

LA VIA LEIBNIZIANA ALLA METAFISICA. L'EMENDAZIONE DELLA FILOSOFIA E IL DIRITTO DELL'INDIVIDUALITÀ

Sempre ai lettori postumi la filosofia leibniziana si è presentata allo stesso tempo interna al progetto moderno di una riduzione del mondo alle sue strutture ideali e eccentrica per quella ostinazione con cui, percorrendo tutte le strade che si aprono al soggetto nel cammino della conoscenza, Leibniz mostra l'impossibilità della metafisica stessa. Già Hegel mette a nudo l'incapacità leibniziana di pervenire a un vero e proprio «sistema filosofico» e il carattere ipotetico che assume in Leibniz la stessa conoscenza dell'«essenza del mondo»¹. Ancor più tardi Dilthey individuando nell'ipotesi dell'armonia prestabilita uno dei momenti centrali della storia della metafisica moderna mette in luce il carattere estetico di questo percorso². Non è il caso di discutere in questa sede la validità di queste interpretazioni, quanto di cogliere i motivi per cui un itinerario, pur rigorosamente filosofico, quale quello leibniziano, suggerisca definizioni riduttive, più che della fecondità di questo sistema, della sua capacità di mantenersi fedele a quello che appare un progetto unitario della filosofia nel mondo moderno. È importante ricordare a questo proposito come e quanto Leibniz nella sua filosofia non intenda rovesciare le posizioni storicamente consolidate nella storia del pensiero, piuttosto persegua costantemente lo scopo di una possibile unificazione di antico e moderno, di visioni del mondo apparentemente diversificate. E questa scelta non si produce sulla base di un interesse meramente storico, investe invece l'idea di un'armonia e di una continuità dell'interrogazione filosofica. In questa direzione egli richiama insistentemente ad una lettura diretta dei testi di Aristotele e Platone, ad un'interpretazione del pensiero antico svincolata dalla tradizione, affinché prenda corpo un'idea di filosofia che non si riduca nei limiti di un pensiero meramente calcolante. Certo la matematica riesce ad «accompagnare l'animo uma-

¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1967, II ristampa, vol. III, 2, p. 186.

² Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, in Gesammelte Schriften*, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart-Goettingen, 1966, Bd. I, p. 388.

no dalle tenebre alla luce», dal momento che ha il vantaggio di «portare con sé le sue prove e i suoi controlli»¹. Il bisogno leibniziano di dilatare l'orizzonte della matematica non intende disconoscere il valore propedeutico e la forza produttiva della matematica, ciononostante per Leibniz si richiede un'«emendazione» della filosofia come via di una metafisica intesa come scienza che, «senza i vantaggi della matematica» ha bisogno di un «metodo particolare di trattazione, simile a un filo nel labirinto»⁴.

Là dove vuole divenire scienza dell'essere in generale la metafisica non può limitarsi alla conoscenza delle verità matematiche, ma deve fornire risposte anche circa quella configurazione labirintica del mondo non riducibile ai principi cartesiani. Leibniz sottolinea che «niente di nuovo è stato trovato in natura o negli organi meccanici per opera dei principi cartesiani»⁵. Non si tratta di mettere in questione ciò che porta con sé «le sue prove e i suoi controlli», piuttosto di verificare la capacità della mente umana di produrre conoscenze nuove. La via individuata da Leibniz è la via ipotetica «giacché grande importanza è da attribuire alle ipotesi oltre le verità, se grazie a loro possono essere costruiti predicamenti sia dei fenomeni sia degli esperimenti non ancora tentati; ora infatti l'ipotesi può essere considerata come verità nella prassi»⁶. E la praticabilità dell'ipotesi è data «nell'interesse dell'esistenza stessa» dal momento che il labirinto del mondo non può essere per così dire semplificato, ma pazientemente ripercorso a partire da quel filo che la trattazione metafisica è in grado di ritrovare e che soltanto la prassi può dipanare.

Questo certamente non implica un risvolto empirico del filosofare, bensì l'assunzione della *vis* operativa del pensiero stesso. Si ritornerà più avanti sul problematizzarsi della nozione di *Cogito* nella riflessione leibniziana; ciò che qui è rilevante è che la possibilità dell'ipotesi, ammessa per via logica, perde ogni carattere di arbitrarietà dal momento che «è derivata dal sentimento (leibniziano) dell'unità, giacché tutto vi è legato»⁷. Da un lato, quindi, l'ipotesi si giustifica nel sentimento dell'unità che approda all'idea di armonia e di concomitanza, dall'altro l'ipotesi solamente consente di giunge-

¹ G. W. LEIBNIZ, *De primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Hildesheim, 1960-61, II ed., Bd. I, p. 468, *tr. it.* in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, 1967, vol. II, pp. 700-703.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. I, p. 196.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 494-496.

re a conoscenze nuove e di mantenere saldo il valore dell'esistenza. È chiaro allora che per «l'autore dell'armonia prestabilita» ciò che va trasformato è il percorso e il metodo della scienza dell'essere, là dove l'essere stesso è assunto nella sua infinita predicabilità come unità e molteplicità, identità e mutamento, individualità e universalità⁸. In questo senso la metafisica può ritornare come scienza dell'essere in generale nel momento in cui si offre come «ipotesi sull'essenza del mondo», se per la ragione umana si può dare solo una visione prospettica e un infinito lavoro di approssimazione ad una conoscenza compiuta del «labirinto del mondo»⁹.

Quando Leibniz auspica l'avvento di una «filosofia interiore»¹⁰ non intende rinunciare alla via metafisica, piuttosto individuare la via stessa della metafisica come superamento di una visione statica e formalizzata della realtà. L'interno diviene oggetto della filosofia proprio perché soltanto partendo dall'interno e procedendo verso l'esterno è possibile cogliere non solo numero, materia, quantità, ma anche movimento, mutamento, qualità. L'interno come ciò che non è ancora venuto a espressione è il più proprio di ciascuna sostanza, la sua *entitas*, se è vero che la sostanza si definisce per la sua autosufficienza e autonomia. Certamente muta in Leibniz la nozione stessa di sostanza, che si lascia scomporre fino agli elementi ultimi, gli atomi di sostanza, ma non per questo perde la sua specificità. È in questa prospettiva che soltanto procedendo dall'interno, attraverso un comprendere concettuale, è possibile giungere a una definizione di sostanza che mantenga di questa la capacità di essere principio della sua *entitas* e del suo mutamento, del suo essere ad un tempo individualità e in connessione con gli altri enti¹¹. Da Aristotele Leibniz infatti riprende la nozione di *entélecheia*, ma le conferisce un'accezione moderna sottolineando l'elemento originario della spinta della forza primitiva¹². La forza è dunque ingrediente, 'ingrediens', non semplice attributo, principio formativo e insieme principio di dispiegamento dell'*entitas*¹³. «Essa è – dice Leibniz

⁸ A questo proposito si veda W. JANKE, *Leibniz. Die Emendatione der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1963.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 138 sgg.

¹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préetablie*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. V, pp. 203, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 199-200.

¹¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Disputatio metaphysica de principio individui*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 3 sgg. Sul tema dell'individualità in Leibniz, cfr. R. BOEHLE, *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*, Meisenheim am Glan, 1978.

¹² Si leggano a questo riguardo le suggestive pagine di M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Bd. II, pp. 436-450.

¹³ Cfr. W. JANKE, *op. cit.*, pp. 90 sgg.

- forza attiva, che contiene in sé un atto o entelechia ed è qualcosa di mezzo tra la facoltà di agire e la stessa azione e implica un conato¹⁴. In tal modo si è posto l'accento sull'oggetto della filosofia e si è fissato il punto di partenza di una scienza dell'essere in generale. Ma si apre ora un problema: come è possibile indicare la via di una filosofia interiore e nello stesso tempo pensare all'ipotesi come filo del labirinto del mondo. Là dove principio sostanziale è la *vis* primitiva, si aprono per così dire due ordini di domande, di cui l'uno investe il concetto di sostanza come *entelecheia*, a metà tra la facoltà di agire e l'azione, ovvero la sostanza in sé e per sé, l'altro invece tocca più direttamente ciò verso cui l'azione è diretta. Il primo interrogativo è risolvibile soltanto cogliendo dall'interno e nella sua totalità la struttura dinamica dell'*entelecheia* che si determina attraverso il conato dal poter essere azione all'agire stesso. L'altro rinvia all'essere tra gli enti della sostanza che mette in gioco la portata e il limite di questa facoltà d'azione non interamente derivabile sul piano dell'esistenza della nozione di *entelecheia*¹⁵.

Ciò che l'analisi filosofica necessariamente distingue non presenta salti sul piano dell'esistenza. Infatti Leibniz afferma: «Alla nozione di estensione o di varietà deve essere aggiunta l'azione. Il corpo, dunque, è un agente esteso. Si potrà anche dire che è una sostanza estesa, purché si tenga fermo che ogni essere che agisce può essere chiamato una sostanza. Ma anche dai principi interni si può dimostrare metafisicamente che ciò che non agisce non esiste, infatti una potenza d'azione senza alcun inizio di azione, è nulla. (...) Sarà manifesto che tutte le sostanze si trovano nello spazio solo per la loro operazione¹⁶. Se le sostanze si trovano nello spazio solo per «la loro operazione», definendosi ed esistendo come un qualcosa per l'inizio dell'azione, sia dal punto di vista fisico che dal punto di vista metafisico, l'agente esteso appare in un certo modo in quanto dotato di determinate percezioni. C'è continuità e congruenza tra il disvelarsi dispiegandosi come fenomeno della sostanza e l'*entitas* della sostanza definita dal particolare patrimonio di *perceptiones*; Leibniz afferma: «percezione = apparenza»¹⁷. Là dove per Leibniz «la percezione è l'espressione della moltitudine nell'unità», il feno-

¹⁴ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *De primae Philosophiae*, cit., p. 470, tr. it. cit., p. 702.

¹⁵ Cfr. D. TURCK, *Die Substanz als metaphysische Hypothese (Zum Problem der Methode in der Metaphysik von Leibniz)*, in «Studia Leibnitiana», II (1970) 1, pp. 12 sgg.

¹⁶ G. W. LEIBNIZ, *Il vero metodo della filosofia e della teologia* (titolo latino proposto da C. I. Gerhardt), in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VII, pp. 326-327, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 688-689.

¹⁷ G. W. LEIBNIZ, *Brief an de Volder*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. II, p. 278.

meno è espressione di questa unità prodotta dall'azione. Infatti medesima è la «fonte dell'azione e dell'unità»¹⁸. In definitiva soltanto come unità prodotta dall'azione sulla moltitudine di cui è custode la sostanza è un essere. È noto quanto Leibniz scrive a Arnauld: «Ciò che non è veramente un essere, non è veramente un essere»¹⁹. Da questo punto di vista bisogna uscir fuori da ogni concezione meccanicistica che non coglie la connessione interna alla sostanza tra le parti, come non coglie la connessione tra gli enti che nella loro singolarità sono *ens positivum*²⁰. Se il principio è l'azione e il punto di partenza è l'unità dell'essere, la stessa natura non è pensabile come una macchina artificiale.

«La macchina artificiale – infatti – non è un aggregato puro, perché non costituisce una sostanza unica come la naturale, le anime naturali sia corpi meccanici sia corpi organici hanno un'anima o qualcosa di analogo e come vitale. La natura può essere paragonata ad un'automata più che ad una morta macchina mossa dall'esterno»²¹. L'aver in sé qualcosa di vitale implica nelle anime naturali un mutamento e un movimento regolati da un principio interno, in cui le parti rinviano al tutto e il tutto alle parti senza che sia possibile giungere ad una scomposizione dell'unità della sostanza, che in quanto semplice è priva di parti²². Questo discorso ribadisce come la sostanza semplice abbia virtualmente presente in lei non solo il suo *principium individuationis*, ma anche, o meglio, in dipendenza da questo, una propria originaria e virtuale disposizione all'azione come alla modificazione.

In termini monadologici la monade non ha «né porte, né finestre», ma questo non toglie che dispiegandosi porta alla luce il suo specifico relazionarsi al mondo.

Secondo Leibniz «la natura della sostanza creata è di mutare continuamente secondo un certo ordine che la conduce spontaneamente attraverso tutti gli stati che le accadranno, in modo che se uno vedesse tutto vedrebbe nel suo stato presente tutti i suoi stati passati e futuri. Ed è questa legge di ordine che costituisce l'individualità di ogni sostanza particolare in rapporto esatto con quanto

¹⁸ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. II, p. 249.

¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Brief an Arnauld (aprile 1687)*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. II, p. 97, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 186.

²⁰ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Discours de Metaphysique*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 439 sgg., tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 79 sgg.

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Considerationes de vi rebus insita*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, p. 247.

²² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 607-623, tr. it. a cura di G. De Ruggiero, Bari, 1971, par. 1.

«accade in ogni altra sostanza, anzi con l'universo intero»²³. Proprio l'ordine di questo dispiegamento che definisce l'individualità di ogni sostanza in riferimento a ciò che accade nelle altre sostanze è intrinseco alla sostanza stessa e non si può parlare di cause, ma solo di un dispiegamento temporalmente determinato di ciò che è prodotto soltanto dalla *vis primitiva*.

Per Leibniz «ogni sostanza creata deve essere la vera causa immediata di tutte le sue azioni e passioni interne: e a parlare con rigore metafisico, essa non ha altro che quello che produce»²⁴. Questo comporta che soltanto procedendo dall'interno, cogliendo per così dire l'assoluta interiorità della causa all'effetto, è possibile comprendere concettualmente un divenire regolato da un fine interno che produce l'ordine del fenomeno. Il farsi fenomeno della sostanza comporta anche un reciproco agire tra gli enti. Infatti «ogni sostanza creata singolare esercita su un'altra un'azione metafisica o un influsso. Nel rigore della metafisica quelle che chiamasi cause sono soltanto requisiti concomitanti», ma la concomitanza è solo un'ipotesi²⁵. La via metafisica allora nel seguire una strada interna non può che offrire ipotesi su quanto rinvia ad un rapporto di fatto tra le monadi.

È noto che il rapporto tra le monadi si costituisce a partire dal patrimonio inconscio di *perceptiones* mosse dall'*appetitio*, che, dato originariamente e virtualmente, non implica una modificazione attraverso l'esperienza, ma semplicemente un rimescolamento che non altera il patrimonio originario. Questo consente di salvaguardare l'autonomia e l'individualità della sostanza; infatti il termine «entelechia trae la sua origine dal termine greco che significa perfetto, in latino *perfecti habia*, perché l'atto è un compimento della potenza»²⁶. Il movimento della monade, il suo determinarsi in un presente sempre carico del passato e gravido dell'avvenire non è che «un esercizio della perfezione»²⁷, ma in tal modo si ripropone la domanda sull'origine stessa dell'azione. E Leibniz si rende conto che bisogna interrogarsi sull'«inizio del movimento e delle sue leggi

²³ G. W. LEIBNIZ, *Eclaircissement des difficultés que M. Boyle a trouvées dans le Système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, p. 518, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 210.

²⁴ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 3-465, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, par. 400.

²⁵ L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, 1965, tr. it. *Vérité prime*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 186.

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, cit., par. 87.

²⁷ L. COUTURAT, *op. cit.*, p. 475.

e dell'accordo del movimento tra loro, ciò che non si può fare senza ricorrere a Dio»²⁸. Soltanto cogliendo questa dipendenza da Dio è possibile sciogliere ogni dubbio circa la capacità di autodeterminazione delle monadi e il loro determinarsi ad un tempo nel mondo e in relazione ad altre monadi. Sul piano del finito si riproduce sempre una divaricazione tra causa efficiente e causa finale, tra il piano determinato dell'esistenza e il piano ideale dei fini, ma le creature «emanano da una sorgente nella quale la potenza che pone in essere le cause efficienti e la saggezza che regola le cause finali si trovano congiunte»²⁹. Questo non toglie che «le loro modificazioni per via naturale nascono dalle proprie leggi date una volta»³⁰.

La riflessione sulle monadi si complica nel momento in cui l'idea dell'*automata* in grado di spiegare l'articolazione tutto-parti all'interno della sostanza secondo il principio teleologico, non riesce a dar ragione di quell'essere della monade nel mondo, che comporta modificazioni dell'interno ed allo stesso tempo e proprio per questo produce apparenze diverse. Se questa difficoltà è presente a Leibniz è altrettanto chiaro che non è possibile ripristinare per le sostanze una sorta di teleologismo che riproponga l'esteriorità del fine già del tutto superata nella natura³¹. Là dove la monade è originariamente «vivente specchio perpetuo dell'universo», per cui tutto l'esterno è già virtualmente racchiuso in lei, non si produce nell'esercizio della perfezione una progressiva identificazione delle sostanze, né tanto meno un mondo in cui le differenze individuali siano solo un momento da superare. Leibniz ribadisce che «tutte le sostanze create sono diverse espressioni dello stesso universo, e della stessa causa universale, cioè di Dio, ma queste espressioni variano in perfezione e sono come rappresentazioni o come scenografie della stessa città vista da punti diversi»³². Il mondo stesso, d'altra parte, è un mondo individuato, il migliore dei mondi possibili giacché Leibniz chiama «mondo tutta la serie e la collezione di tutte le cose esistenti, affinché non si dica che possono esistere più mondi in luo-

²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Brief an Arnauld* (settembre 1687), in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. II, pp. 111-129, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 130-134.

²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Considerations sur les Principes de la Vie et sur les Natures plastiques*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VI, p. 539, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 710.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VII, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 254.

³¹ Cfr. J. MITTELSTRASS, *Monade und Begriff*, in «*Studia Leibnitiana*», II (1970) 3, pp. 171 sgg. ed ancora W. HUEBNER, *Monade und Welt*, in «*Studia Leibnitiana*», VII (1975) 1, pp. 105 sgg.

³² G. W. LEIBNIZ, *Verità prime*, cit., p. 186.

ghi e tempi differenti. Giacché bisogna contarli tutti insieme come un mondo, o, se si vuole, come un universo»³³.

La scenografia del mondo, allora, mantenendo nella prospettiva l'insuperabilità dell'individualità dello spettatore, contribuisce a mantenere in piedi il mondo come *uni-versum*, anche se il raccogliersi in unità del mondo non rinvia ad un fine che si lascia cogliere all'interno del meccanismo. Ricorre ancora una volta l'immagine teatrale per cui «il fatto che tutti esprimono lo stesso fenomeno» non è, secondo Leibniz, la «ragione per la quale le loro espressioni sono del tutto simili, ma è sufficiente che siano proporzionali, così come più spettatori credono di vedere la stessa cosa, e si intendono anche se ciascuno vede e parla secondo la misura della sua vista»³⁴. In questa prospettiva soltanto il ricorso a Dio come causa prima e ragione ultima delle cose consente di pensare metafisicamente l'essenza del mondo, pur nella consapevolezza di non poter andare al di là di un'ipotesi³⁵.

Dio, però, è saggezza ed anche potenza, è principio esistentificante per cui crea le monadi in grado di svilupparsi secondo la propria legge, poiché nella loro nozione sono incluse «le circostanze individuali di tempo, di luogo» ed allo stesso tempo «la possibilità con gli altri possibili»³⁶. Dio crea dunque il mondo, ma non può che creare questo determinato mondo nel quale soltanto si danno le ragioni del contingente. Leibniz precisa che «dire che Dio non può che scegliere il migliore e volerne inferire che ciò che non sceglie è impossibile, significa confondere i termini, la potenza e la volontà, la necessità metafisica e la necessità morale, le essenze e le esistenze. Giacché ciò che è necessario, lo è per la sua essenza, dopodiché l'opposto implica contraddizione, ma il contingente che esiste deve la sua esistenza al principio del migliore, ragione sufficiente delle cose»³⁷. In altri termini, Dio è legislatore e architetto, là dove soltanto la sua determinata scelta pone in essere questo determinato edificio del mondo con le sue strutture e le sue proporzioni, ma questo riguarda la sua volontà, la sua capacità di scegliere il migliore, l'universo in cui si danno più possibilità³⁸. In tal modo

³³ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, cit., par. 8.

³⁴ G. W. LEIBNIZ, *Discours de Methaphysique*, cit., par. 14.

³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, p. 479, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 190-191.

³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Dio e i possibili*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VII, p. 153, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 228.

³⁷ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VII, p. 390.

³⁸ *Dio e i possibili*, cit.

la distinzione tra necessità metafisica e necessità morale mantiene l'ordine ideale e l'ordine del mondo esistente che nel suo essere contingente è sempre attualizzazione di ciò che nella mente divina rimane *sub specie possibilitatis*. In definitiva questo determinato mondo si dà così e non altrimenti per il fatto che Dio lo ha voluto, ma l'esistente nella sua totalità si lascia ricondurre ad un ordine soltanto nella misura in cui si coglie la sua dipendenza da una necessità metafisica. D'altra parte «la ragione è in natura»³⁹, così come «dicendo che Dio è al di sopra del mondo non significa negare che egli sia nel mondo»⁴⁰.

Quando Leibniz afferma che «Dio è tutto in tutto, e che è intimamente unito a tutte le creature»⁴¹ non intende risolvere il suo interrogativo metafisico in una visione panteista, piuttosto vuole ribadire la complementarietà dei piani del suo discorso, per cui il contingente mantiene un suo ordine interno e una sua autosufficienza, pur rinviando ad un ordine ideale per quello che riguarda l'organizzazione del mondo nella sua totalità, che sfugge alle singole creature. «Dio infatti nel regolare il tutto ha avuto riguardo a ciascuna parte ed in modo particolare a ciascuna monade; la natura di questa essendo rappresentativa, nulla la può limitare a rappresentarsi solo una parte delle cose, benché sia vero che questa rappresentazione è confusa nel dettaglio dell'intero universo, non potendo essere distinta che in una piccola parte delle cose, cioè in quelle che sono o più vicine o più grandi rispetto ad ogni monade altrimenti ogni monade sarebbe una divinità (...) Confusamente esse tendono all'infinito, al tutto, ma sono limitate e distinte a secondo dei gradi di distinzione delle percezioni»⁴². L'essere limitato della monade a un solo punto di vista non toglie, dunque, la tensione al tutto, ma questo tendere rimane una spinta verso qualcosa che pur interno, non è mai del tutto dispiegato. Soltanto in Dio il tutto è presente idealmente e come esistente, giacché queste infinite di sentieri descritti dal cammino delle monadi disegnano un labirinto che Dio vede dall'alto⁴³. Lo scarto tra l'intelligenza sovramondana e l'intelligenza delle monadi sta nel fatto che la monade porta ad espressione nel corso dell'esistenza ciò che virtualmente è presente nella sua nozione individuale, mentre alla mente divina è presente tutto il mondo così come lo ha voluto: un edificio in cui ogni parte è con-

³⁹ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. VII, p. 289.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 366.

⁴¹ G. W. LEIBNIZ, *Discours...*, cit., par. 32.

⁴² G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, cit., p. 60.

⁴³ Cfr. W. JANKE, *op. cit.*, pp. 179 sgg.

nessa e funzionale al tutto e il tutto, nella sua configurazione, una sola tra le infinite possibilità di funzione e di connessione inerenti alle parti. È noto l'esempio di Adamo.

«Così tutti gli avvenimenti umani, supposta la scelta di Adamo, non potevano accadere che così come sono accaduti, ma non a causa della nozione di Adamo, sebbene questa nozione li racchiuda, bensì a causa dei disegni di Dio che entrano anche nella nozione individuale di Adamo e che determinano quella di tutto l'universo e quindi sia quella di Adamo sia quella di tutte le altre sostanze individuali dell'universo, dato che ogni sostanza individuale esprime tutto l'universo di cui fa parte e secondo un certo rapporto, per la connessione che vi è tra tutte le cose in virtù del legame tra la decisione e i disegni di Dio»⁴⁵. Soltanto la decisione produce questo mondo e questi avvenimenti nel mondo, ma la decisione divina per un mondo in cui si diano il maggior numero di possibilità non può che scegliere nell'interesse delle individualità e del loro accordo. Infiniti sono i possibili Adamo, ma Adamo che noi conosciamo, quello che è entrato condizionando tutta la storia umana, può essere solo quello che è realmente esistito perché compossibile con gli altri enti.

Il «diritto dell'individualità»⁴⁶ va salvaguardato allora nell'«interesse dell'esistenza stessa», ma sul piano dell'esistente si danno sempre più enti in concomitanza tra loro il cui accordo rinvia oltre quel punto di vista che è la condizione della monade stessa. Leibniz non fa misteri del fatto che lo stesso discorso metafisico non può che partire da un punto di vista, quello che nel teatro del mondo si colloca più in alto, il punto di vista della monade-anima⁴⁷. La monade spirituale proietta sul mondo questo suo darsi come unità dinamica. Dalla monade-anima fino agli organismi più piccoli della natura, infatti, la sostanza si determina per la sua capacità di azione e per l'azione medesima, e l'agire altro non è che la piena espressione di una molteplicità nell'unità, quindi l'agire stesso è unità. In questo senso l'universo è unità di un molteplice, o meglio espressione moltiplicata di quella «forza primitiva» che è la «forma della sostanza»⁴⁸. In tal modo l'agire è un agire in

⁴⁵ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Arnauld (4-14 Luglio 1686)*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. II, p. 49, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 121-122.

⁴⁶ È questa un'espressione usata da Dilthey nel suo lavoro *Leibniz und sein Zeitalter*, in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1927, Bd. III, pp. 3-80, tr. it. in DILTHEY-TROELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. Bonito Oliva, Napoli, 1989, pp. 77 segg.

⁴⁷ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Discours...*, cit., par. 36.

⁴⁸ Cfr. W. HUEBNER, *op. cit.*

vista dell'unità e l'unità è un agire in se stesso, per cui sentendo il mondo attraverso le percezioni non si sente altri che sé. È chiaro allora che il sentirsi è allo stesso tempo agire e patire e l'equilibrio diversificato negli enti tra queste due disposizioni produce una vera gerarchia tra le monadi. Il problema di Leibniz è allora dare ragione di questa gerarchia non solo a partire dal punto di vista determinato della monade, il che ridurrebbe la portata scientifica del discorso filosofico, ma dal punto di vista del valore della monade-anima all'interno dell'universo.

Se l'agire è sempre insieme un patire e se infinite sono le possibili modificazioni a cui la monade è sottoposta per il suo darsi in «connessione con tutte le cose», l'interrogativo leibniziano non può che riguardare i modi in cui la monade-anima esprime una sua capacità superiore di procedere dal molteplice all'unità, dall'indistinto al distinto. La *vis* rappresentativa degli enti spirituali trattiene un grande numero di tracce del mondo, riproponendosi e riproponendo nella sua apparenza sempre e soltanto Sé come terreno di quelle modificazioni. In altri termini là dove ogni sostanza individuale contiene nella sua nozione il complesso articolarsi del suo divenire, soltanto la monade-anima, come essere specificamente spirituale, ha in sé la capacità di costituirsi a soggetto delle sue modificazioni, giacché le stesse *perceptiones* non solo sono trovate, ma divengono anche, attraverso l'appercezione, il proprio patrimonio di conoscenza⁴⁸. Secondo la metafora leibniziana del cammino delle monadi dalle «tenebre alla luce» nel divenire della sostanza spirituale non si dà soltanto una sorta di attualizzazione di ciò che virtualmente è già originariamente dato e determinato, ma nell'attualizzazione vi è un'appropriazione del mondo attraverso il proprio Sé che conduce dal punto in cui la visione del mondo è più offuscata e mossa ad un punto in cui parti e movimenti si dispongono nell'unità di un *uni-versum*. Nel suo procedere, però, la monade non perde la molteplicità del mondo come non dirada mai del tutto le sue zone di inconscio, giacché lascerebbe da parte la sua capacità di conoscenza del mondo nella sua complessità e articolazione. Perciò per Leibniz accanto all'*appetitio* che muove il flusso delle *perceptiones* nella monade si dà una capacità rammemorativa che connette le *perceptiones* allorché non sono più mere modificazioni, pura molteplicità, ma espressione del molteplice nell'unità⁴⁹.

⁴⁸ A questo riguardo si veda R. BOEHLE, *op. cit.*, pp. 117 sgg.

⁴⁹ Sia consentito a questo proposito rinviare al nostro lavoro *Kraft-Bewusstsein-Leben. Dilthey ueber Leibniz*, in *Leibniz, Werk und Wirkung, IV Internationaler Leibniz-Kongress, Vortraege*, II Teil, Hannover, 14-19 November 1983, pp. 32 sgg.

Se la memoria delle bestie è momentanea, per cui il riaffermarsi dell'unità è per così dire reattivo, la memoria umana implica il costituirsi di un Io che si eleva agli atti riflessivi. Infatti il «pensare non è altro che sentirsi», essendo il «pensiero l'azione di una stessa cosa su se stessa»²⁰. L'azione del pensiero è proprio la continua riproposizione del Sé, che non si lascia trascinare dalla ininterrotta corrente psichica, ma «emerge al di sopra di ciò che fa, conservando la facoltà di osservare, o come volgarmente diciamo di riflettere...»²¹. Questo comporta che l'anima non solo è un agire su se stessa, ma è anche consapevolezza di questo agire in vista di un fine, la perfezione che possiede in quanto *entelecheia*.

L'identità dell'anima intelligente non si definisce, infatti, nel semplice perdurare come espressione di un'essenza. Dice Leibniz: «L'anima intelligente conoscendo ciò che è, e potendo dire questo Me, che dice molto, non solo perdura metafisicamente molto più delle altre, ma rimane la stessa moralmente e costituisce la stessa persona»²². In definitiva, l'identità dell'anima non è solo un perdurare metafisico, dipendente dalla semplice nozione, ma anche un rimanere la medesima persona, un assumere consapevole della propria esistenza, il costituirsi come causa del proprio essere, ciò che ne fa una persona. In questo senso l'anima «esprime piuttosto Dio che il mondo», se di questo mondo riesce a cogliere la dipendenza dai «disegni e dai decreti divini»²³.

Questo porsi a soggetto dell'Io non si traduce per Leibniz in una sorta di autotrasparenza del Sé a sé, piuttosto rinvia alla capacità morale di esercizio della propria perfezione: l'esprimere nel proprio esterno il proprio interno, il sentirsi e il sentire l'uguaglianza tra il proprio poter essere e il proprio dover essere. Ma tutto questo non fa della mente umana una mente divina, là dove l'identità morale è frutto di un lavoro, di un esercizio, di un esercitarsi su di sé, che non si traduce mai in una tranquilla acquisizione di una totale presa di coscienza di tutto ciò che inconsciamente preme per essere espresso, né tanto meno nell'acquietamento di una mente che ha risolto ogni residuo di estranietà tra sé e il mondo. La necessità morale, quindi, riguarda piuttosto la volontà della monade che si determina riaffermandosi come per-

²⁰ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits per Grua*, Paris, 1948, p. 267 e *Die phil. Schr.*, cit., Bd. III, p. 69.

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, in *Die phil. Schr.*, cit., Bd. IV, pp. 350-392, tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 75.

²² G. W. LEIBNIZ, *Discours...*, cit., par. 28.

²³ *Ivi*.

fecti habia, ma non tocca o non altera la situazione di finitezza dello spirito umano.

Nella misura in cui la riflessione è propriamente per Leibniz l'esercizio su di sé che rende le anime superiori agli altri enti, la riflessione senza il fluire delle percezioni sminuirebbe la capacità di espansione dell'Io. «Non è possibile che noi riflettiamo espressamente sempre su tutti i nostri pensieri, altrimenti lo spirito farebbe riflessione su ciascuna riflessione all'infinito senza poter mai passare ad un nuovo pensiero»³⁴. Il «nuovo pensiero», la necessità di non «rimanere sempre sulla stessa cosa», non è una spinta indiscriminata o qualcosa che l'anima subisca dall'esterno, ma qualcosa che le si annuncia dall'interno, da tutto ciò che non è ancora giunto a coscienza e che purtuttavia entra a far parte della stessa determinazione al pensiero. «C'è un'infinità di figure e movimenti, presenti e passati, che entrano nella causa efficiente del mio presente scrivere, e c'è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni della mia anima, presenti e passate, che entrano nella causa finale»³⁵.

Le piccole inclinazioni trascendono il «presente scrivere», rientrano nella sua causa finale, che dà ragione dell'atto presente all'interno di una totalità più ampia che è la vita della monade nel suo tendere all'infinito nell'espressione piena di quell'immagine di infinito che custodisce.

All'anima è preclusa la possibilità di uno sguardo d'insieme, giacché l'insieme è avvertito nelle pieghe, nelle spinte, nelle inquietudini emergenti del sentimento del Sé, ma non le si presenta mai distintamente, «non essendo in grado di svolgere in una sola volta tutte le sue pieghe perché vanno all'infinito»³⁶.

Il labirinto del mondo, allora, è ad un tempo il labirinto dell'anima che al suo interno sperimenta l'impossibilità di snodare, riducendolo ad una linea continua, il complesso intreccio di sentieri, di tendenze che individuano un *uni-versum*, ma non si lasciano ricondurre ad un ordine geometrico. Provandosi la metafisica è giunta così ad un'estrema prova, a riconoscere senza arretrare la struttura labirintica del mondo che non può essere ridotta ad un semplice profilo nemmeno risalendo all'unità del soggetto conoscente. La metafisica non può presentarsi che come «ipotesi sull'essenza del mondo», lasciando che siano gli infiniti e sempre diversi discorsi sul mondo a far emergere lo scarto tra la tensione all'infinito e la visione dell'infinito»³⁷. Tra il mondo e l'anima dunque

³⁴ *Die phil. Schr.*, cit., Bd. V, p. 108.

³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, cit., par. 36.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Leibniz und sein Zeitalter*, cit., pp. 148 sgg.

non si dà se non un'analogia, giacché sarebbe impossibile far rispecchiare un labirinto nell'altro, e purtuttavia la metafisica non giunge qui ad un suo annientamento. La mantiene ancora in piedi, sia pure come ipotesi, la convinzione di un'omogeneità tra la nostra organizzazione intellettuale e l'organizzazione del mondo, in cui si produce la teleologia dell'*uni-versum*. È quanto la riflessione leibniziana lascia in eredità alle future problematizzazioni critiche della filosofia kantiana²⁶.

Leibniz si ferma al progetto di una *filosofia interiore*. Il mondo si dischiude al soggetto non solo nel limite di un punto di vista, ma anche e soprattutto da un inabissarsi nelle proprie pieghe per cogliere nell'interno un riflesso dell'esterno e nell'esterno una proiezione dell'interno, nel mondo un continuo e perpetuo risuonare di essenze. Anche l'inabissarsi è allora un tendere verso il tutto, là dove il tutto è per così dire ripiegato in un frammento di mondo²⁷.

La consapevolezza di non poter giungere ad una metafisica che assurga a scienza, non distoglie Leibniz dal suo progetto, se quel progetto muove dal terreno più sicuro della riflessione, la soggettività a partire dalla quale soltanto si giunge a cogliere per «imitazione» l'organizzazione del mondo esterno. La metafisica è allora «filosofia prima» non perché chiuda con il rigore scientifico il rinvio tra il mondo oggettivo e il mondo soggettivo, piuttosto perché parte da ciò che è prima non in senso temporale, dalla condizione stessa del discorso filosofico: essa descrive un percorso interno e da questo soltanto tenta vie di conoscenza della totalità che in quell'interno già si annuncia. Certamente Leibniz non riesce a uscire fuori dai limiti della visione del mondo del suo tempo, ma è significativo il fatto che egli ponga in primo piano il rinvio tra individualità e totalità come tema della metafisica, lasciando alle scienze il problema di una reale conoscenza del mondo.

Lo scarto tra ciò che Leibniz si è proposto e ciò che di fatto egli è riuscito a realizzare trova una sua corrispondenza forse proprio nel destino della monade continuamente tesa verso il tutto e rimandata a quel tutto ripiegato in un frammento di mondo. Il suo filosofare è in questo senso un «romanzo metafisico», ma del romanzo mantiene la complessità di una trama che cresce e trova

²⁶ Circa questa continuità tra l'ipotesi leibniziana, la riflessione kantiana e l'idealismo tedesco pagine pregnanti si ritrovano in J. C. HORN, *Monade und Begriff. Leibniz zu Hegel*, Hamburg, 1982.

²⁷ La piega come motivo barocco della riflessione leibniziana è argomento del testo di G. DELEUZE, *La pie. Leibniz et le Baroque*, Paris, 1988.

espressione nell'insoluto rinvio tra individuo e totalità, tra essenza ed esistenza, tra ordine mondano e ordine divino. Tutto questo mantiene in piedi la possibilità della metafisica pur problematizzando l'idea stessa di metafisica come sistema, ovvero come scienza⁶⁰.

ROSSELLA BONITO OLIVA

⁶⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., pp. 497 sgg.