

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Inquietudine e politica in Leibniz*

Luca Basso

Università di Padova

sobas@tin.it

Abstract

The aim of my paper is to emphasize the importance of the uneasiness' concept to understand Leibniz'political philosophy. The matter of the coimplication between "individual" and "common" is, in particular, very relevant as to that. The uneasiness is strictly linked to the individuation of unexpressed potentialities that could come to light, and progress dynamically: the notion of republic is an attempt to translate this ontological tension into political terms.

1. La filosofia politica di Leibniz

Il tema centrale dell'articolo è costituito dal tentativo di comprendere in che senso l'elemento dell'inquietudine sia rilevante ai fini dell'analisi della filosofia politica di Leibniz. La nozione di *Unruhe*, *inquiétude* possiede una valenza estremamente ampia, rappresentando una sorta di "ponte" fra metafisica, gnoseologia e politica: essa permette di cogliere alcuni dei tratti più significativi della visione leibniziana, e, in particolare, i suoi aspetti più mossi, più dinamici. Ma, prima di indagare il problema indicato, è necessario fare alcune precisazioni sulla struttura della filosofia politica di Leibniz. In seguito ci soffermeremo sulla questione della coimplicazione fra dimensione comune e dimensione individuale, in quanto elemento centrale della sua riflessione politica, per poi esaminare la sua connessione con i concetti di progresso, felicità e inquietudine: la categoria di repubblica, con cui concluderemo il ragionamento, si presenta adeguata ai fini della comprensione del problema.

Le vicende tormentate della pubblicazione delle opere leibniziane giocano un ruolo importante per la comprensione dell'insoddisfacente considerazione del suo pensiero politico: non da molto tempo, infatti, è possibile adoperare un'edizione scientificamente attendibile (oltre che facilmente reperibile) dei testi indicati¹. In ogni caso, questo non costituisce l'unico motivo dell'inadeguato riconoscimento della filosofia politica leibniziana. Un'altra causa di tale situazione consiste nel fatto che Leibniz non perviene a una trattazione sistematica, perlomeno dal punto di vista della forma, della sfera politica: non esiste un testo che riassume i contenuti della sua riflessione al riguardo,

* Questo articolo è la rielaborazione di una relazione tenuta il 17 giugno 2005, all'interno del seminario "Immaginazione e politica", presso l'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

alla stessa stregua del *Leviatano* di Hobbes o del *Contratto sociale* di Rousseau, per esempio. Ne consegue che lo statuto della filosofia politica non viene mai definito in modo chiaro, esplicito, ma può essere, per così dire, ricavato da elementi presenti in varie opere. A ciò bisogna aggiungere che la produzione politica leibniziana è estremamente diversificata al proprio interno: molti scritti sono legati in modo inscindibile ad avvenimenti specifici del tempo. Comunque sia, per approfondire la questione della struttura della sua filosofia politica, è necessario indagare il tema del rapporto fra metafisica e politica.

Il nesso indicato è stretto, nel senso che la seconda dimensione non può essere tematizzata a prescindere da una fondazione di tipo logico e metafisico, non essendo limitata a un'indagine empirica di eventi singoli. La considerazione appena mossa non deve però spingere a una sorta di deduzione delle categorie politiche da quelle metafisiche, in quanto la politica si rivela irriducibile a derivazione dalla metafisica. Essa si configura per Leibniz anche come un elemento fortemente *pratico*, legato alla specificità della situazione, e quindi non inquadrabile *in toto* in una struttura metafisica generalizzante. Varie opere, soprattutto del primo periodo (per esempio, quelle incentrate sul diritto naturale), contengono però una tematizzazione complessiva delle categorie politiche e giuridiche. Il tentativo è di tenere presente, da un lato, la rilevanza della metafisica ai fini dell'interpretazione della sua filosofia politica, dall'altro, la non deducibilità di quest'ultima dalla prima, e quindi l'estrema attenzione per le realtà politiche operanti nello scenario europeo, così come Leibniz le osservava: si potrebbe sostenere che spesso egli ragionava prima come giurista, politico, diplomatico che come filosofo politico, non perdendo mai di vista la concretezza delle dinamiche esistenti. Alla base del discorso sta il richiamo alla necessità di un'«alleanza» fra teoria e pratica, che sfocia nella modalità filosofica del «pensare nella pratica»². Il sapere, infatti, non va tenuto separato dal continuo tentativo di migliorare la condizione individuale, non riducendosi mai a mera erudizione: «Bisognerebbe [...] mutare in molte cose la situazione attuale della letteratura, e dell'educazione dei giovani, e di conseguenza dell'amministrazione pubblica [*police*]]»³. Una difficoltà, ma allo stesso tempo un elemento di interesse della ricerca, risiede nel fatto che i due piani, quello metafisico e quello politico, non sono mai perfettamente simmetrici: ne deriva che non sempre sono concepiti in modo armonico, ma talvolta si trovano in dissonanza.

2. Dimensione individuale e dimensione comune

Per iniziare ad analizzare il tema in questione, occorre sottolineare che, se si esaminano gli scritti politici di Leibniz, ci si accorge immediatamente che ritornano con notevole frequenza, nei contesti più vari (dalla politica in senso stretto alla giurisprudenza, all'economia), espressioni come «bene comune», «felicità comune», «scopo comune», «salvezza comune». Nel momento in cui si trova a definire la dimensione politica, Leibniz rimarca continuamente l'importanza dell'elemento *gemein*, *commune*, *commun*; le decisioni devono comportare l'«interesse per il bene comune [*gemeinsamlich*]]»⁴, e «anche la fortuna [*Glück*], così come la sfortuna, dev'essere comune [*gemein*]]»⁵: così la comunità politica si configura come l'«unione [*Vereinigung*] di più uomini per uno scopo comune [*gemein*]]»⁶. A essere significativo non è solo il grande numero di passi in cui ricorre l'aggettivo *comune*, associato a vari termini, ma anche la rilevanza che esso viene ad assumere, nel momento in cui connota

gli elementi fondanti della politica: la *respublica* e il relativo governo devono essere volti al bene comune, garantendo così la sicurezza comune; la giustizia, nozione centrale per Leibniz, fin dai primi scritti viene intesa come «tendenza [*conatus*] costante verso la felicità comune [*ad felicitatem communem*]]⁷, e quindi viene riferita alla dimensione comune. Tra sfera politica e presenza del bene comune sussiste un rapporto inscindibile: il primo elemento, infatti, si fonda sul «cospirare per l'utilità comune [*conspirare in communem usum*]]⁸, sulla «salvezza comune [*communis salus*] nei momenti difficoltosi»⁹. La politica si caratterizza per il *conatus* verso ciò che unisce gli individui, facendoli *conspirare* in una direzione comune, ed evitando così disgregazioni e lacerazioni. Ma la rilevanza del «comune» non riguarda solo la politica in senso stretto, radicandosi nella struttura complessiva della realtà: infatti è «conforme a ragione che ogni cosa sia ordinata secondo le esigenze del massimo bene comune»¹⁰, sulla base di una legge di giustizia, che «detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione [*perfectio*] dell'universo e alla propria felicità [*felicitas*], a misura della propria virtù e dunque della sua volontà che lo volge al bene comune»¹¹. Il bene comune, nel suo distendersi fra metafisica, morale e politica, viene così a rivestire una funzione centrale nel percorso leibniziano.

Ma rimarcare l'importanza decisiva della dimensione comune nella sfera politica non significa concepirla in contrapposizione con la dimensione individuale: «La scienza del piacevole è la medicina, la politica [*politica*] dell'utile e l'etica del giusto [...] la scienza del giusto e dell'utile, cioè del bene [*bonum*] pubblico e privato, si implicano a vicenda; e difficilmente uno può essere felice [*felix*] in mezzo ad una massa di disgraziati»¹². La *felicitas*, quindi, risulta pensabile all'interno di uno scenario caratterizzato da una *publica utilitas*, e non «in mezzo ad una massa di disgraziati» che si pongono in distonia con il *commune bonum*. Alla base del discorso sta l'idea di un continuo «scambio» fra bene privato e bene pubblico, e, più in generale, fra il *proprio* e l'*altrui*: «Dobbiamo prendere parte alla felicità di coloro che ci attorniano come alla nostra, non cercando i nostri vantaggi né i nostri interessi in ciò che è contrario alla felicità comune [*félicité commune*], e infine dobbiamo pensare a ciò che la dimensione pubblica [*public*] desidera da noi, e che noi stessi desidereremmo se ci mettessimo al posto degli altri [*place des autres*]]»¹³. Il rilievo sulla compenetrazione degli elementi indicati fa emergere la centralità della questione della *place d'autrui*: «Il punto di vista altrui [*la place d'autrui*] è il giusto punto di prospettiva, così in politica come in morale»¹⁴. Porre alla base del ragionamento la *place d'autrui* significa dare vita a una coimplicazione fra il proprio e l'altrui, elementi che si richiamano reciprocamente. Non si perviene solo a una mediazione fra le esigenze individuali e quelle collettive, ma, più radicalmente, all'idea secondo cui il *comune* rappresenta un elemento decisivo per la costituzione politica dell'individualità; la «vera politica» si fonda proprio sulla compenetrazione fra l'*individuale* e il comune: «La vera politica [*veritable politique*] consiste nella giustizia [*justice*] e nella carità [*charité*], e [...] un grande principe non potrebbe essere meglio servito che quando la felicità [*bonheur*] dei popoli fa la sua felicità»¹⁵. Comunque sia, per cogliere la portata di tale riflessione, occorre fare riferimento alla struttura della monadologia: la realtà consiste di sostanze individuali o monadi e delle loro modificazioni. È però necessario sottolineare che la sostanza individuale esprime l'universo da un punto di vista singolo, determinato: essa è quindi universale, in quanto rappresenta l'intero universo, ma insieme particolare, in quanto è condotta a partire da una prospettiva specifica. Il tentativo, quindi, consiste nell'andare al di là dell'antitesi universale-particolare. Un discorso analogo va svolto in merito al rapporto fra

dimensione individuale e dimensione comune, dal momento che il primo elemento si rivela, allo stesso tempo, particolare e universale, aprendo così alla sfera comune.

Per tornare al tema della centralità del «comune», pur nella sua compenetrazione con la sfera individuale, occorre osservare che il *commune bonum* si iscrive nella struttura complessiva della realtà (ogni cosa tende al *commune bonum*, che è *lex justitiae*, sulla base di una visione finalistica), non potendo, quindi, mai essere “piegato” al richiamo all’autorità. Il bene comune non viene creato da una comunità politica, ma riveste una sua autonoma consistenza, e, di converso, un determinato assetto politico non può trascurare tale elemento comune, che quindi deve permeare il più possibile il corpo politico: nessun sovrano può fondare *ex novo* la comunanza né la giustizia. Forte è la polemica condotta nei confronti di coloro che hanno identificato la giustizia con il potere, dando vita a una grave confusione fra diritto e legge, e così cancellando ogni possibilità di comunanza fra gli individui. Il principale referente polemico è rappresentato dal pensiero hobbesiano, vera e propria «grammatica dell’obbedienza»¹⁶: per Hobbes «giusto è ciò che piace al potente»: ma ciò significa «affermare che non esiste una giustizia certa e determinata [...] Fin qui si è inteso per giustizia qualcosa di diverso da ciò che a volta a volta ha il sopravvento»¹⁷. A questo punto si rende però necessario un approfondimento del problema, onde evitare un suo radicale fraintendimento. Il riferimento al bene comune, col suo sostrato metafisico, risente indubbiamente della dottrina dell’aristotelismo politico, ancora fortemente presente nelle università tedesche dell’epoca. Suo segno distintivo è la valorizzazione del bene comune e della giustizia in quanto concetti irriducibili a ogni trascrizione istituzionale: ne emerge un senso ampio della politica, nel suo essere volta alla felicità. Ma se tale elemento possiede una sua rilevanza, esso non esaurisce minimamente il discorso leibniziano: il richiamo fondante al bene comune non implica un’interpretazione di quest’ultimo in termini sostantivi, sulla base di una visione statica e immutabile.

3. Progresso, felicità e inquietudine.

Per approfondire tale problema, è necessario prendere in considerazione un passo degli *Elementa juris naturalis* incentrato sulla nozione di bene: «Felicità [*felicitas*] è l’ottimo stato della persona. Poiché del bene si dà un progresso all’infinito [*progressus in infinitum*], ne consegue che l’ottimo stato [*status*] consiste in un progresso non impedito verso beni sempre maggiori. La sospensione del desiderio [*quies in appetendo*], cioè lo stato in cui non si desideri nulla, non è pace ma torpore [*torpor*]»¹⁸. Il bene non viene qui concepito in modo “immobile”, risentendo, al contrario, della continua tensione propria del *progressus in infinitum*. In precedenza, infatti, avevamo tematizzato la nozione di bene mostrando la complessità dei piani (metafisica, morale e politica) entro cui si muove: adesso si tratta di rimarcare l’estremo dinamismo. D’altronde, nella metafisica leibniziana, la sostanza viene intesa come «un essere capace di azione»¹⁹: il richiamo a quest’ultima si rivela quindi fondamentale per l’interpretazione della dimensione individuale. La sostanza individuale o monade è soggetto proprio in quanto è attiva, è energia. L’idea secondo cui l’azione costituisce il suo elemento decisivo mette in risalto la distanza rispetto al volontarismo cartesiano ma anche rispetto alla nozione scolastica di sostrato passivo: la sostanza possiede un’estrema produttività, una fecondità infinita, gravida di sviluppi futuri. Il riconoscimento della rilevanza dell’azione sfocia nel movimento «verso beni sempre

maggiori», e quindi verso il miglioramento e il perfezionamento dell'umanità, e, allo stesso tempo, di ogni singolo individuo: il continuo avvicinamento al bene costituisce così un «progresso all'infinito».

In primo luogo, occorre sottolineare che il concetto di *progressus* esercita una funzione estremamente rilevante all'interno del ragionamento, visto che la struttura della realtà si caratterizza per una tensione inesausta verso nuovi scenari: «Bisogna [...] riconoscere un progresso perpetuo e liberissimo di tutto l'universo a cumulare la bellezza e la perfezione universale delle opere divine, sì da procedere verso una sempre maggiore civiltà [*cultus*]. Il progresso [*progressus*] non giungerà mai a un termine»²⁰. Così il progresso verso il maggior numero possibile di beni implica il riferimento a una condizione migliore rispetto al passato: tale valorizzazione del *novum* insito nello sviluppo delle cose si configura, per certi versi, come un vero e proprio precorrimento dell'Illuminismo, con l'importanza che quest'ultimo attribuisce all'evoluzione degli eventi, riconoscibile sulla base dei dettami della ragione²¹. Il progresso, però, «non giungerà mai a un termine», non si compirà mai pienamente: esso non può che essere *in infinitum*, dal momento che non condurrà a un esito alieno da errori e manchevolezze. Tale continua tensione apporta miglioramenti, ma anche arretramenti e momenti di difficoltà, come risulta dal *Frammento sull'Apokatastasis* (1715): «Potrebbe avvenire che le cose, gradualmente per quanto impercettibilmente, progredissero verso il meglio in seguito a rivoluzioni [*post revolutiones*] [...] Ed è lecito credere [...] che, secondo le ragioni naturali della congruenza, le cose, a poco a poco [*paulatim*] o talvolta anche mediante salti, debbano progredire verso il meglio. Per quanto, in effetti, le cose paiano spesso volgere al peggio, è da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di saltare con maggiore impeto»²². Il movimento in questione talvolta è molto graduale, tanto che risulta difficile coglierne l'effettiva esistenza; talvolta, invece, si rivela brusco, capace di sconvolgere rapidamente assetti precedenti. In ogni caso, non viene negata la presenza del “negativo”, del male, e quindi di ostacoli che si frappongono all'attuazione degli obiettivi proposti. A differenza di quanto verrà teorizzato dal successivo Illuminismo, in Leibniz lo sviluppo degli avvenimenti è attraversato da momenti di crisi, di arretramento: le contraddizioni non possono mai essere risolte pienamente. Se il concetto di progresso risulta possibile solo a partire dai presupposti dell'epoca moderna, esso, però, non viene inserito da Leibniz nel contesto di una vera e propria filosofia della storia, sorretta da una visione lineare del corso degli eventi. Leibniz adopera un regime discorsivo barocco, basato sul chiaroscuro più che su una luminosità “accecante”, in grado di rischiarare ogni cosa, di eliminare ogni oscurità. L'inseparabilità del chiaro e dello scuro, la mancanza di una netta delimitazione dei confini, esprimono caratteri tipici del Barocco, con la complessità di piani insiti in esso: da questo punto di vista, è necessario mettere in discussione o, perlomeno, problematizzare l'immagine di un Leibniz *tout-court* pre-illuminista²³. Nella costruzione concettuale leibniziana l'esistenza del “negativo” non solo viene contemplata, ma si rivela necessaria all'attuazione della migliore soluzione possibile. Anche il *regressus* appare funzionale al *progressus*, in quanto permette, in seguito, «di saltare con maggiore impeto»: solo dopo aver attraversato le difficoltà, risulta possibile modificare situazioni apparentemente consolidate.

Le *revolutiones* (qui concepite etimologicamente come una forma di ritorno all'origine), aprono uno scenario caratterizzato dal *conatus* verso il meglio, dalla continua progressione verso l'acquisizione di nuove conoscenze, in grado di contribuire alla felicità agli individui: «La nostra felicità non consisterà mai, e non deve consistere,

in un pieno godimento [*pleine jouissance*] in cui non vi sia più nulla da desiderare e che istupidirebbe il nostro spirito, ma in un perpetuo progresso [*progrès perpetuel*] verso nuovi piaceri e nuove perfezioni»²⁴. La costruzione leibniziana non si muove solo su un piano gnoseologico, ma, a differenza del successivo Illuminismo, possiede un fondamento metafisico e teologico: il fatto che la felicità, frutto del progresso indicato, non possa mai essere perfettamente compiuta trova una radice significativa nell'impossibilità di conoscere Dio nella sua infinità. L'idea del *progressus in infinitum*, e quindi di un progresso che non raggiunge mai un termine, va intesa anche sulla base di questa considerazione sui limiti strutturali degli uomini. Comunque sia, il progresso si iscrive nella struttura stessa della monadologia: compito della monade è espandere, ampliare, potenziare la propria regione d'espressione, secondo una vera e propria «morale del progresso»²⁵. A differenza del successivo Illuminismo, il concetto di progresso non indica, in primo luogo, la superiorità dell'epoca presente rispetto a quelle precedenti, ma si inserisce in un sostrato, per un verso, teologico-metafisico, per l'altro, fisico-matematico, come risulta in modo evidente dall'epistolario con Bourguet, in cui viene affrontata la questione della serie infinita sottesa al progresso²⁶.

Ma il passo citato dei *Principi della natura e della grazia*, se, da un lato, mette in risalto il fondamento metafisico del concetto di progresso, dall'altro, rivela elementi significativi in merito alla relazione fra progresso e felicità: quest'ultima «non consisterà mai e non deve consistere in una gioia piena, in cui non ci sarebbe nulla da desiderare», bensì, appunto, nella progressione di conoscenze e di piaceri. La realtà si caratterizza per il suo dinamismo, per l'esistenza di potenzialità inesprese da portare alla luce: come Leibniz sottolinea nella *Monadologia*, «non vi è nulla di incolto, di sterile, di morto nell'universo»²⁷. D'altronde Ernst Bloch, in vari testi e in particolare nel *Principio speranza*, ha interpretato Leibniz come *filosofo del possibile*: la possibilità è intesa sia come *dispositio* al dispiegamento in ogni monade delle proprie peculiarità, sia come «regno delle infinite possibilità», di cui il mondo presente costituisce una realizzazione parziale, manchevole²⁸. Ci si trova di fronte a un processo costante di evoluzione e involuzione, a una successione incessante di eventi, e non a un inizio e a una fine definitivi. A tale movimento è sottesa una visione radicale della temporalità, e, in particolare, del presente, dotato di un carattere espansivo, in quanto volto a prospettive precedentemente impensabili. In Leibniz ritorna a più riprese l'idea secondo cui il presente è gravido dell'avvenire e il futuro può essere interpretato a partire dal passato: «Il presente è pieno dell'avvenire [*gros de l'avenir*] e carico del passato [...] tutto è cospirante [*conspirant*], e [...] nella minima sostanza occhi penetranti come quelli di Dio potrebbero leggere tutto lo svolgimento delle cose dell'universo»²⁹. Si assiste a un vero e proprio convergere delle dimensioni temporali in un presente sottoposto a un persistente mutamento, e quindi aperto al *novum*. La monade raggiunge sempre nuovi stati e li sviluppa da sé, cosicché essa rappresenta non solo l'intero universo ma anche le diverse determinazioni temporali: tale scenario è mosso da un'inquietudine permanente, dal momento che la tensione indicata non trova mai un pieno appagamento, essendo perfettibile e quindi sottoposta a un'incessante trasformazione. Tale condizione, in quanto mai perfettamente «stabilizzata», non può risultare priva di desiderio, di *appetitus*, per riprendere il passo degli *Elementa* precedentemente citato. Ma, come si sottolinea nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, «ovunque vi è desiderio [*desir*], vi sarà inquietudine [*inquietude*]»³⁰. La nozione di inquietudine, a cui sarà così dedicato il prosieguo della trattazione, risulta in modo

naturale dal ragionamento condotto, proprio per l'incompiutezza, la non-definitività del movimento in questione.

Non a caso, pagine decisive dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* sono dedicate al concetto di inquietudine (sulla base di un confronto serrato con la trattazione lockeana al riguardo), con la sua valenza ontologica e gnoseologica: «Ben lungi dal dover considerare questa inquietudine [*inquiétude*] come una cosa incompatibile con la felicità [*félicité*], trovo invece che essa è essenziale alla felicità delle creature, la quale non consiste mai in un perfetto possesso [*possession*], che le renderebbe insensibili e come stupide, ma in un progresso [*progrès*] continuo e ininterrotto verso beni più grandi: un progresso che non può mancare di essere accompagnato da un desiderio [*desir*] o almeno da un'inquietudine continua»³¹. Qui emergono l'importanza e la produttività dell'inquietudine, la quale non si presenta in contraddizione con la felicità: quest'ultima, proprio perché consiste in un processo continuo di superamento dei presupposti esistenti, e quindi in un *progressus*, non può che caratterizzarsi per un estremo dinamismo, essendo irriducibile a un «perfetto possesso, che [...] renderebbe [le creature] insensibili e come stupide». Il nesso felicità-progresso-inquietudine costituisce un elemento fondamentale della riflessione leibniziana: la felicità si fonda sul dinamismo indicato, sulla base dell'idea di un continuo, non certo aproblematico bensì *inquieta*, movimento del reale.

Ma, per la comprensione del concetto di inquietudine, centrale è la questione delle piccole percezioni (*petites perceptions*): «Questi stimoli [*impulsions*] sono come tante piccole molle [*ressorts*] che cercano di distendersi e che fanno agire la nostra macchina... è per questo che non siamo mai indifferenti [*indifferens*], neppure quando sembriamo esserlo di più [...] Perché il partito [*parti*] che scegliamo viene da queste determinazioni insensibili mescolate alle azioni [*actions*] degli oggetti e dell'interno del corpo, che ci fanno trovare più a nostro agio nell'una anziché nell'altra maniera di muoverci. In tedesco si chiama 'Unruhe', vale a dire inquietudine, il bilanciere [*balancer*] di un orologio [...] l'inquietudine si trova pure nella gioia [*joie*], poiché essa rende l'uomo vigile [*eveillé*], attivo [*actif*], pieno di speranza [*esperance*] per andare più lontano»³². Per quanto riguarda la prima parte del passo, occorre sottolineare la rilevanza strategica che vengono ad assumere le *petites perceptions*, le quali, nella loro irriducibilità alla dicotomia cartesiana del *chiaro* e dello *scuro*, si inscrivono in una realtà attraversata da continue, impercettibili variazioni, e contraddistinta da un'«immensa sottigliezza delle cose»³³. Per quanto concerne le piccole percezioni, «la lingua tedesca le chiama *fliegende Gedanken*, come a dire pensieri volanti [...] È come in una lanterna magica che fa apparire delle figure sulla parete a misura che si gira qualcosa al suo interno»³⁴. Nella struttura concettuale dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* le piccole percezioni si trovano all'origine di quel *conspirare* delle dimensioni temporali («questo legame che ciascun essere ha con il resto dell'universo») a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, e della stessa costituzione dell'individuo, il quale «è caratterizzato dalle tracce che esse conservano dei suoi stati precedenti connettendoli col suo stato presente»³⁵.

Ma per tornare al passo prima citato, occorre aggiungere che il rilievo intorno alle piccole percezioni sfocia in una negazione del carattere di indifferenza delle nostre azioni, dal momento che queste ultime pendono sempre da una parte piuttosto che dall'altra: l'inquietudine si configura come «una percezione [*perception*] insensibile che non si potrebbe distinguere né isolare, che ci fa inclinare da un lato anziché dall'altro, senza che se ne possa rendere ragione [*raison*]»³⁶. Così «questi piccoli impulsi [*petites*

impulsions] consistono nel liberarsi continuamente dai piccoli impedimenti, cosa alla quale la nostra natura lavora senza che vi pensiamo. È in questo che consiste veramente quella inquietudine [*inquietude*] che si avverte senza conoscere, che ci fa agire non solo nelle passioni, ma anche quando sembriamo le persone più tranquille, poiché non siamo mai senza qualche azione [*action*] e movimento [*mouvement*] [...] Ed è ciò che, prima di qualsiasi consultazione, ci determina nei casi che ci sembrano i più indifferenti, poiché non siamo mai perfettamente in equilibrio [*balance*], e non potremmo esser divisi esattamente a metà fra due partiti»³⁷. Qui emerge l'irriducibilità della visione leibniziana a una valorizzazione *sic et simpliciter* dell'equilibrio: al contrario, viene sottoposta a radicale destrutturazione ogni interpretazione dell'agire umano incentrata solo sulla *balance* e sull'assenza di *action* e *mouvement*. Non ci si trova di fronte a una misura, ma a una dismisura: la piega (per fare riferimento a una metafora adoperata da Leibniz) può apparire solo con l'infinito, quando la curvatura variabile abbia soppiantato il cerchio³⁸. Comunque sia, l'inquietudine risulta permeata dalla dimensione dell'azione, non possedendo un carattere statico, neutrale ed equidistante tra le parti in questione. D'altronde, come abbiamo visto, segno distintivo della monade è l'azione: essa non è sostanza nel significato tradizionale, bensì centro di forza. Tale riflessione presenta, quindi, un sostrato ontologico, ma anche uno fisico, come risulta evidente dall'esempio leibniziano di un gas, che, a temperatura costante, viene compresso fino a raggiungere la metà, un terzo e così via, del suo volume: in tal caso, la sua tendenza espansiva cresce del doppio, del triplo e così via.

Ma, nel primo passo citato, per connotare l'inquietudine, Leibniz utilizza il termine tedesco *Unruhe*. Tale richiamo assume una valenza duplice: sta a indicare, da una parte, il bilanciare dell'orologio, e quindi una scansione lineare, omogenea di tempo (e tale modalità è conforme alle acquisizioni della Rivoluzione scientifica moderna), dall'altra, l'inquietudine come *non-tranquillità*, come costante ricerca di miglioramento delle condizioni esistenti, dal momento che spinge i singoli individui all'operosità, essendo quindi connessa alla dimensione della pratica³⁹. Pur esercitando una funzione rilevante anche il primo aspetto, non si può dimenticare che il secondo viene maggiormente preso in considerazione nel testo esaminato. Tale ragionamento si carica quindi di una forte politicità: non a caso, infatti, anche in scritti propriamente politici Leibniz mette in luce l'importanza dell'inquietudine, e critica fortemente ogni senso di appagamento o, addirittura, di torpore di fronte agli eventi. In assenza di *appetitus* manca anche la tensione in grado di muovere gli uomini verso beni e conoscenze migliori, sviluppando le loro potenzialità: la *quies* impedisce o, perlomeno, irrigidisce questo processo. Anche la forma politica teorizzata da Leibniz non si caratterizza per una *sospensione del desiderio*, e quindi per una sorta di torpore, ma, al contrario, per quel *progressus in infinitum* a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, con l'inquietudine insita in esso.

4. Inquietudine e repubblica: una concezione dinamica della politica

A questo punto è necessario saldare la riflessione in merito all'intrinseco, inquieto dinamismo, del pensiero leibniziano con la trattazione, precedentemente compiuta, del *commune bonum*, o meglio, con la questione della coimplicazione fra dimensione individuale e dimensione comune. Dopo aver sottolineato che il bene comune, come la giustizia, non costituisce solamente un obiettivo politico, inscrivendosi nella struttura

complessiva delle cose, avevamo rilevato che tale elemento non viene concepito in modo statico, ma a partire dal riconoscimento dell'estremo dinamismo del reale. Al riguardo riprendiamo il passo, prima citato, degli *Elementa juris naturalis*: «Poiché del bene si dà un progresso all'infinito [*progressus in infinitum*], ne consegue che l'ottimo stato consiste in un progresso non impedito verso beni sempre maggiori. La sospensione del desiderio [*quies in appetendo*], cioè lo stato in cui non si desideri nulla, non è pace ma torpore [*torpor*]». Il riferimento strutturale al *progressus in infinitum*, infatti, permette di intendere la categoria di bene non in modo sostanzialistico, e quindi statico, ma tenendone sempre aperto il movimento concettuale, con il suo carattere problematico. Occorre tenere presente che il ragionamento svolto sul progresso, pur possedendo una radice metafisica e teologica, si rivela tutt'altro che estraneo alla dimensione etica e politica, come dimostra il fatto che, nel passo in questione, tale tensione viene riferita al bene, elemento del tutto coerente con la connessione progresso-felicità-inquietudine. Inoltre è molto significativo il fatto che la tematizzazione indicata sia contenuta in un testo come gli *Elementa juris naturalis*, interamente incentrato sul diritto naturale.

Se esiste un *progressus in infinitum* del bene, lo stesso discorso vale per il tema affrontato nella prima parte dell'articolo, vale a dire per la coimplicazione fra bene individuale e bene comune, fra la sfera del proprio e la sfera dell'altrui, a partire dall'idea secondo cui il comune costituisce un elemento decisivo per la costituzione politica dell'individualità. Tale compenetrazione non presenta però un carattere astratto, svincolato dalle condizioni del suo darsi e assolutamente atemporale, ma si inserisce in una determinata temporalità, in un campo di possibilità e di rimandi: se in politica il bene consiste nella reciprocità fra individuale e comune, l'elemento in questione non è però immediatamente dato. Anche la relazione fra bene dei singoli e bene comune si configura come un *progressus in infinitum*, e quindi non va interpretata bloccandone il dinamismo ed eliminandone gli aspetti irriducibili a una definizione fissa: la coincidenza indicata non è presupposta, ma può attuarsi solo sulla base di un processo di cui non siano già note tutte le coordinate e di cui non sia già stabilito l'esito conclusivo, il punto d'approdo. Alla base del ragionamento leibniziano sta proprio la ricerca di una forma politica in grado di tenere aperta la relazione fra bene individuale e bene comune.

Per cogliere tale coimplicazione tra dimensione individuale e dimensione comune, si presenta particolarmente rilevante la categoria di repubblica (*respublica*, *république*, *Republik*)⁴⁰. Qui è necessario precisare che, in epoca moderna, il concetto in questione connota il corpo politico nella sua interezza, non venendo quindi inteso, per lo più, in contrapposizione alla monarchia: tale considerazione è necessaria onde evitare un'interpretazione, fonte di possibili fraintendimenti, del *Leibniz repubblicano*. In Leibniz permane tale elemento, ma con un'ulteriore differenziazione: anche se sussiste una stretta relazione fra *civitas*, la comunità politica costituita, e *respublica*, la seconda, tuttavia, non si identifica con la prima. La *respublica*, infatti, pur rapportandosi continuamente a specifici assetti politici, non vi coincide completamente, risultando eccentrica rispetto a essi. Ci limitiamo a fornire due coordinate al riguardo. La prima, già accennata, concerne la questione della compenetrazione fra dimensione individuale e dimensione comune: l'*optima respublica* tende al «punto di vista altrui», e quindi al continuo scambio fra il proprio e l'altrui, ponendo alla sua base il *commune bonum* e la felicità comune degli individui⁴¹. In tale impostazione viene riattivata l'idea classica di *res publica* come *res populi*: la coimplicazione tra individuale e comune va però

interpretata a partire dalla connessione progresso-felicità-inquietudine precedentemente richiamata. Una seconda coordinata è rappresentata dal problema del rapporto uno-molti: la repubblica è volta a valorizzare la dimensione della pluralità, *versus* la logica dell'unità politica, incarnata, per Leibniz, *in primis* dai dispositivi teorici di Hobbes e Pufendorf. Nella visione leibniziana la repubblica mira a superare la contrapposizione, propria del contrattualismo, fra una sfera naturale e una sfera civile: gli elementi naturali continuano a svolgere una funzione produttiva, vitale all'interno della comunità politica⁴².

In ogni caso, la nozione di repubblica non costituisce solo un elemento politico in senso stretto, ma anche uno ontologico e gnoseologico: essa permette così di mantenere aperto quel rapporto fra metafisica e politica a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio dell'articolo. D'altronde, se la repubblica si fonda sul bene comune, quest'ultimo non rappresenta solo un obiettivo politico, ma si radica nella struttura e nella dinamica delle cose: rimarcare il sostrato ontologico (e, quindi, la sua iscrizione nella monadologia) e quello fisico del discorso fa comprendere che il «comune», pur calandosi continuamente in assetti politici specifici, è irriducibile a qualsiasi trascrizione istituzionale. Nello specifico, in merito alla nozione di repubblica, viene tenuta aperta la relazione fra la «repubblica degli spiriti», guidata da Dio, nella quale giustizia e bene comune si realizzano al sommo grado, e ogni singola repubblica. Tale *conatus* non è però indice di una sorta di dualismo fra dimensione terrena e dimensione celeste (come nella visione agostiniana delle due *Civitates*), dal momento che uno solo è l'universo, contraddistinto dall'infinito attuale e dalla legge di continuità: nel *continuum* esiste una progressione, mai appagata pienamente, un *progressus in infinitum*, fra ogni singola repubblica e la «repubblica degli spiriti». In questa visione si saldano due elementi importanti, precedentemente richiamati: l'esistenza di un sostrato metafisico, che sta a indicare l'eccentricità del discorso sulla repubblica rispetto a ogni logica di legittimazione, e l'emergere di un forte dinamismo, inteso nel senso *fisico* della dinamica e nel senso *ontologico* del riconoscimento della presenza, nella realtà, di potenzialità inesprese da portare alle luce. Alla base del ragionamento sta il *conatus* verso il massimo dispiegamento possibile delle relazioni fra gli individui: ci si trova di fronte a un vero e proprio sistema di comunicazione, fondato su una molteplicità di rapporti e di situazioni, e su una tensione inesausta verso la massima felicità possibile degli individui⁴³.

Ma, se finora abbiamo messo in luce due accezioni di tale categoria, una prettamente politica e l'altra metafisica, non si deve dimenticare che esiste una terza accezione, assai rilevante nel percorso leibniziano, quella di *république des Lettres* o *respublica literaria*. La repubblica presenta, quindi, anche una valenza gnoseologica: essa si configura come struttura razionale della comunicazione, visto che il soggetto conoscente non è costituito, a differenza che in Cartesio, dal singolo, isolato studioso, ma da una collettività di individui che cooperano in vista del bene comune⁴⁴. Il tentativo di fondazione delle Accademie delle Scienze, nelle quali gli aderenti collaborano sulla base di una stretta connessione fra teoria e pratica, risponde a una concezione di sapere irriducibile a mera erudizione: il *doctus* non può limitarsi all'erudizione, e deve associare alla cultura l'operosità, dal momento che le sue conoscenze sono volte alla *publica utilitas*. Qui emerge l'idea di conoscenza come comunicazione, come elemento in grado di unire gli individui, essendo dotato di un carattere intrinsecamente politico. Al riguardo occorre ricordare che i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* si concludono con la ricerca di un'«alleanza della pratica con la teoria [*alliance de la Pratique et de la*

Theorie]), consistente nel «procedere incomparabilmente più avanti per diventare più felici (*heureux*)»⁴⁵. Alla base del discorso sta il nesso strutturale fra progressione, felicità e inquietudine: se in precedenza ci eravamo soffermati sulla componente ontologica e politica della riflessione, qui ne emerge l'aspetto gnoseologico. D'altronde, nell'analisi della nozione di *Unruhe*, avevamo sottolineato che l'inquietudine rende l'uomo «vigile, attivo, pieno di speranza per andare più lontano». Anche in questo caso, infatti, si può parlare di *progressus in infinitum* delle conoscenze: la felicità consiste nella tensione verso l'espansione e il miglioramento del sapere, e questo *conatus* non è mai appagato pienamente, per le ragioni precedentemente ricordate, caricandosi così di inquietudine. Il fatto che tale tensione conoscitiva, per Leibniz, non possieda un carattere individuale ma uno collettivo, mette in risalto la dimensione politica della questione. Ogni specifica repubblica non può non tenere aperto il rapporto con la «repubblica degli spiriti» e con la «repubblica delle lettere». Pur non potendo mai identificarsi con tali concetti, la repubblica non può non tentare, sulla base di un *conatus* inesauribile, di valorizzare politicamente l'elemento razionale della comunicazione: essa non può caratterizzarsi per una «sospensione del desiderio», essendo pervasa da un'attività incessante, da un impulso continuo a dispiegare le proprie peculiarità.

La repubblica, in quanto forma razionale della comunicazione, non può mai coincidere *in toto* con l'assetto statale, in quanto in ultima istanza sfugge a qualsiasi codificazione politica e giuridica, radicandosi nella pratica della «vera libertà»⁴⁶, intesa come conformità alla ragione. In un'importante lettera a Burnet, Leibniz esplicita una netta contrapposizione fra l'«impero della ragione [*Empire de la raison*]» e il «potere arbitrario [*pouvoir arbitraire*]»: «Lo scopo della scienza politica [*science politique*], in relazione alla dottrina delle forme delle repubbliche [*Républiques*], dev'essere di far fiorire l'impero della ragione [*Empire de la raison*] [...] Il potere arbitrario [*pouvoir arbitraire*] è ciò che è direttamente opposto all'impero della ragione»⁴⁷. L'arbitrarietà non riguarda tanto il superamento di determinati limiti a scapito dei sudditi [in una prospettiva protoliberal], quanto la completa distruzione della dimensione razionale, senza la quale per Leibniz non è pensabile la costituzione di un corpo politico giusto: la massima felicità, quindi, consiste nel massimo esercizio delle facoltà della ragione. La repubblica rappresenta così una modalità politica espansiva, che cerca di approssimarsi il più possibile all'*Empire de la raison*: occorre «pensare nella pratica» a una connessione che mantenga aperta la tensione fra l'eccentricità del «comune» a qualsiasi trascrizione istituzionale, e la ricerca di una forma in grado di rendere effettuali le relazioni esistenti. Ma tale elemento non possiede un carattere immobile connotandosi per una progressione incessante, carica di inquietudine: per le forme politiche vale un discorso analogo a quello svolto per gli esseri animati, i quali «non nascono né periscono, ma solamente si trasformano»⁴⁸. Così la repubblica non può essere ridotta a ipostatizzazione di una struttura determinata, inscrivendosi in una tensione ininterrotta verso la felicità comune degli individui: al centro del ragionamento sta l'idea del continuo, inquieto perfezionamento dell'esistente, nella sua apertura costitutiva al *novum*.

Bibliografia

Edizioni delle opere leibniziane con relative abbreviazioni

Con la sigla M indichiamo *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, par G. Mollat, Neue Bearbeitung, Haessel, Leipzig, 1893².

Con la sigla FC indichiamo *Oeuvres de Leibniz*, par A. Foucher de Careil Paris, Firmin-Didot, 1859-75, 7 voll.

Con la sigla K indichiamo *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, hrsg. von O. Klopp, Hannover, Klindworth, 1864-84, 11 voll.

Con la sigla GP indichiamo *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidemann, 1875-90.

Con la sigla A (seguita da numero di serie) indichiamo *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Otto Reichl, 1923-1937, Leipzig, 1938-1949, e infine Berlin, Akademie Verlag, 1950 sgg.

Traduzioni

Con la sigla SP indichiamo G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. a cura di V. Mathieu, Torino, UTET, 1951 (1965²).

Con la sigla SF indichiamo G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, 3 voll.

Con la sigla AP indichiamo G. W. Leibniz, *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatastasis*, trad. it. a cura di R. Celada Ballanti, Genova, Il Melangolo, 2001 (con testo originale a fronte).

Ulteriori riferimenti bibliografici

Aubin, H., 1946, «Leibniz und die politische Welt seiner Zeit», in AA. VV., *Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg, abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, Hamburg, Hansischer Gilden-Verlag, pp. 110-142.

Baruzi, J., 1975 (1907), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Aalen, Scientia Verlag.

Basso, L., 2005, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Belaval, Y., 1960, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard.

— 1980, «Les variations du rapport de la théorie et de la pratique», in AA. VV., «*Theoria cum Praxi*». *Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover 12.-17. November 1977, «*Studia Leibnitiana*» Sonderheft, Wiesbaden, Franz Steiner.

Bloch, E., 1985 (1950-1956), *Neuzeitliche Philosophie I: von Descartes bis Rousseau. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956*, hrsg. von R. Römer-B. Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 118-176.

- 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp (Il principio speranza, trad. it. di C. De Angelis e T. Cavallo, Milano, Garzanti 2005²).
- 1962², *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (*Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, Bologna, il Mulino 1975).
- Blumenberg, H., 1981, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (*La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, trad. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1984).
- Cardoso, A., 1997, «La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne», in *Synthesis philosophica*, 2, pp. 479-485.
- Carvajal Villaplana, A., 1999, «Etica y politica en Leibniz» (I parte), in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37, pp. 69-78.
- Cassirer, E., 1962 (1902), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hildesheim, Georg Olms (*Cartesio e Leibniz*, trad. it. di G. A. De Toni, Roma-Bari, Laterza 1986).
- Cassirer, E., 1932, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr (La filosofia dell'illuminismo, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1988³).
- Celada Ballanti, R., 2004, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Napoli, Liguori.
- Conze, W., 1951, *Leibniz als Historiker*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Corsano, A., 1971, *Bayle, Leibniz e la storia*, Napoli, Guida.
- Davillé, L., 1909, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, Félix Alcan.
- Deleuze, G., 1988, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit (La piega. Leibniz e il Barocco, trad. it. di V. Gianolio, Torino, Einaudi).
- Duso, G., 1999, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza.
- Estermann, J., 1990, *Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, Peter Lang.
- Feuerbach, L., 1959 (1837), *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie zur neueren Entwicklung und ihrer Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann.
- Fichant, M., 1997, «Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: die Apokatastasis bei Leibniz», in *Studia Leibnitiana*, 1, pp. 133-150.
- Foucher de Careil, A., 1905, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, Paris, De Rodeval.
- Friedmann, G., 1962², *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard.
- Gaudemar (de), M., 1993, «Éthique et politique chez Leibniz», in *Philosophie*, 39, pp. 60-82.
- Gil, F., 1984, «Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie», in *Passé Présent*, 3, pp. 147-164.
- Grua, G., 1953, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF.
- 1956, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF.

- Guillén Vera, T., 1994, «Bases filosóficas para la ética y la política de Leibniz», in *Revista de estudios políticos*, 83, pp. 273-312.
- Heinekamp, A., 1989, «Das Glück als höchstes Gut in Leibniz'Philosophie», in AA. VV., *The Leibniz Renaissance*, International Workshop, Firenze 2-5 giugno 1986, Firenze, Olschki, pp. 99-125.
- Hertz, F., 1957, «Leibniz as a Political Thinker», in *Festschrift für Heinrich Benedikt überreicht zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Hantsch-A. Novotny, Wien, Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs, pp. 26-38.
- Holz, H. H., 1958, *Leibniz*, Stuttgart, Kohlhammer.
- 1967, «Einleitung», in G. W. Leibniz, *Politische Schriften*, hrsg. von H. H. Holz, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, Band II, pp. 5-20.
- 1986, «Feuerbachs Leibniz-Bild», in AA. VV., *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Band II, Köhl, Pahl-Rugenstein, pp. 120-169.
- 1996, «Leibniz und das 'commune bonum'», in *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 5, pp. 5-25.
- Knoppik, J., 1997, «Leibniz'Fortschrittskriterium: das Übergehen zu Neuem», in *Studia Leibnitiana*, 1, pp. 45-62.
- Koselleck, R., 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. di A. M. Solmi, Genova, Marietti 1986).
- Koselleck, R.-Meier, C., 1975, «Fortschritt», in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur sozialen Sprache*, Band 2, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 351-423 (*Progresso*, trad. it. di S. Mezzadra, Marsilio, Venezia 1991).
- Mager, W., 1984, «Republik», in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, hrsg. von O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, Band 5, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 549-649.
- Meyer, R. W., 1948, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg, Hansischer Gildenverlag.
- Naert, E., 1959, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin.
- 1961, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin.
- 1964, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF.
- 1971, «'Uneasiness' est inquiétude», in *Les études philosophiques*, 1, pp. 67-76.
- Pfleiderer, E., 1987 (1876), *Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger*, Aalen, Scientia Verlag.
- Philonenko, A., 1970, «Etude leibnitienne: Feuerbach et la monadologie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, pp. 20-46.
- Racionero, Q., 1991, «Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz», in *Studia Leibnitiana*, 1, pp. 57-78.
- 1994, «El principio de la 'place d'autrui' y la racionalidad de la política», in *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, I. Murillo (ed. por), Colmenar Viejo, Diálogo filosófico, pp. 583-611.

- Riley, P., 1996, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press.
- 2002, «Leibniz and the Idea of the Common Good», in A. Andreu-J. Echeverria-C. Roldan (eds.), *Ciencia, tecnologia y bien común: la actualidad de Leibniz*, Actas del congreso internacional, Universidad Politecnica de Valencia, 21-23 marzo 2001, Valencia, UPV, pp. 355-364.
- Robinet, A., 1962, *Leibniz et la racine de l'existence*, Paris, Éditions Seghers.
- 1994, G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe, Paris, PUF.
- 1999, «Das ‚Haus‘ bei Leibniz», in *Labora diligenter*, hrsg. von M. Fontius-H. Rudolph-G. Smith, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Stuttgart, Franz Steiner, pp. 222-237.
- Rossi, P., 1962, *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milano, Feltrinelli.
- Ruck, E., 1909, *Die Leibniz'sche Staatsidee*, Tübingen, Mohr 1969.
- Schiedermaier, H., 1970, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Wiesbaden, Franz Steiner.
- Schneiders, W., 1978, «Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz», in *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelzy zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach-W. Krawietz, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 589-604.
- 1982, «Aufklärung durch Geschichte. Zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie: Leibniz, Thomasius, Wolff», in *Leibniz als Geschichtsforscher*, hrsg. von A. Heinkamp, Symposion in Ferrara 12.-15. Juni 1980, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Wiesbaden, Franz Steiner, pp. 79-99.
- Serres, M., 1968, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 2 voll.
- Vossler, O., 1950, «Leibniz in der weltpolitischer Situation seiner Zeit», in AA. VV., *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Tübingen, Mohr, pp. 273-288.
- Winter, E., 1968, *Leibniz und die Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag.

Note

¹ I testi politici di Leibniz sono stati pubblicati nell'*Akademie-Ausgabe (Politische Schriften)*: secondo l'abbreviazione utilizzata, A IV) in cinque tomi, I (1667-76), II (1677-87), III (1677-89), IV (1680-1692) e V (1692-1694). Attualmente gli scritti politici vengono curati e pubblicati a opera della *Leibniz-Editionsstelle* di Potsdam (sede distaccata dell'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino e del Brandeburgo), sotto la direzione di Hartmut Rudolph. Nei prossimi anni è prevista l'uscita di vari volumi, frutto della riedizione di opere pubblicate in precedenza secondo criteri non del tutto attendibili scientificamente, e del ritrovamento di inediti nel *Leibniz-Archiv* di Hannover. Ci si trova di fronte a una produzione estremamente corposa e consistente anche dal punto di vista quantitativo: l'*Akademie-Ausgabe* completa dovrebbe contenere almeno 10 volumi di scritti politici. Per quanto riguarda i testi compresi fra il 1695 e il 1716, al fine di sopperire alla mancanza, per il momento, di un'edizione completa filologicamente attendibile, occorre fare riferimento a varie versioni precedenti, e in particolare a quelle di G. Mollat (secondo l'abbreviazione, M), A. Foucher de Careil (FC), O. Klopp (K); C. I. Gerhardt (GP). In italiano è stata tradotta solo una piccola parte degli scritti politici in un'edizione curata nel 1951 da V. Mathieu (SP).

² *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland*, 1671 in A, IV, 1, pp. 530-531.

³ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703-1705, in A VI, 6, p. 527, trad. it. in SF, II, p. 524. Cfr. *Consultatio de cognitione naturae*, 1679, in A IV, 3, p. 870: «L'utilità (*usus*) o il fine della contemplazione consiste in una prassi (*Praxis*) utile alla vita, o nella soluzione dei problemi di cui abbiamo bisogno»; *Lebensregeln*, 1679?, in A IV, 3, pp. 893-894: «Bisogna imparare i problemi più che i teoremi [...] Gli uomini di solito evitano la tipologia dell'uomo teoretico o molle (*umbraticus*)». Sul nesso teoria-pratica: Pfeleiderer 1876, p. 12; Baruzi 1907, p. 456, secondo cui nell'azione sociale si trova «la realtà ultima dell'universo leibniziano»; Aubin 1946; Vossler 1950; Grua 1956, pp. 33-34; Friedmann 1962², p. 262, secondo cui «non c'è niente di contemplativo nel temperamento e nello spirito leibniziani», ma, al contrario, «un'inquietudine continua d'agire»; Schneiders 1978, il quale sottolinea che nessun altro filosofo tedesco (a parte Marx) è stato così tanto implicato nella pratica politica; Robinet 1962, p. 10: «Leibniz non pensa il mondo: lo pratica»; Belaval 1980.

⁴ *Durchlauffung einiger Münzbedencken*, 1686, in A IV, 3, p. 414. Cfr. *Notae ad capitulationem Leopoldinam*, 1676, in A IV, 3, p. 522; *Personalia Herzog Johann Friedrichs*, 1680, in A IV, 3, p. 523; *Accademie von Sachsen*, 1704?, in FC 7, p. 217. Per approfondire i temi dell'articolo, e in particolare la questione della rilevanza della dimensione comune nel pensiero politico leibniziano, mi permetto di rinviare a Basso 2005.

⁵ *Öffentliche Assekuranzen*, 1680, in A IV, 3, p. 425. Sul carattere decisivo del «comune» si vedano, fra gli altri, Ruck 1969, pp. 58-59, pp. 106-107; Meyer 1948, p. 203; Naert 1959, pp. 157-160; Serres 1968, I, pp. 389-394, il quale mette in luce che il pensiero leibniziano si configura come «una meditazione sull'essere analogico comune»; Holz 1996; Riley 2002.

⁶ *Divisio societatum*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it., *Le società naturali*, in SP, p. 137. Cfr. *Extrait d'une lettre au Monsieur de Falaiseau*, 8 giugno 1705, in K 9, p. 142.

⁷ *Elementa juris naturalis*, 1670-71, in A VI, 1, p. 454. Cfr. *Kurzfassung einiger Ausführungen vor Kaiser Leopold I*, 1688, in A IV, 4, p. 48; *Juris naturalis principia*, 1678-1679, in A VI, 4C, p. 2810: «È proprio della carità tendere alla felicità comune (*ad communem felicitatem niti*)»; *Aphorismi de felicitate, caritate, justitia*, 1678-1679, «Erste Fassung», in *ivi*, pp. 2792 e sgg.. Sulla rilevanza della questione della giustizia, e sulla sua connessione col concetto di carità: Riley 1996.

⁸ *Consilium Aegyptiacum*, «Specimen demonstrationis politicae», 1671-72, in A IV, 1, p. 244.

⁹ *De libero territorio*, 1682, in A IV, 2, p. 401, trad. it., *Sul territorio libero*, in SP, p. 499.

¹⁰ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A VI, 4C, p. 2852.

¹¹ *De rerum originatione radicali*, 1697, in GP 7, p. 307, trad. it., *L'origine radicale delle cose*, in SF, I, p. 486. Cfr. Naert 1959, p. 158.

¹² *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, in A VI, 1, pp. 459-460. Sul rapporto etica-politica: Robinet 1994, p. 7: «La politica dev'essere intesa secondo il metodo dell'etica»; Carvajal Villaplana 1999; Gaudemar 1993; Guillén Vera 1994.

¹³ *Sur la générosité*, 1686-1687, in A VI, 4C, p. 2723.

¹⁴ *La place d'autrui*, 1679, in A IV, 3, p. 903, trad. it., *Osservazioni sulla vita sociale*, in SP, pp. 351-352. Sulla *place d'autrui*: Gil 1984; Cardoso 1997; Racionero 1994.

¹⁵ *Leibniz für Eberhard von Danckelmann. Vorschlag zur Errichtung einer Akademie der Wissenschaften und Künste*, gennaio 1695?, in A I, 11, p. 166. Sulla «vera politica»: Grua 1956, pp. 32-33; Naert 1964, pp. 34-35; Schneiders 1978.

¹⁶ Cfr. Gooch 1939, p. 15.

¹⁷ *Méditation sur la notion commune de justice*, 1703, in M, p. 44, trad. it., *Se la giustizia sia arbitraria*, in SP, pp. 215-216. Cfr. Riley 1996, pp. 205-215; Schiedermaier 1970, pp. 159-191.

¹⁸ *Elementi di diritto naturale*, «Zweite Hälfte», 1669-70?, in A VI, 1, p. 483, trad. it. in SP, p. 102.

¹⁹ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, par. 1, in GP 3, p. 598, trad. it. *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in SF, I, p. 444. Sul nesso fra sostanza e azione rimane decisivo il saggio di Feuerbach 1959. Per un'analisi dell'interpretazione feuerbachiana: Philonenko 1970; Holz 1986.

²⁰ *L'origine radicale delle cose*, 1697, in GP 7, p. 308, trad. it. in SF, I, pp. 486-487. Si vedano Grua 1953, p. 344; Grua 1956, pp. 53-56; Serres 1968, I, pp. 213-287, il quale sottolinea che la concezione leibniziana, frutto della Rivoluzione copernicana, «vede il suo progresso dividersi all'infinito» (p. 262); Cassirer 1902, trad. it., pp. 433-435; Conze 1951, p. 47, insiste sull'idea del «progresso eterno verso la perfezione»; Davillé 1909, p. 708.

²¹ Sulla nozione di progresso, sorta in epoca moderna e sviluppatasi pienamente con la Rivoluzione francese, vale a dire quando si spalancò un nuovo orizzonte di aspettativa, con l'idea di accelerazione degli eventi a esso sottesa: Koselleck 1979; Koselleck-Meier 1991; Duso 1999, p. 16: «A partire dal tardo XVIII secolo [...] si assiste a una vera e propria fede nella storia, a una sua assolutizzazione, che si manifesta nel cortocircuito tra un concetto assoluto di storia, la storia al singolare (*Geschichte*), senza determinazioni, e la filosofia della storia, con la sua idea di progresso, di sviluppo necessario o anche di declino».

²² AP, pp. 16-19. Cfr. Celada Ballanti 2001, p. 69: «Alla tesi dell'eterno ritorno ciclico si sostituisce quella di un progresso storico non lineare, non ottimisticamente cumulativo a oltranza, ma problematico». Sulla visione del progresso nel frammento sull'*Apokatastasis*: Blumenberg 1981, trad. it., pp. 117-144; Conze 1951, pp. 47-49; Fichant 1991; Robinet 1994, p. 206; Knoppik 1997.

²³ Da questo punto di vista, non condividiamo la posizione di Koselleck 1979, trad. it., p. 311, che individua in Leibniz il primo rappresentante dell'idea moderna di progresso: «Lo spirituale *profectus* fu rimosso o sostituito da un mondano *progressus* [...] la meta della perfezione fu temporalizzata e inserita nel compimento dell'accadere terreno, inizialmente per opera di Leibniz». Sulla relazione fra il pensiero leibniziano e l'Illuminismo: Cassirer 1932, trad. it., pp. 58-61, pp., 88-91; Winter 1968; Schneiders 1982; Racionero 1991, pp. 75-78.

²⁴ *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, 1714, par. 18, in GP 6, p. 606, trad. it. in SF, I, p. 452.

²⁵ Cfr. Deleuze 1988, trad. it., pp. 111-112: «Tutta la morale di Leibniz è una morale del progresso [...] non si tratta soltanto di una conquista in estensione, ma di un'amplificazione, di un'intensificazione, di un'elevazione di potenza».

²⁶ Cfr. *Briefwechsel zwischen Leibniz ou Bourguet*, 1714-1716, in GP 3, pp. 564-596.

²⁷ *Principes de la philosophie ou Monadologie*, 1714, par. 69, in GP 6, pp. 618-619, trad. it., *Principi di filosofia o Monadologia*, in SF, III, p. 464.

²⁸ Cfr. Bloch 1959.

²⁹ *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 1703-1705, «Prefazione», in A VI, 6, p. 55, trad. it. in SF, II, p. 28. Si vedano Cassirer 1932, trad. it., p. 53; Naert 1961, pp. 59-73; Robinet 1962, p. 141.

³⁰ *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, cap. XXI, in A VI, 6, p. 192, trad. it., p. 169.

³¹ *Ivi*, libro II cap. XXI, p. 189, trad. it. in SF, II, pp. 165-166. Si faccia riferimento a Bloch 1962², trad. it., pp. 135-136: «Leibniz era, nel complesso, certamente, un pensatore che mirava a una suprema armonia e conciliazione, tuttavia il suo concetto di tendenza, la *inquiétude poussante* è [...] rivoluzionario in maniera inaudita [...] esso prefigura l'elemento propriamente espansivo». Sul carattere dinamico, "mosso" della visione leibniziana: Foucher de Careil 1905; Belaval 1960, p. 114; Naert 1971; Corsano 1971, p. 70; Estermann 1990, p. 75, p. 88.

³² *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, cap. XX, in A VI, 6, p. 166, trad. it. in SF, II, pp. 143-144.

³³ *Ivi*, «Prefazione», p. 57, trad. it., p. 30.

³⁴ *Ivi*, libro II, cap. XXI, p. 177, trad. it., p. 153.

³⁵ *Ivi*, «Prefazione», p. 55, trad. it., p. 28.

³⁶ *Ivi*, libro II, cap. XXII, p. 183, trad. it., p. 160.

³⁷ *Ivi*, p. 188, trad. it., p. 165.

³⁸ Cfr. Deleuze 1988.

³⁹ Sull'estrema rilevanza della nozione di *Unruhe*, sulla base di una prospettiva vicina a quella seguita: Celada Ballanti 2004, pp. 99-227.

⁴⁰ Per un'analisi storico-concettuale della nozione di repubblica, si veda Mager 1984, pp. 563-580, il quale sottolinea il fatto che, all'interno dell'artistotelismo politico della prima età moderna, la relazione fra *respublica* e *civitas* era simile a quella fra forma e materia. Con il giusnaturalismo si verificò un forte cambiamento dell'assetto concettuale, in quanto la categoria di *respublica* venne subordinata a quella di *civitas* o Stato.

⁴¹ Cfr. *Elementa juris naturalis*, «Untersuchungen», 1669-1670?, in A VI, 1, p. 446: «L'ottima repubblica (*optima respublica*) è quella in cui gli uomini vivono felici (*in felicitate*)». Sulla nozione di *optima respublica*, con il suo sostrato metafisico, si vedano Robinet 1994, p. 68: «L'irruzione, nel lessico del 1670, dell'*optima respublica* ne fa entrare il concetto sotto un complemento considerevole dell'universalità semplice: è che questa universalità è complessa, armonica, la migliore, *optima Respublica universalis* [...] Il suo fondamento è la felicità, non l'utilità»; Naert 1964, p. 49; Heinekamp 1989, p. 122.

⁴² Cfr. *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, 1669, Prop. XLII, in A IV, 1, p. 37.

⁴³ Al riguardo si veda Serres 1968, II, pp. 524-525: «La Repubblica degli spiriti [...] è il soggetto razionale del pensiero, sottoposto di diritto ai principi puri della scienza [...] Accordo, congiunzione, *consensus* non sono che modalità dell'espressione monadica, della comunicazione delle sostanze».

⁴⁴ Cfr. Belaval 1960, p. 125: «Per Leibniz il soggetto conoscente è l'umanità tutta intera [...] oggettivamente, nell'immanenza della storia». Si vedano inoltre Holz 1967, II, p. 13; Rossi 1962, p. 140; Robinet 1999, pp. 236-237.

⁴⁵ *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. it. 1982, p. 523. Per un'interpretazione espansiva della riflessione leibniziana: Bloch 1950-1956, pp. 118-176.

⁴⁶ *Leibniz an Thomas Burnett*, "Beilage", 18 luglio 1701?, in GP 3, pp. 277-278, dove si fa riferimento all'«affetto [...] per la vera libertà». Sulla nozione di «vera libertà»: Naert 1959, pp. 171-175; Hertz 1957, p. 37, il quale, però, si muove in una direzione del tutto diversa rispetto a quella proposta, fornendo un'interpretazione "liberale" del passo.

⁴⁷ *Ibidem*. Cfr. Naert 1964, pp. 18-33; Robinet 1994, pp. 73-74.

⁴⁸ *Primae veritates*, 1689?, in A VI, 4B, p. 1649, trad. it., in SF, II, p. 417.