che ricevette una «magnifica formulazione dal grande e lungimirante Burke» e che, guadagnata «nuova vitalità sul continente grazie alle “Scuole storiche della linguistica e del diritto”» di von Humboldt e di Savigny, rientrò nella Gran Bretagna tramite il di quest’ultimo allievo sir Henry Maine.<sup>144</sup>

Non prima, tuttavia, di aver lasciato un’eredità destinata a un luminoso futuro. Fu infatti «grazie alla grande indagine del 1883 sul metodo delle scienze sociali, ad opera del fondatore della Scuola austriaca, Menger, se sul continente fu più compiutamente stabilita la posizione centrale, per tutte le scienze sociali, del problema della formazione spontanea delle istituzioni, insieme al suo carattere storico-genetico».<sup>145</sup>

Si affermò così un evolucionismo istituzionale che, tramite passaggi vari che non rientrano nei nostri attuali interessi, fecondò il nascente “concetto di evoluzione” di Darwin; tant’è che Hayek scrive che Montesquieu, Burke e Savigny furono «darwiniani prima di Darwin».<sup>146</sup>

Molte altre e interessanti cose si potrebbero osservare se non si volesse abusare della “benevolenza” del curatore e degli eventuali (e a questo punto stremati) lettori. Limitiamoci pertanto a osservare che ancora una volta, nel capitolo “*Cosmos and Taxis*”, e stavolta trattando del «fatto che la libertà può essere preservata solo se viene considerata come un principio supremo che non deve venir sacrificato per dei vantaggi particolari», Hayek osserva che tale principio «fu pienamente compreso dai principali pensatori liberali del XIX secolo, uno dei quali [Constant] descrisse appunto il liberalismo come il “sistema dei principi”». A una “*french new entry*” ne segue un’altra: «Questo è infatti il punto centrale dei loro avvertimenti su “ciò che è palese e ciò che è nascosto nell’economia politica [Bastiat] e sul “pragmatismo”, che, contrariamente alle intenzioni dei suoi propugnatori, conduce inevitabilmente al socialismo». E qui, per

---

<sup>144</sup>*Ibid.*, pp. 20-27 e n. 29 a p. 152; trad. it. cit., pp. 29-33 e n. 29. Sull’«indiretta influenza di Burke sulla scuola storica tedesca, per tramite degli studiosi di Hannover E. Brandes e A.W. Rehberg» Hayek rinvia a *Die Rechtsphilosophie*, cit. di AHRENS, a G. REXIUS, *Studien zur Staatslehre der historischen Schule*, a BRAUNE, *Edmund Burke in Deutschland* e a K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatorism*. E, per quel che si è visto precedentemente, non sembra di notare che da Hayek in poi si siano fatti consistenti passi in avanti al fine di illustrare le modalità di tale influenza o connessione.

<sup>145</sup>HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, cit., I, p. 22; trad. it. cit., p. 33.

<sup>146</sup>*Ibid.*, pp. 152-152 n. 33; trad. it. p. 35 n. 33.

l'ennesima volta, Hayek attribuisce l'intera responsabilità dell'affermazione a Menger, tacendo, ancora una volta, del fatto che in realtà era rivolta contro Smith.<sup>147</sup>

Ma ormai il *True Individualism* aveva una genealogia di tutto rispetto e abbondanti quarti di nobiltà; e, come in tutte le famiglie che si rispettano, comprendeva atei, credenti e gli immancabili gesuiti. Che senso avrebbe mai avuto rivelare quel che Menger pensava di Smith a costo di rivelare che in quella famiglia, oltre che parenti non riconosciuti: Spencer, parenti acquisti ma da non mettere in mostra: gli ordo-liberali, qualche "utilitarista" su cui tacere: Mises<sup>148</sup> e "stravaganti" e irriverenti anarco-capitalisti come Rothbard, c'era un irrisolto dissidio sulla natura dello scambio e delle sue conseguenze? E perché chiedere ad Hayek, le cui citazioni di Menger, in lingua, sono sempre accurate e pertinenti, di svelare un sia pure non certamente imbarazzante "segreto di famiglia"?

g) Comunque sia, ma soprattutto perché persona intellettualmente onesta, e poi perché ormai il risultato lungamente perseguito sembrava finalmente a portata di mano, Hayek, in *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, del 1988, qualche cosa si lascia sfuggire.<sup>149</sup>

O forse sfugge a William W. Bartley III. Sta di fatto che, accanto all'ennesima citazione della frase di Hume: «“Le regole della morale [...] non sono delle conclusioni della nostra ragione”»,<sup>150</sup> ai richiami a Mandeville per aver messo in luce come «le regole dell'ordine esteso siano in conflitto con quegli istinti innati che avevano tenuto insieme il piccolo gruppo»;<sup>151</sup> a Smith il quale «fu il primo a capire che si aveva a che fare con modi di cooperazione umana che oltrepassano i limiti della nostra conoscenza e percezione. La sua “mano invisibile” forse sarebbe stata meglio descritta come un disegno invisibile o non percepibile. In base al sistema dei prezzi di mercato noi siamo portati a fare determinate cose in circostanze in cui siamo largamente ignari e che producono risultati che non abbiamo intenzione di produrre»;<sup>152</sup> al rammentare ancora

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 57 e nn. 5-6, p. 160; trad. it. cit., p. 76 e nn.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 205 n. 51: «But Mises was of course a rationalist utilitarian in which direction, for reasons given, I cannot follow him». Ciò che non significa che Mises sia assente da questo libro.

<sup>149</sup> *The Collected Works of F.A. Hayek*, vol. I, ed. by W.W. BARTLEY III, London, Routledge, 1988; trad. it. *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Milano, Rusconi, 1997.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 8; trad. it. cit., p. 37.

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 12-13; trad. it. cit., p. 42.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 14; trad. it. cit., p. 44.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

una volta che fu probabilmente tramite Burke e forse ancor più tramite i giuristi tedeschi della scuola di Savigny che le idee di Ferguson e di Smith sulla «proprietà come fonte di progresso» giunsero a Maine,<sup>153</sup> e senza dimenticare l’influenza esercitata dalle idee di Hume (secondo il quale «il mercato rendeva possibile “prestare un servizio a un altro senza provare una vera benevolenza”») nello sgretolare le idee di Aristotele e di Tommaso sul commercio, il “giusto prezzo” e l’usura<sup>154</sup> (ovvero che «il commercio è più antico dello stato»;<sup>155</sup> e neanche «la lunga serie di studiosi dell’evoluzione culturale, dai grammatici e linguisti dalla latinità classica fino a Mandeville, attraverso Herder, Vico [...] e gli storici tedeschi del diritto [...], come Savigny e così via fino a Menger [...] il solo di tutti questi a scrivere dopo Darwin [i quali] hanno cercato di fornire una ricostruzione razionale, una storia congetturale o una spiegazione evolutiva delle istituzioni culturali»;<sup>156</sup> *si arriva, finalmente, al punto*: «In realtà, si potrebbe dire che, fino alla rivoluzione soggettivistica proposta nella teoria economica degli anni intorno al 1870, la comprensione delle istituzioni create dall’uomo era dominata dall’animismo – una concezione cui anche la “mano invisibile” di Smith fornì un parziale riscontro fino a quando, negli anni successivi al 1870, il ruolo guida dei prezzi di mercato determinati in modo concorrenziale fu compreso più chiaramente».<sup>157</sup>

Una “svista” che mette in discussione una genealogia? No! Con parole quasi identiche Hayek si ripete cercando di attenuare l’impatto dell’ammissione: «È stata soltanto la “rivoluzione marginalistica” del 1870 ad aver prodotto una spiegazione soddisfacente dei processi di mercato che Smith aveva descritto molto tempo prima con la metafora della “mano invisibile”, una spiegazione che, malgrado il suo carattere metaforico e incompleto, è stata la prima descrizione scientifica dei processi che si autoregolano».<sup>158</sup>

Per quanto si possa discutere sulla reale paternità del libro, sorge il dubbio che Hayek avesse avuto un ripensamento o che, finalmente, abbia messo per iscritto quanto fin dall’inizio *non poteva non sapere*: che *Menger era un critico di Smith!*; e che la spiegazione “marginalistica” della nascita e dello sviluppo delle principali istituzioni

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 35; trad. it. cit., p. 74.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 46-47; trad. it. cit., p. 91.

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 43-45; trad. it. cit., pp. 86-88.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 69-70; trad. it. cit., p. 124.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 107-108; trad. it. cit., pp. 179-180.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 148; trad. it. cit., p. 235.

sociali era, se non diversa, nettamente più esauriente di quella di Smith e degli *Scots*.

##### 5. *Per concludere; finalmente!*

Dunque, e per tutto quel che si è avuto modo di vedere, benché sia inusuale che chi conosce Mandeville conosca anche Menger,<sup>159</sup> quanti si sono imbattuti nei due teorici della nascita delle istituzioni sociali come “conseguenza inintenzionale di azioni umane intenzionali” è possibile abbiano avuto la sensazione che essi avessero in comune più di quanto l’unica citazione mengeriana di Mandeville<sup>160</sup> faccia pensare. Una curiosità che il saggio di Hayek su Mandeville ha rafforzato ma non risolto e che, in definitiva, ha reso più intrigante con l’affermazione che Menger avrebbe fatto “rivivere le idee di Smith”.

Ciò che bisogna tener presente è allora che la trasformazione mandevilliana dell’eccezione in regola non appare sufficiente a generare una nuova teoria generale dell’azione umana e una teoria generale della nascita inintenzionale delle istituzioni sociali perché non comprende una teoria generale dello scambio. Ciò che Menger invece fa fondandole sulla teoria dei valori soggettivi. E se la differenza tra Mandeville e Smith consiste nel fatto che per questo ultimo la *Invisible Hand* è ancora l’eccezione (e non è qui il caso di ricordare la fortuna della formula “spiegazione a mano invisibile” nella filosofia delle scienze sociali contemporanea), quella tra Smith e Menger consiste nel fatto che quest’ultimo riesce a spiegare l’eccezione “*eliminandola*”: mostrando come la *Invisible Hand* sia nient’altro che un espediente (quelle “oscure analogie o locuzioni insignificanti”) adottato per spiegare ciò che non è possibile spiegare interamente tramite la smithiana teoria dello scambio; ovvero mostrando che ogni singolo atto di scambio poteva avere conseguenze non intenzionali: i *prezzi*, e che una pluralità di scambi che si ripetono generano, altrettanto inintenzionalmente *istituzioni*. Di conseguenza, ciò che Smith non riusciva a spiegare se non ricorrendo alla *Invisible Hand*, può essere spiegato tramite la teoria dell’azione umana che nasce da quella dei “valori soggettivi”. Il che contribuisce anche a spiegare come mai né Menger, né gli

---

<sup>159</sup>Con l’eccezione di C. NISHIYAMA, *The Theory of Self-Love*, più volte citato da Hayek, nella pur ampia letteratura su Mandeville, cfr. R. CUBEDDU, *Considerazioni su Mandeville e sulla scontentezza dell’alveare*, in «Il Politico», LXXX, 1, 2015, i riferimenti a Menger sono praticamente assenti.

<sup>160</sup>Cfr. MENER, *Untersuchungen*, cit., p. 80.



Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano  
austriaci, facciano uso della “famigerata metafora” e come mai siano anche restii a credere il *laissez faire* porti sempre e comunque a dei risultati “buoni” e che gli interessi (“onesti” o meno che siano) si compongano sempre armonicamente.<sup>161</sup> A distinguere Mandeville e Smith da Menger è allora la loro teoria dello scambio e del valore: *oggettivistica* per i primi, *soggettivistica* per Menger.

Tuttavia – quantunque Mandeville si occupi principalmente del ruolo che le passioni svolgono nella nascita delle istituzioni sociali e Menger di come mai esse nascano dalla circostanza che gli individui, nello stesso o in momenti diversi, possono attribuire valori diversi allo stesso bene o a beni che, sulla base della conoscenza posseduta, ritengono idonei a soddisfare i propri bisogni e di come il mercato (una di quelle istituzioni) faccia emergere dei prezzi – l’obiettivo di questo contributo non è stato (e lo si è già ribadito più volte) quello di ricostruire una nuova e diversa genealogia della tradizione individualistica integrando quella tracciata da Hayek. E non è neanche di mettere in luce le motivazioni delle critiche che gli esponenti dello *Scottish Enlightenment*<sup>162</sup> (nel quale il tema delle “passioni” riveste un’importanza primaria) rivolgono a Mandeville. Ciò potrebbe portare a concludere che quella tradizione sia più disomogenea di quanto sostenuto da Hayek, ma parimenti a dimenticare che il suo tentativo di farla confluire e fondere con Menger e con la tradizione individualistica “austriaca” è anche un’“operazione culturale” prodromica all’auspicata rinascita della tradizione liberale.

Comunque sia, mentre in Menger non vi è traccia della connessione che Hayek intende istituire perché gli *Scots* non vengono presi in considerazione e perché la connessione tra Mandeville, gli *Scots* e Menger è così generica da non poter suscitare obiezioni, quella di Smith con Menger fa eccezione.

Indubbiamente tra Mandeville e gli esponenti *Scottish* del *True Individualism* esistono differenze rilevanti, ma non eliminano il dubbio – che involontariamente torna a favore della tesi hayekiana – che possano essere state accentuate dagli *Scots* per

---

<sup>161</sup> Ciò che spiega le loro riserve su Bastiat su cui rinvio al mio *Margini del liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 29-58. Muovendo da una “teoria dei valori oggettivi” e non una “teoria dei valori soggettivi”, anche Bastiat, come Smith, pensa che quell’“armonia” presupponga degli “interessi onesti”, come quelli dello smithiano panettiere o birraio.

<sup>162</sup> Su cui si vedano almeno HAAKONSSON, *Natural Law and Moral Philosophy*, cit.; A. BROADIE, ed., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, CUP, 2003. Al tema sono dedicati anche vari numeri monografici del «Journal of Scottish Philosophy», in particolare XII, 1, 2014: *Scottish Reactions to Mandeville*.

evitare di essere avvicinati troppo all'“empio” e scanzonato Mandeville, *pur mantenendone la sostanza della tesi*. Un dubbio che si fa viepiù forte allorché si consideri – come si è visto – che un lettore di testi smaliziato e aduso a spaccare il capello in quattro e a non sottovalutare il rilievo della “persecuzione”, come Strauss, attribuisce a Burke l'essenza della tesi di Mandeville, e ci si chiede – ma qui non si cercherà neanche di abbozzare una risposta – quanto, al di là delle critiche, anche Hume (che aveva complicato un po' tutto mostrando come la stessa *ragione* fosse “contagiata” dalle passioni), come Smith, recepisca da Mandeville.<sup>163</sup>

Infatti, nella *Preface* a *The Fable of the Bees*, Mandeville – scandalizzando un po' tutti<sup>164</sup> – aveva osservato che secoli di tentativi di vario tipo non avevano avuto il risultato di modificare verso il meglio la natura umana, le passioni che la caratterizzano,<sup>165</sup> e che anzi nulla più dell'*adulazione* aveva contribuito a mitigare il loro sovente cattivo e distruttivo carattere. Tuttavia, per quanto non sia «possibile, con la sola forza, render[e l'uomo] docile e fargli compiere i progressi di cui è capace»,<sup>166</sup> egli è del parere che molto di più si possa ottenere tramite l'*adulazione*, «l'argomento più forte che si possa usare nei confronti di creature umane».<sup>167</sup>

Dunque Mandeville non pensava che le passioni fossero tutte buone o tutte cattive, o

<sup>163</sup> Soltanto un accenno, a tal riguardo, in HAYEK, *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, cit., pp. 106-108, ma più estese considerazioni in ID., *Dr. Mandeville*, cit., p. 263 e ss. Per un primo approccio si vedano D.F. NORTON, *Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality*, in ID., ed., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP, 1993, p. 154 e ss.; P.B. MEHTAE, *Self-Interest and Other Interests*, in HAAKONSSON, ed., *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge, CUP, 2006, p. 258 e ss.; A. BRANCHI, *Bernard Mandeville e i costi morali della ricchezza. Arte, politica, onore e natura umana*, in «I castelli di Yale», online, III, 1, 2015, p. 59 e n. 6 per la relativa letteratura, e F. MORETT, *The Vera Causa Principle in 18<sup>th</sup> Century Moral Psychology*, in <http://philsci-archives.pitt.edu/10906/>, forthcoming in R. HARRÉ - F. MOGHADDAM, eds., *Causes and Consequences*, Berlin, Springer.

<sup>164</sup> A tal riguardo, e per uscire dall'ambiente filosofico britannico, sono da menzionare anche le critiche rivoltegli da A. GENOVESI nelle *Lezioni di economia civile*, del 1768-1770, ed. a cura di F. DAL DEGAN, Milano, Vita e Pensiero, 2013. Critiche e citazioni non menzionate da Kaye.

<sup>165</sup> Cfr. DE MANDEVILLE, *Fable*, cit., I, pp. 6-7; trad. it. cit., p. 4. Sul ruolo delle “passioni” in Mandeville si vedano M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge, CUP, 1985; E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, CUP, 1994; A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari, Laterza, 2004; M. SIMONAZZI, *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011, e F. PONGIGLIONE, *Bernard Mandeville: tra ragione e passioni*, Roma, Edizioni Studium, 2013. Vari aspetti del pensiero di Mandeville sono stati recentemente esplorati nel numero speciale a lui dedicato da «Erasmus Journal for Philosophy and Economics», IX, 1, 2016; sul pensiero economico si veda il contributo di R. PRENDERGAST, *Bernard Mandeville and the Doctrine of Laissez-Faire*, in «Erasmus Journal for Philosophy and Economics», IX, 1, 2016, pp. 101-123.

<sup>166</sup> Cfr. DE MANDEVILLE, *Fable*, cit., I, pp. 46-47 e 42; trad. it. cit., pp. 28 e 25.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 42-43; trad. it. p. 26.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano  
che potessero essere “educate” dalla religione, dall’etica o dalla filosofia e duraturamente contenute dalla coercizione, ma constatava che oltre a danni, *in certe circostanze* potevano produrre *Publick Benefits*. Detto in maniera diversa, teorizzava un rapporto prevalentemente *casuale* tra motivazioni iniziali ed esiti finali, lo vedeva accentuarsi in situazioni di repentini ed estesi cambiamenti (come quello del passaggio, a cui assisteva, da una morale “aristocratica” a una “mercantile”). Soltanto nelle ultime opere perviene alla conclusione che soltanto l’esperienza avrebbe potuto aiutare a mitigare i potenziali effetti individuali e sociali negativi di quelle passioni innate e perenni alle quali tutti si è esposti e alla quali, in definitiva, si può opporre molto poco (adulazione, *self-liking* ed esperienza).

Il rilievo assunto dall’esperienza – e sottolineato da Hayek – fa però pensare che negli ultimi scritti Mandeville sia giunto alla conclusione che se generalmente a certe azioni si associano certe conseguenze, ovvero se si registrano “certe regolarità”, tale esperienza può fungere da criterio per valutare le azioni indirizzate al conseguimento di specifici fini e per scoraggiare quelle riguardo alle quali, e senza tener conto dei fini, non si è in grado di avanzare previsioni attendibili sulla possibili conseguenze.

Il che, tuttavia, ed è il caso di ribadirlo perché non vale soltanto per Mandeville ma si estende a tutta la filosofia delle scienze sociali del *True Individualism* (compreso Hayek al quale pure deve essere riconosciuto di averlo capito), vale soltanto se si registrano “certe regolarità” e se il processo non viene “turbato” dall’emergere di un numero eccessivo di “circostanze nuove”. Cosa che ovviamente nessun essere umano e nessuna istituzione o conoscenza può impedire, e che quando avviene frequentemente può rendere pressoché inutile l’esperienza. Il che potrebbe portare alla conclusione che le istituzioni nascono “spontaneamente” solo quando i comportamenti umani si svolgono secondo “certe regolarità” che aiutano a prevederne le conseguenze.

Il problema è quindi costituito dal fatto che ad essere “naturale” e “regolare” è soltanto il tentativo dell’uomo di migliorare la propria condizione che è indirizzato proprio alla realizzazione di quelle passioni, di quei bisogni e di quei valori. Un tentativo che non si realizza “naturalmente” e che, come aveva visto Menger, potrebbe anche non realizzarsi. E questo, a seconda delle circostanze in cui avviene, può avere un numero di conseguenze (individuali e sociali) *inintenzionali* che hanno una relazione

labile col giudizio che può essere dato delle passioni stesse. A questo punto sembra del tutto ovvio che in circostanze in cui sembra che i buoni propositi abbiano tanto vita grama quanto realizzazioni ed esiti casuali, ci si potrebbe chiedere se per ridurli sia meglio cercare di incidere sulle passioni (selezionando quelle la cui realizzazione, per esperienza, produce un minor numero di conseguenze inintenzionali), o sul processo (riducendo l'inserimento di "nuove circostanze").

Si tratta di due prospettive che tuttavia presentano aspetti inquietanti perché se la prima è quella delle filosofie politiche "costruttivistiche" che vorrebbero mutare la natura umana o riportarla a un ipotetico stato originario buono e poi corrotto dalla civiltà (e soprattutto dal mercato, inteso come regno di conflittuali e illimitati egoismi e non di liberi e reciproci scambi), e ha lo "svantaggio" di limitarne la libertà senza certezza del fatto che ciò produca le conseguenze attese, la seconda si fonda su un vano tentativo di impedire l'emergere della *novità*. Detto diversamente, esse danno per scontato che la natura umana possa definitivamente superare, e non soltanto ridurre, la condizione di incertezza, di conoscenza limitata e fallibile e di imprevedibile disponibilità di tempo e che la filosofia politica possa incidere sulla natura delle passioni e sui processi a cui dà vita il loro perseguimento.

Tuttavia, se *il grande contributo dato da Mandeville alle scienze sociali teoriche è – come acutamente messo in evidenza da Hayek – quello di aver trasformato un caso eccezionale (vizi privati che possono produrre benefici pubblici) in una teoria generale dell'azione umana* (le principali istituzioni sociali sono nate inintenzionalmente dall'azione ma non dalla volontà umana) e, senza negare che in *situazioni ergodiche* i buoni propositi (ovvero quelli che nel passato si sono rivelati in larga misura privi di conseguenze inintenzionali) hanno buone possibilità di realizzarsi e un numero prevedibile di conseguenze, il fatto è che tale situazione interessa meno delle potenzialità e dell'attendibilità di una valutazione delle "circostanze nuove" alla luce di principi che l'esperienza ha insegnato a non mettere in discussione. Ad esempio quello della libertà al quale si associa anche l'emergere di novità.

Il problema che ci si dovrebbe porre riguarda quindi la possibilità da parte della filosofia politica e delle scienze sociali di possedere la conoscenza che consente di avanzare previsioni attendibili non soltanto circa gli esiti connessi alla realizzazione

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

delle passioni, o dei valori, ma anche, e forse soprattutto, circa le conseguenze delle novità sia scientifico-tecnologiche, sia “moralì”. Ciò che significa disporre di informazioni attendibili sulle possibili reazioni degli individui che (anche involontariamente) verranno coinvolti nei processi di innovazione.

La questione centrale è quindi rappresentata dall’interpretazione (giusta o sbagliata) che si possono dare dei propositi e delle azioni di altri individui. Tant’è che ciò che è importante nelle scienze sociali, scrive Hayek in *Scientism and the Study of Society*, è che «se i fenomeni sociali non manifestassero altro ordine all’infuori di quello conferito loro da una intenzionalità cosciente, non ci sarebbe posto per alcuna scienza teorica della società e tutto si ridurrebbe esclusivamente [...] a problemi di psicologia. È soltanto nella misura in cui un certo tipo di ordine emerge come risultato dell’azione dei singoli, ma senza essere stato da alcuno di essi coscientemente perseguito, che si pone il problema di una loro spiegazione teorica». <sup>168</sup>

Il punto centrale della teoria di Mandeville è che ogni realizzazione di una passione, di un valore, o di un bisogno ne può generare degli altri senza che sia possibile sapere esattamente quali (*l’emergere di novità*); a meno che (come messo in luce da Hayek) non si disponga di una conoscenza che sia superiore a quella distribuita tra tutti coloro che in qualsiasi misura sono coinvolti nel processo e che si sia in grado di prevedere con esattezza come costoro reagiranno alle “nuove circostanze” che potrebbero affiorare.

Da questo punto di vista si potrebbe osservare che il legame tra Mandeville e gli austriaci consiste nel fatto che gli esiti dei processi sociali possono indurre a mutare le nostre intenzioni iniziali e a modificarle e selezionarle nella prospettiva della diminuzione delle loro conseguenze inintenzionali. Nella versione hayekiana della *catallassi* la velocità del mercato nella diffusione delle informazioni e della conoscenza su tali conseguenze è lo strumento principale per ridurre le conseguenze inintenzionali. A condizione che si mantengano “certe regolarità”. In altre parole, quella che si erge sulla teoria generale dell’azione umana definita come *catallassi* è una filosofia delle scienze sociali che si propone di ridurre i tempi per acquisire conoscenza sui possibili esiti inintenzionali delle azioni umane intenzionali (ispirate da passioni, vizi, bisogni, valori, etc.) eliminando o minimizzando la coercizione non soltanto perché immorale,

---

<sup>168</sup> Cfr. HAYEK, *Scientism and the Study of Society*, cit., p. 103; trad. it. cit., pp. 73-74.

ma anche, e soprattutto, perché inefficace ed inutilmente costosa. E ciò, senza che sia necessaria un'azione politico-coercitiva per moderare le passioni, i valori e i bisogni che a sua volta, come si è detto, presupporrebbe una conoscenza superiore a quella distribuita casualmente tra i partecipanti al processo.

Ed è altresì evidente che se una filosofia delle scienze sociali potesse – in condizioni ergodiche (che comunque presuppongono comunque un “certo grado” di identità condivisa e di compattezza sociale) e senza una predominante influenza di *skilful politicians* che producono regole tendenti a modificare i costi, gli incentivi e le scelte degli attori sociali tramite la coercizione e la distribuzione di informazioni – insegnare quali azioni siano maggiormente suscettibili di produrre conseguenze inintenzionali, etc., la filosofia politica ne potrebbe trarre vantaggio al fine della propria elaborazione del miglior ordine politico. Una banalità trascurata da quanti pensano che l'attribuzione di “buono” a un regime politico dipenda essenzialmente dai propositi che lo fondano e che ne ispirano l'azione, finendo così per concepire la politica come un processo che tende costantemente all'eliminazione di ciò che non consente a tali principi di affermarsi; vale a dire, ed anzitutto la libertà, ma che si scontrano con la resistenza della purtroppo ineliminabile passione detta *invidia*.<sup>169</sup>

Bene o male che sia, tale funzione moderatrice delle passioni e dei bisogni dell'uomo nella prospettiva del loro volgerli in *Publick Benefits*, la politica, quale che sia il giudizio che di quelle passioni e della stessa politica si voglia dare, non è più in grado di assolverla.

Pertanto, tenendo conto che ogni realizzazione di passioni, bisogni e valori ne genera altri ugualmente inintenzionali, e talora anche indesiderati, il mercato potrebbe riuscire a fare ciò che alla politica non riesce più soltanto se la propria velocità di trasformazione dell'informazione in conoscenza risultasse superiore alla frequenza dell'emergere di novità. Quando invece un emergere continuo di “nuove circostanze” produce una situazione di *impasse* e di disordine, se non si ricorre alla politica e a *skilful politicians*, la possibilità che nascano delle “buone istituzioni”, che si consolidino e che vengano migliorate alla luce dell'esperienza, si fa remota. E quell’“elemento genetico”

---

<sup>169</sup>Una passione comunque ambivalente dato che, come già MANDEVILLE aveva visto (cfr. *Fable*, cit., I, Remark N), produce tanto l’“appello a Giove” e atteggiamenti punitivi nei confronti di coloro i quali ne sono oggetto, quanto un non disprezzabile incentivo alla mobilità sociale.

Noterelle sul “vero individualismo” hayekiano

si rivela nient'altro che un accidentale “fenomeno culturale”.

Tant'è che, a dimostrazione di quanti pochi progressi siano stati fatti in questa direzione dai tempi di Menger, prendendo spunto da quanto sostenuto da Bruno Leoni, anche Hayek deve riconoscere che «per varie ragioni i processi evolutivi spontanei possono condurre a una *impasse* da cui non possono districarsi con le proprie forze, o, almeno, da cui non riescono a correggersi abbastanza velocemente. [...] Il fatto che il diritto così evolventesi abbia certe proprietà desiderabili non prova che esso sarà sempre un buon diritto, e che qualche sua regola non possa rivelarsi molto inadeguata. Pertanto non significa che si possa interamente fare a meno della legislazione. Vi sono diverse ragioni a sostegno di questo. Una è che il processo di sviluppo giurisprudenziale del diritto è graduale, e può dimostrarsi troppo lento per pervenire a rapidi adattamenti, a circostanze interamente nuove. La più importante, forse, è comunque che non è solo difficile, ma pure indesiderabile, che le decisioni giurisprudenziali invertano una tendenza che è ormai consolidata, e di cui si vede che ha cattive conseguenze ed è palesemente errata».<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup>HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, cit., I, p. 88 e n. 35 a p. 168; trad. it., p. 114 e n.

