

1) Metafisica e politica

La trattazione del rapporto fra comunità e dinamismo permette di entrare nel vivo della filosofia politica di Leibniz, mantenendo però aperto il nesso fra quest'ultima e la dimensione metafisica del reale: le categorie indicate, infatti, non riguardano solamente l'ambito politico *stricto sensu*, venendo ad investire l'intero pensiero leibniziano, nella complessità dei suoi piani e dei suoi riferimenti. Prima di addentrarsi nell'analisi della tematica indicata, si rivelano però necessarie alcune considerazioni preliminari sullo statuto della riflessione politica di Leibniz. In seguito si esaminerà in che senso vada intesa la rilevanza del bene comune, e come essa possa connettersi con la valorizzazione del dinamismo: la nozione di *progressus in infinitum* viene ad esercitare una funzione importante al riguardo. Infine il ragionamento troverà nella repubblica la categoria adeguata ai fini della declinazione politica del problema.

A differenza di altri ambiti della sua riflessione, la filosofia politica di Leibniz non ha ricevuto la necessaria attenzione dagli interpreti: tale elemento presenta due cause principali. La prima è legata al fatto che non da molto tempo è disponibile un'edizione scientificamente attendibile (oltre che facilmente reperibile) di una parte consistente dei testi in questione¹[1]. La seconda risiede nel fatto che Leibniz non fornisce una tematizzazione sistematica, perlomeno dal punto di vista della forma, del pensiero politico: manca un'opera che sintetizzi i contenuti della sua riflessione al riguardo, come nel caso del *Leviatano* di Hobbes o del *Contratto sociale* di Rousseau, ad esempio. Ne deriva che la struttura teorica della filosofia politica non viene mai determinata in modo chiaro: essa può essere piuttosto ricavata da elementi presenti in vari testi. Inoltre la produzione politica leibniziana si rivela estremamente diversificata, in alcuni casi addirittura frastagliata, al proprio interno: mentre alcuni scritti presentano una valenza generale, altri sono legati in modo inscindibile a singoli eventi del tempo. In ogni caso, per richiamare le categorie complessive dello scenario leibniziano, occorre sottolineare che la politica appartiene al novero degli ambiti «catturati» dalle verità di fatto: anche se possiede un carattere veritativo, essa non riveste lo stesso grado di certezza della matematica e della geometria, poiché non costituisce una sfera dotata di sicurezza assoluta, risultando eccentrica rispetto al modello di razionalità sotteso alle scienze naturali. Alla base della politica sta la dimensione della contingenza, la quale, pur non trovando in se stessa la propria ragione sufficiente, non rappresenta però un elemento meramente casuale, arbitrario: il tentativo consiste nel dare vita ad un metodo scientificamente rigoroso anche in discipline, come la politica, fondate sulle verità di fatto. In ogni caso, per esaminare la questione dello statuto della filosofia politica leibniziana, è necessario approfondire la tematica della relazione fra metafisica e politica.

Se la politica non può essere indagata a prescindere da una fondazione di tipo logico e metafisico, non essendo riducibile ad un'analisi empirica di eventi singoli, tale riflessione non deve però condurre ad operare una sorta di deduzione della politica dalla metafisica, in quanto la prima si presenta eccentrica a derivazione dalla seconda. La politica, infatti, per Leibniz costituisce anche un elemento connesso strettamente alla specificità della situazione concreta, e quindi mai pienamente inquadrabile in un'impalcatura metafisica

¹[1] I testi politici leibniziani sono stati pubblicati nell'edizione critica dell'*Akademie-Ausgabe (Politische Schriften)* in cinque tomi, I (1667-76), II (1677-87), III (1677-89), IV (1680-1692) e V (1692-1694). Nei prossimi anni è prevista l'uscita di vari volumi, frutto della riedizione di opere pubblicate in precedenza secondo criteri non molto attendibili scientificamente, e del ritrovamento di inediti nel *Leibniz-Archiv* di Hannover. Attualmente, nell'*Akademie-Ausgabe*, gli scritti politici vengono curati dalla *Leibniz-Editiionsstelle* di Potsdam (sede distaccata dell'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino e del Brandeburgo), diretta da Hartmut Rudolph. Si tratta di una produzione estremamente corposa e consistente anche dal punto di vista quantitativo; allo stato attuale, però, non sono ancora presenti nell'edizione critica i testi compresi fra il 1695 e il 1716: per gli scritti relativi a tale periodo, occorre quindi fare riferimento a varie edizioni precedenti, in particolare a quelle di G. Mollat, A. Foucher de Careil, O. Klopp, C. I. Gerhardt e G. Grua. Per le citazioni dei testi originali leibniziani, si adopereranno le abbreviazioni indicate qui fra parentesi, seguite dall'eventuale numero di volume: *Mittheilungen aus Leibnizens unausgedruckter Schriften*, hrsg. von G. Mollat, Neue Bearbeitung, Hoesel, Leipzig 1893² (M); *Oeuvres de Leibniz*, par A. Foucher de Careil, Firmin-Didot, Paris 1859-75, 7 voll. (FC); *Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, Reihe I: Historisch-politische und Staatswissenschaftliche Schriften, hrsg. von O. Klopp, Klindworth, Hannover 1864, 11 voll. (K); *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1875-1890), hrsg. von G. I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1960-61 (GP), 7 voll.; *Textes inédits*, par G. Grua, PUF, Paris 1948, 2 voll. (G); *Sämtliche Schriften und Briefe*, Otto Reichl, Darmstadt 1923-1937, Leipzig 1938-1949, e Akademie Verlag, Berlin 1950 e sgg. (A, seguito da numero di serie e numero del volume). In italiano è stata tradotta solo una minima parte dei testi politici in un'edizione curata nel 1951 da Vittorio Mathieu: G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1951 (1965³): d'ora in avanti per le opere politiche tradotte, salvo diversa indicazione, si richiamerà, dopo l'originale, tale versione italiana con l'abbreviazione SP.

generalizzante. Si tratta di tenere in costante considerazione, da un lato, l'importanza della metafisica ai fini della comprensione del pensiero politico leibniziano, dall'altro, per l'irriducibilità di quest'ultimo a deduzione dalla prima, e quindi l'estrema attenzione per le strutture politico-costituzionali attive nel contesto europeo: si potrebbe affermare che spesso Leibniz impostava i problemi come giurista, politico, diplomatico prima che come filosofo politico, restando saldamente ancorato alla concretezza delle dinamiche esistenti. Da tale punto di vista, è necessario mantenere sempre sullo sfondo il riferimento alla situazione europea, e in particolare tedesca, dopo la guerra dei Trent'anni e la pace di Westfalia: il tema della riunione delle Chiese, con la sua intrinseca politicità, risulta centrale al riguardo, così come decisiva è la ricerca di una *balance de l'Europe*, di un bilanciamento fra le nazioni europee, in grado di individuare un elemento unitario fra di esse senza però ridurle ad un unico schema. Alla base del ragionamento sta il riconoscimento della necessità di un'alleanza fra teoria e pratica, che sfocia nella modalità del pensare nella pratica: non si tratta solo di parlare, né solo di pensare, ma di pensare nella pratica (*practice*) che cosa fare²[2]. La conoscenza, infatti, non deve essere disgiunta dalla ricerca incessante di migliorare concretamente la condizione individuale, non essendo mai riducibile a mera erudizione: «Anche nelle arti manuali più nobili il sapere è stato assai bene collegato con l'attività pratica (*operation*), e potrebbe esserlo di più» [3]. Bisognerebbe mutare la situazione attuale della letteratura, e dell'educazione dei giovani, e di conseguenza la situazione politica (*police*)³[3]. Il rapporto teoria-prassi non viene interpretato, a differenza che nella maggior parte dei filosofi moderni, sulla base di una separazione fra tali ambiti, di una derivazione della prassi dalla teoria: il *cogitare practice* tenta di cogliere la concretezza dell'esperienza, nella sua fusione inscindibile fra dimensione teorica e dimensione pratica. Così la filosofia politica leibniziana, per un verso, risulta inseparabile dalla costituzione metafisica del reale, più ampia del contesto politico, per l'altro, si presenta connessa ad un'indagine determinata politicamente in modo molto dettagliato. Un problema, ma anche un motivo di interesse della ricerca, risiede nel fatto che i due piani, quello metafisico e quello politico, non danno mai vita ad una perfetta simmetria e, talvolta, si trovano in dissonanza, entrando in tensione reciproca. Un esempio paradigmatico della connessione strutturale, ma non lineare né immediata, fra metafisica e politica è costituito dal concetto di bene comune, che riveste un ruolo decisivo nella riflessione leibniziana.

2) La rilevanza del comune

In Leibniz, infatti, ricorrono frequentemente, negli ambiti più vari (dalla politica alla giurisprudenza, all'economia), espressioni come *ben comune*, *felicità comune*, *salvezza comune*, *scopo comune*. In particolare, nel momento in cui indaga la sfera politica, Leibniz dà continuamente rilievo all'elemento *gemein*, *commune*, *commun*: le decisioni devono comportare l'interesse per il bene comune (*gemeinsamlich*)⁴[4], e anche la fortuna (*glück*), così come la sfortuna, dev'essere comune

²[2] *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät*, 1671, in A IV, 1, pp. 530-531. Per approfondire i temi dell'articolo, mi permetto di rinviare a L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005

³[3] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703-1705, in A VI, 6, p. 527, trad. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2000, II, p. 524. In merito al rapporto teoria-pratica: E. Pfeleiderer, *Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger* (1876), Scientia Verlag, Aalen 1987, p. 12; J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (1907), Scientia Verlag, Aalen 1975, p. 456; H. Aubin, *Leibniz und die politische Welt seiner Zeit*, in G. W. Leibniz, *Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, Hansischer Gilden-Verlag, Hamburg 1946, pp. 110-142; G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, Paris 1956, in part. pp. 53-54; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1962², p. 252; E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, PUF, Paris 1964, p. 2; W. Schneiders, *Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz*, in F. Kaulbach-W. Krawietz (hrsg. von), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, pp. 589-604; Y. Belaval, *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 novembre 1977, *Studia Leibnitiana* Sonderheft, Franz Steiner, Wiesbaden 1980, pp. 32-40; A. Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence*, *ditions Seghers*, Paris 1962, p. 10; Q. Racionero, *Razón teórica y razón política en Leibniz*, in *Rivista latinoamericana de Filosofía*, 1, 1992, pp. 83-109; H. H. Holz, *Leibniz und das commune bonum*, in *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietaet*, 5, 1996, pp. 5-25.

⁴[4] *Durchlauffung einiger Monzbedenken*, 1686, in A IV, 3, p. 414. Sulla rilevanza della dimensione comune: E. Ruck, *Die Leibnizsche Staatsidee* (1909), Mohr, Tübingen 1969, pp. 58-59, 106-107; R. W. Meyer, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1948, p. 203; H. H. Holz, *Leibniz*, Kohlhammer, Stuttgart 1958, pp. 122-123; E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Vrin, Paris 1959, pp. 157-160; M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris 1968, vol. I, pp. 389-394; H. Rudolph, *Zum Nutzen von Politik und Philosophie für die Kirchenunion. Die Aufnahme der innerprotestantischen Ausgleichsverhandlungen am Ende des 17. Jahrhunderts*, in M. Fontius-Id.-G. Smith (hrsg. von), *Labora diligenter*, Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996, *Studia Leibnitiana* Sonderheft, Franz Steiner, Stuttgart 1999, p. 111; P. Riley, *Leibniz and the Idea of the Common Good*, in A. Andreu-J. Echeverría-C. Roldan (eds.), *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Actas del congreso internacional Universidad Politècnica de Valencia 21-23 marzo de 2001, UPV, Valencia 2002, pp. 355-364;

(*gemein*)⁵[5]. Cosí la comunità politica costituisce l'unione (*vereinigung*) di più uomini per uno scopo comune (*gemein*)⁶[6]: «Ogni uomo di buon senso deve convenire che il governo (*gouvernement*) è per il bene comune (*bien commun*). La mia definizione di Stato (*Etat*), o di ciò che presso i Romani è chiamato *respublica*, è che si tratti di una grande società (*societ*), il cui scopo è la sicurezza comune»⁷[7]. Negli scritti in questione il comune rappresenta addirittura il segno distintivo della politica: la *respublica* deve essere volta al bene comune; la giustizia viene connotata come tendenza (*conatus*) costante verso la felicità comune (*ad felicitatem communem*)⁸[8]. Tra dimensione politica e importanza del bene comune si instaura una stretta relazione: la prima, infatti, si basa sul cospirare per l'utilità comune (*conspirare in communem usum*)⁹[9], e quindi sulla salvezza comune (*communis salus*) nei momenti difficoltosi¹⁰[10], al fine di impedire disgregazioni del corpo politico.

Comunque sia, il riconoscimento della centralità del comune non concerne solo la politica *stricto sensu*, dal momento che si inserisce nell'articolazione complessiva della realtà: infatti è conforme a ragione che ogni cosa sia ordinata secondo le esigenze del massimo bene comune¹¹[11], e tutto soggiace a una legge di giustizia, che è 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 comune¹²[12]. L'individuazione di un profondo legame fra gli elementi dell'universo possiede una valenza insieme teologica, metafisica e politica, cosicché gloria di Dio, armonia universale e bene comune si intrecciano continuamente: «Più gli spiriti sono di buona volontà e sono portati a contribuire alla gloria di Dio o [] alla felicità (*bonheur*) comune, più prenderanno parte essi stessi a questa felicità [] si renderà a ciascuno la giustizia che merita in proporzione a ciò che contribuirà per il bene comune»¹³[13]. In questo modo il bene comune, nell'estrema complessità dei suoi piani, viene a giocare un ruolo cruciale nell'itinerario leibniziano.

Sottolineare la rilevanza del bene comune nella sfera politica non significa, però, intenderlo in contraddizione con il bene 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»¹⁴[14].

5[5] *öffentliche Assekuranzen*, 1680, in A IV, 3, p. 425.

6[6] *Divisio societatum*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it., *Le società naturali*, in SP, p. 137.

7[7] Extrait d'une lettre au Monsieur de Falaiseau, 8 giugno 1705, in K 9, p. 142. Cfr. Notae ad capitulationem Leopoldinam, 1676, in A IV, 3, p. 522; Personalia Herzog Johann Friedrichs, 1680, in A IV, 3, p. 523; Aufzeichnung für die Audienz bei Kaiser Leopold I, 1688, in A IV, 4, p. 15; La justice encourage, 1701, *Lettre écrite d'Anvers*, in FC 3, p. 329; Academie von Sachsen, 1704?, in FC 7, p. 218.

8[8] *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.

9[9] *Consilium Aegyptiacum*, *Specimen demonstrationis politicae*, 1671-72, in A IV, 1, p. 244. Sul *Consiglio d'Egitto* si vedano in particolare K. G. Blumstengel, *Leibniz's ägyptischer Plan*, A. Lorentz, Leipzig 1869; O. Hubatsch, *Leibniz und sein ägyptischer Projekt*, in *Neues Lausitzisches Magazin*, 49, 1872, pp. 55-87; P. Ritter, *Leibniz ägyptischer Plan*, Reichl, Darmstadt 1930.

10[10] *De libero territorio*, 1682, in A IV, 2, p. 401, trad. it., *Sul territorio libero*, in SP, p. 499.

11[11] *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A VI, 4C, p. 2852.

12[12] *De rerum originatione radicali*, 1697, in GP 7, p. 307, trad. it. a cura di E. Mugnai e E. Pasini, *L'origine radicale delle cose*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici* cit., I, p. 486.

13[13] *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, 1692, in A IV, 4, p. 620.

14[14] *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, in A VI, 1, pp. 459-460. Sul legame strutturale fra etica e politica, con il suo sostrato aristotelico: A. Robinet, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris 1994, p. 9; F. Piro, *Leibniz et l'Éthique Nicomaque*, in R. Cristin (hrsg. von), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Leibniz-Tagung Trieste 11-14 maggio 1992, *Studia Leibnitiana Sonderheft*, Franz Steiner, Stuttgart 1994, pp. 179-196; T. Guillón Vera, *Bases filosóficas para la ética y la política de Leibniz*, in *Revista de estudios políticos*, 83, 1994, pp. 273-312; A. Carvajal Villaplana, *Ética y política en Leibniz* (I parte), in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37, 1999, pp. 69-78.

Nella *Nova Methodus* Leibniz elogia Platone per aver posto, in molti punti, il fondamento del diritto nel *to koinon xunpheron*, nella pubblica utilità (*publica utilitas*)¹⁵[15]. La felicità risulta quindi possibile solo all'interno di un contesto contraddistinto dal *commune bonum*. Tale ragionamento è sorretto dall'idea di un continuo scambio fra bene privato e bene pubblico: 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 (*felicitas 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*)¹⁶[16]. Il riconoscimento della compenetrazione dei concetti indicati sfocia nel rilievo sulla *place d'autrui*, che rappresenta: il giusto punto di prospettiva, così in politica come in morale¹⁷[17]. In questa visione il proprio e l'altrui si richiamano reciprocamente: il comune svolge una funzione decisiva per la stessa costituzione politica dell'individualità.

D'altronde, nella metafisica leibniziana armonia dell'universo e monade come punto di forza, come centro d'espressione rappresentano due facce della stessa medaglia: Come in una repubblica ottimamente costituita ci si cura che per i singoli vi sia quanto bene possibile, così pure l'universo non sarà abbastanza perfetto che nella misura in cui provvederai ai singoli, fatta salva naturalmente l'armonia universale. Non se ne può trovare misura migliore della stessa legge di giustizia, che detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione dell'universo e alla propria felicità¹⁸[18]. I due aspetti in questione, l'individuo nella sua singolarità e l'universo in quanto repubblica, lungi dall'escludersi, si coimplicano, come risulta evidente dal fatto che l'armonia non comporta una recisione delle dissonanze, delle ombre, in conformità col principio dell'unità nella pluralità, uno dei segni distintivi della prospettiva leibniziana: Armonico [] è l'uniformemente dissimile (*difforme*) [] Sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente (*ad harmoniam*), è noto che acquistano rilievo¹⁹[19]. Per sviluppare il tema del rapporto individuale-comune, fornisce elementi significativi l'analisi della nozione di giustizia, che per Leibniz non riveste solo un carattere politico *stricto sensu*, riguardando l'intera struttura del mondo, in quanto sorretta da una *lex justitiae*. In primo luogo, essa viene intesa come una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*), ovvero una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)²⁰[20], dotata di un carattere espansivo: È scopo [] di chi coltivi la giustizia, che la felicità sia estesa quanto più possibile [] Si deve cercare pertanto di aumentare il numero di coloro che si possono rendere felici²¹[21]. Tale impostazione valorizza il ruolo della comunità,

¹⁵[15] *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, 1667, par. 71, in A VI, 1, p. 342.

¹⁶[16] *Sur la générosité*, 1686-1687, in A VI, 4C, pp. 2722-2723.

¹⁷[17] *La place d'autrui*, 1679, in A IV, 3, p. 903, trad. it., Osservazioni sulla vita sociale, in SP, pp. 351-352. Sulla nozione di *place d'autrui*: F. Gil, Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie, in *Passé Présent*, 3, 1984, pp. 147-164; M. Dascal, Strategies of Dispute and Ethics: Du tort et La place d'autrui, in AA. VV., Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover 18.-23. Juli 1994, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1994, Vorträge II. Teil, pp. 108-115; Q. Racionero, El principio de la place d'autrui y la racionalidad de la política, in I. Murillo (ed. por), La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa, Diálogo filosófico, Colmenar Viejo 1994, pp. 583-611; A. Cardoso, La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne, in *Synthesis philosophica*, 2, 1997, pp. 479-485; Y.-C. Zarka, Le droit naturel selon Leibniz, in M. de Gaudemar (par), La notion de nature chez Leibniz, Colloque Aix-en-Provence 13-15 octobre 1993, *Studia Leibnitiana* Sonderheft, Stuttgart 1995, pp. 181-192; T. Leinkauf, Der Platz des Anderen. Überlegungen zu Liebe, Glück, Leben bei Leibniz, in J.-M. Narbonne-A. Reckermann (par), *Pensées de Leibniz dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Vrin, Paris 2004, pp. 275-301.

¹⁸[18] *L'origine radicale delle cose*, 1697, in GP 7, p. 307, trad. it. cit., p. 486. Cfr. W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems* (1909), Georg Olms, Hildesheim 1974, pp. 108-109.

¹⁹[19] *Elementa juris naturalis*, 1669-1670?, in A VI, 1, p. 484, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 102. Sulla nozione di armonia: D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, pp. 13-16; J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vite, Paris 1956, pp. 69-78; K. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, M. Nijhoff, Haag 1953, p. 104; A. Heinekamp, *Leibniz und das Glück*, in L. Berthold (hrsg. von), *Zur Architektonik der Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990, p. 404; Y. Belaval, *L'idée d'harmonie chez Leibniz*, in *Studium generale*, 9, 1966, pp. 558-568; W. Schneiders, *Harmonia universalis*, in *Studia Leibnitiana*, 1, 1984, pp. 27-44; Th. Leinkauf, *Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, in *Studia Leibnitiana*, 1, 1996, pp. 58-83.

²⁰[20] *Le società naturali*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it. mod., in SP, p. 137.

²¹[21] *Initium institutionum juris perpetui*, 1965, in M, p. 2, trad. it., *Inizio di istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 193.

o meglio, della molteplicità degli individui, più che quello del singolo individuo. Ma, molto frequentemente, la giustizia viene definita secondo un'altra modalità, ovvero come carità del sapiente (*caritas sapientis*)^{22[22]}: non si tratta, però, di un individuo qualsiasi, ma di un uomo dotato di un carattere di eccellenza. Occorre rilevare che la giustizia non si configura semplicemente come carità e sapienza, bensì come carità del sapiente: essa viene a riguardare un individuo, il *sapiens*, nella sua singolarità. Il problema consiste, appunto, nel tenere insieme le due posizioni indicate, e quindi il riferimento, da una parte, ad una pluralità di soggetti, dall'altra, ad un individuo di particolare valore, in grado di condurre verso il bene comune in accordo con l'insieme dei cittadini: La felicità del sapiente ha come strumento di potenza il popolo forte^{23[23]}. Il richiamo al *sapiens* non costituisce certo una negazione della rilevanza del comune; anzi, il tentativo leibniziano di dare vita ad una compenetrazione fra gli elementi in questione: Più si saggi (*sage*), meno si hanno volontà separate, e più le vedute e le volontà che si hanno sono collegate e comprensive. E ogni volontà particolare contiene un rapporto a tutte le altre, affinché siano concertate il meglio possibile^{24[24]}. Il rilievo sulla sapienza individuale non comporta, quindi, l'idea della separatezza, dell'isolamento del singolo, ma al contrario apre alla dimensione comune.

Comunque sia, il bene comune non può mai essere piegato al riferimento all'elemento autoritativo: esso, infatti, come sottolineato in precedenza, si inserisce pienamente, secondo una *lex justitiae*, nello sviluppo complessivo della realtà. Prima di ogni altra considerazione, per la ragione appena indicata la sfera comune non è riducibile al richiamo al detentore della *summa potestas*: dal momento che esiste un comune eccentrico rispetto ad ogni ordinamento giuridico e politico, nessun sovrano può creare il *commune bonum*. Forte è la polemica nei confronti di coloro che hanno identificato la giustizia con il potere, operando una grave confusione fra diritto e legge, e in questo modo impedendo una vera coesione fra gli individui. L'agire del sovrano, se svincolato dal richiamo al bene comune, conduce inevitabilmente alla dissoluzione del diritto, e quindi di ogni possibilità di convivenza razionale. Al riguardo il principale obiettivo polemico è costituito da Thomas Hobbes, il quale ha voluto sostenere a un punto presso la medesima tesi di Trasimaco [] dire che giusto è ciò che piace al potente non altro se non 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^{25[25]}. Proprio in quanto la giustizia si radica nella struttura della realtà, rappresentando una questione *de jure* e non meramente *de facto*, essa non può mai venir ridotta all'obbedienza nei confronti del detentore della sovranità, pena il rischio di pervenire a una vera e propria distruzione dei suoi segni distintivi.

22[22] Sull'idea della giustizia come carità del sapiente: *Discussion avec Gabriel Wagner*, 1698, in G I, p. 392; *De justitia et jure*, 1679-1670?, in A VI, 4C, p. 2777; *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, justitia*, Erste Fassung, 1678-1679?, in A VI, 4C, p. 2792; *Juris naturalis principia*, 1678-1679, in A VI, 4C, p. 2809; *Tentamina quaedam ad novum codicem legum condendum*, 1680, Zweiter Ansatz, in A VI, 4C, p. 2854; *De justitia ac amore voluntateque Dei*, 1680-1688?, in A VI, 4C, p. 2890; *De abstractis*, 1683-1688, in A VI, 4A, p. 573; *Leibniz Kettwig*, 6-7 novembre 1695, in G II, p. 654; *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*, 1693, in A IV, 5, p. 61, trad. it., *Prefazione al Codice diplomatico del diritto delle genti*, in SP, p. 159; *Relatio Codicis juris gentium diplomatici*, 1693, in A IV, 5, p. 82. Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz* cit., p. 400: La formula definitiva del 1677, la giustizia carità del saggio [] concilia spontaneità e calcolo, saggezza per sé e per tutti [] La giustizia universale è ben definita come pietà utilitaristica, o meglio disinteressata in senso edonista, dedotta sotto i propri aspetti positivi e polemici dall'ottimismo; G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodique selon Leibniz* cit., pp. 164-238; G. Hartmann, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, Laupp, Tübingen 1892, pp. 71-72; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, Studia Leibnitiana Sonderheft, Franz Steiner, Wiesbaden 1970, p. 225; P. Riley, *Leibniz Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge 1996; Y. Belaval, *Religion et fondement du droit chez Leibniz*, Archives de philosophie du droit, 18, 1973, p. 91; H. Welzel, *Bemerkungen zur Rechtsphilosophie von Leibniz*, in T. Wertenberger (hrsg. von), *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. Festschrift für G. Husserl zum 75. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1969, p. 207; M. J. Vaz Pinto, *A doutrina de rustica in Leibniz: algumas reflexões em torno da caridade do sábio*, in L. Ribeiro dos Santos-P. M. S. Alves-A. Cardoso (coord.), *Descartes, Leibniz e a modernidade*, Edicoes Colibri, Lisboa 1998, pp. 299-309; R. Martinez Tapia, *La justicia como caridad del sábio in Leibniz: Un antecedente del Estado benefactor*, in Pensamento, 55, 1999, pp. 353-383.

23[23] *Consilium Aegyptiacum*, 1672?, De eo quod Franciae interest, in A IV, 1, p. 247. Cfr. J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* cit., p. 174.

24[24] *Leibniz an Ernst von Hessel-Rheinfels*, 12 aprile 1686, in GP 2, p. 19.

25[25] Méditation sur la notion commune de justice, 1703, in M, pp. 43-44, trad. it., Se la giustizia sia arbitraria, in SP, pp. 215-216. Sulla critica leibniziana a Hobbes: P. Riley, *Leibniz Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise* cit., pp. 205-215; J. Zenz-Kaplan, *Das Naturrecht und die Idee des ewigen Friedens*, Universitätsverlag Dr. Brockmeyer, Bochum 1995, pp. 81-89.

3) *Progressus in infinitum*: dinamismo e politica

A questo punto si rende per necessaria una precisazione, onde evitare un radicale fraintendimento del discorso. Il richiamo al bene comune nella sua valenza metafisica costituisce, per certi versi, una ripresa della tradizione dell'aristotelismo politico, che esercitava ancora un ruolo significativo nelle università tedesche del tempo: tale concezione si contraddistingue per l'esistenza di una serie di moduli sostanzialmente estranei alla costruzione giusnaturalistica di Hobbes e Pufendorf. In particolare, una sua peculiarità è rappresentata dal riconoscimento di bene comune e giustizia come nozioni eccentriche rispetto a qualsiasi codificazione istituzionale: ne risulta un senso ampio della politica, nel suo tendere alla felicità. Ma il riferimento decisivo al bene comune non comporta una declinazione sostantiva di quest'ultimo, a partire da una concezione statica della realtà: 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 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^{26[26]}. D'altronde, per comprendere la questione del *progressus in infinitum* del bene, non va dimenticato il fatto che, nella metafisica leibniziana, la sostanza viene definita come un essere capace d'azione^{27[27]}: il riferimento a quest'ultima, quindi, appare decisivo ai fini della comprensione della sfera individuale. La valorizzazione della dimensione dell'azione conduce al movimento verso beni sempre maggiori, e quindi verso il perfezionamento del genere umano e, insieme, di ogni singolo individuo: in tal modo il continuo avvicinamento al bene si configura come un progresso all'infinito. Al centro del discorso sta una continua tensione verso il *novum*: Bisogna [] riconoscere un progresso perpetuo e liberissimo di tutto l'universo a cumulare la bellezza e la perfezione universale delle opere divine, senza da procedere verso una sempre maggiore civiltà (*cultus*). Il progresso (*progressus*) non giungerà mai a un termine^{28[28]}. Qui ci si trova di fronte ad un riconoscimento, di stampo protoilluministico, dello sviluppo progressivo degli avvenimenti.

Ma il rapporto con il successivo Illuminismo necessita di un'ulteriore problematizzazione. Nella visione leibniziana, infatti, il progresso non si realizzerà mai completamente, dal momento che non darà vita ad un esito privo di contraddizioni, come emerge 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, da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di saltare con maggiore impeto^{29[29]}. In tale impostazione non viene esclusa l'esistenza del

26[26] *Elementi di diritto naturale*, Zweite Hälfte, 1669-70?, in A VI, 1, p. 483, trad. it., in SP, p. 102.

27[27] *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, 1714, par. 1, in GP 3, p. 598, trad. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici* cit., vol. III, p. 444. Sulla connessione fra sostanza e azione rimane decisivo L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie zur neueren Philosophie und ihrer Entwicklung* (1837), Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959. Cfr. E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie I: von Descartes bis Rousseau. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956*, hrsg. von R. Römmer-B. Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; H. H. Holz, *Feuerbachs Leibniz-Bild*, in AA. VV., *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie / Societas Hegeliana*, Band II, Pahl-Rugenstein, Köln 1986, pp. 120-169.

28[28] *L'origine radicale delle cose*, 1697, in GP 7, p. 308, trad. it. cit., pp. 486-487. Si tenga presente l'osservazione di G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988, trad. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, 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. Cfr. G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodique selon Leibniz* cit., p. 344; Id., *La justice humaine selon Leibniz* cit., pp. 53-56; M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* cit., vol. I, pp. 213-287; E. Cassirer, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), Georg Olms, Hildesheim 1962, trad. it. di G. A. De Toni, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 433-435; W. Conze, *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin 1951, p. 47; L. Davill, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Félix Alcan, Paris 1909, p. 708; M. de Gaudemar, *Leibniz: de la puissance au sujet*, Vrin, Paris 1994, pp. 251-252. Sulla categoria moderna di progresso, che si è sviluppata in senso pieno in seguito all'evento della Rivoluzione francese: R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959, trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972; R. Koselleck-C. Meier, *Fortschritt*, in O. Brunner-W. Conze-Id. (hrsg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Band 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, pp. 351-423, trad. it. di S. Mezzadra, *Progresso*, Marsilio, Venezia 1991, pp. 36 sgg.; G. Duso, *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 16, che mette in luce la vera e propria fede nella storia insita nella valorizzazione del progresso; A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 251-257.

29[29] *Apokatastasis*, 1715, in *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatastasis*, trad. it. a cura di R. Celada Ballanti, II Melangolo, Genova 2001 (con testo originale a fronte), pp. 16-19. In merito alla visione del progresso risultante dall'*Apokatastasis*: H.

❖negativo❖, del male, e quindi di elementi in grado di impedire il raggiungimento degli obiettivi proposti. In Leibniz il susseguirsi degli eventi ❖ solcato da momenti di crisi, di arretramento: le scissioni non possono mai venir superate completamente. Da questo punto di vista, ci si trova di fronte non tanto ad una modalit❖ discorsiva illuministica quanto ad una barocca, fondata sul chiaroscuro, e non sull❖idea di una piena, perfetta trasparenza del reale. In seguito alle *revolutiones* (qui concepite etimologicamente come una forma di ritorno all❖origine), risulta possibile un incessante dispiegamento delle facolt❖ conoscitive individuali: ❖E❖ vero che la felicit❖ suprema [❖] non pu❖ mai essere piena: poich❖ essendo Dio infinito, non pu❖ mai essere conosciuto interamente. Cos❖ la nostra felicit❖ non consistere❖ mai, e non deve consistere, in un pieno godimento (*pleine jouissance*) in cui non vi sia pi❖ nulla da desiderare e che istupidirebbe il nostro spirito, ma in un perpetuo progresso (*progr❖s perpetuel*) verso nuovi piaceri e nuove perfezioni❖30[30]. Qui, a differenza che nel successivo Illuminismo, la nozione di progresso non sta ad indicare, in prima istanza, la superiorit❖ dell❖epoca presente rispetto a quella passata, radicandosi in un sostrato metafisico e teologico, da una parte, e fisico e matematico, dall❖altra. L❖incompiutezza della felicit❖ deriva dall❖impossibilit❖ di conoscere Dio nella sua infinit❖: l❖idea del *progressus in infinitum* risulta connessa anche a tale rilievo in merito ai limiti strutturali degli individui. Il progresso si inserisce pienamente nella monadologia leibniziana, in quanto la monade deve accrescere, intensificare, potenziare la propria regione d❖espressione, dispiegando le proprie pieghe *in infinitum*, all❖interno di un universo contraddistinto dall❖infinit❖ attuale delle parti e pervaso da un intrinseco dinamismo. Alla base del discorso sta una dinamica di evoluzione e di involuzione, secondo un *conspirare* delle dimensioni temporali in un presente carico di attualit❖. Ma alla ❖radice❖ metafisico-teologica occorre aggiungere quella fisico-matematica: la costruzione concettuale leibniziana, erede della Rivoluzione copernicana nella molteplicit❖ di possibilit❖ che essa apre, vede il progresso dividersi all❖infinito, sulla base di una realt❖ contrassegnata da continue, impercettibili variazioni e gradazioni. Da tale punto di vista, ❖ estremamente significativo l❖epistolario con Louis Bourguet del 1715-171631[31]: alla base di esso sta l❖idea secondo cui, nel tempo, esistono un ❖prima❖ e un ❖poi❖, e quindi una successione di stati che per❖ non presenta un momento originario n❖ un esito definitivo, poich❖ il movimento indicato ❖ *in infinitum*. Il tempo, infatti, a differenza dell❖eternit❖, si iscrive nella dimensione della contingenza, relativa alle verit❖ di fatto, che richiedono un❖analisi infinita, mai attingibile pienamente da una mente umana.

Ma la riflessione intorno al progresso non concerne solo l❖ambito metafisico e teologico, da un lato, e quello fisico e matematico, dall❖altro, caricandosi di un forte significato etico e politico. Al riguardo ❖ necessario tornare al passo decisivo degli *Elementa juris naturalis* precedentemente citato: ❖ molto rilevante il fatto che, in uno scritto incentrato sul diritto naturale, sia contenuta una trattazione del *progressus in infinitum*. Quest❖ultimo presenta una valenza etica e politica, dal momento che viene riferito all❖elemento del bene, nel costante movimento di perfezionamento a cui ❖ sotteso: ci si trova di fronte ad uno scenario mosso, contraddistinto da una continua riattivazione dell❖*appetitus*. La felicit❖, in quanto tensione ininterrotta verso nuovi piaceri, nuovi desideri, nuove perfezioni, non risulta priva di inquietudine, come emerge con chiarezza da un passo dei *Nuovi saggi sull❖intelletto umano*: ❖Ben lungi dal dover considerare questa inquietudine come una cosa incompatibile con la felicit❖, trovo invece che essa ❖ essenziale alla felicit❖ delle creature, la quale non consiste mai in un perfetto possesso (*possession*), che le renderebbe insensibili e come stupide, ma in un progresso (*progr❖s*) continuo e ininterrotto verso beni pi❖ grandi: un progresso che non pu❖ mancare di essere accompagnato da un desiderio o almeno da un❖inquietudine continua❖32[32]. In questa

Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, trad. it. di B. Argenton, *La leggibilit❖ del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 117-144; M. Fichant, *Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasis bei Leibniz*, in ❖Studia Leibnitiana❖, 2, 1991, pp. 133-150; A. Robinet, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l❖Europe* cit., p. 206; J. Knoppik, *Leibniz❖s Fortschrittskriterium*, in ❖Studia Leibnitiana❖, 1, 1997, pp. 45-62; R. Celada Ballanti, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori, Napoli 2004, pp. 509-555.

30[30] *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, 1714, par. 18, in GP 6, p. 606, trad. it. cit., p. 452.

31[31] *Briefwechsel zwischen Leibniz und Bourguet*, 1714-1716, in GP 3, 1715-1716, pp. 564-596.

32[32] *Nouveaux essais sur l❖entendement humain*, 1703-1705, libro II cap. XXI, in A VI, 6, p. 189, trad. it. cit., pp. 165-166. Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erl❖uterungen zu Hegel* (1949), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962², trad. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto-Objetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 165-166, che rileva il carattere espansivo della prospettiva leibniziana; A. Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*, Guida, Napoli 1971, p. 70; E. Naert, *Uneasiness❖ ist inqui❖tude*, in ❖Les ❖tudes philosophiques❖, 1, 1971, pp. 67-76; Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960, p. 114; J. Estermann, *Individualit❖t und Kontingenz. Studie zur Individualit❖tsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris 1990, pp. 75,

impostazione l'inquietudine, lungi dall'essere di ostacolo alla felicità, si rivela in armonia con essa. Proprio in quanto la felicità risiede in un processo inesauribile di superamento dei presupposti esistenti, e quindi in un *progressus*, il suo segno distintivo è costituito dal dinamismo: In tedesco si chiama *Unruhe*, vale a dire inquietudine, il bilanciere di un orologio [33] l'inquietudine si trova pure nella gioia, poiché essa rende l'uomo vigile, attivo, pieno di speranza per andare più lontano [33]. La *Unruhe*, l'inquietudine in quanto non-tranquillità, connota una costante ricerca di miglioramento delle condizioni esistenti, spingendo i singoli individui all'operosità, e quindi all'azione. Tale riflessione non risulta così priva di un'intrinseca politicità: non a caso, anche in scritti direttamente politici Leibniz valorizza l'inquietudine, e critica fortemente ogni senso di appagamento o, addirittura, di torpore, che blocca la tensione verso il miglioramento delle condizioni esistenti. La forma politica delineata da Leibniz non si contraddistingue, quindi, per una sospensione del desiderio, essendo sorretta da quel *progressus in infinitum* precedentemente richiamato, carico di inquietudine.

A questo punto occorre per operare una connessione fra tale valorizzazione del dinamismo e la tematizzazione del *commune bonum*. Quest'ultimo, infatti, non può risultare estraneo al *conatus* indicato, e quindi ad un continuo, inquieto processo di dispiegamento delle proprie potenzialità. Se esiste, come risulta dal passo citato degli *Elementa juris naturalis*, un *progressus in infinitum* del bene, lo stesso discorso non può non essere applicato ad una determinazione di quest'ultimo, ovvero il bene comune. Così il rilievo intorno alla centralità del *commune bonum* non implica un'ipostatizzazione di tale concetto, rimandando piuttosto ad un movimento incessante e inesauribile. In ogni caso, dal momento che la prospettiva leibniziana non consiste solamente in una sorta di mediazione fra la dimensione individuale e quella comune, bensì in un vero e proprio tentativo di coimplicazione fra tali elementi, la compenetrazione indicata deve essere intesa sulla base di un *progressus in infinitum*. Il discorso leibniziano tende ad una forma politica in grado di mantenere aperta la tensione progressiva fra bene individuale e bene comune, senza bloccarne l'intrinseco dinamismo: la *coincidentia oppositorum* (individuale e comune), lungi dal costituire un presupposto astratto, si sviluppa attraverso un processo di cui non può essere preventivato l'esito conclusivo.

Nel momento in cui declina politicamente la questione, Leibniz riconosce nel concetto di repubblica (*respublica*, *république*, *Republik*) l'elemento adeguato al fine di interpretare la compenetrazione fra dimensione individuale e dimensione comune, e quindi la valorizzazione del punto di vista altrui, che si articola in una molteplicità di strutture politiche, secondo il principio dell'unità nella pluralità: il punto di riferimento polemico del ragionamento è costituito dalla *reductio ad unum* operata da Hobbes e da Pufendorf. A differenza che in questi ultimi, nella prospettiva leibniziana non ci si trova di fronte a due poli, ovvero individuo e Stato, ma ad una struttura composita, all'interno della quale l'individuo non viene inteso come atomo, bensì come elemento inserito in una pluralità di contesti, e la comunità politica non prende le sembianze del Leviatano, ma costituisce la sfera più ampia, dotata di *summa potestas*, che per non elimina tutti gli altri strati. La realtà politica viene così interpretata all'insegna di un'estrema gradazione, all'interno della quale l'uomo non esiste solo come singolo individuo, ma sulla base di una molteplicità di determinazioni [34]: la nozione di repubblica cerca di tenere aperta la relazione indicata fra unità e pluralità. Occorre poi precisare che, nel lessico politico dell'epoca moderna, con repubblica non si intende, in prima istanza, una struttura antitetica alla monarchia, bensì il corpo politico nel suo complesso: non a caso, nel *Colloquio di Filarete e di Eugenio*, Leibniz utilizza l'espressione *Republique de l'Empire* [35]. Comunque sia, tale rilievo non conduce all'idea secondo cui la *respublica* si identifica con la *civitas*, e quindi con il riferimento ad uno specifico assetto statale: la prima, infatti, pur rapportandosi continuamente con la seconda, risulta eccentrica rispetto ad essa, in quanto cerca di tenere aperto il *conatus* verso la coimplicazione

88; L. Basso, *Storia e presenza del male tra Leibniz e Voltaire*, in G. Paoletti (a cura di), *Pensiero storico e filosofia analitica. Studi del dottorato in Discipline filosofiche dell'Università di Pisa*, ETS, Pisa 2005, pp. 113-132, in part. pp. 126-128.

33[33] *Ivi*, libro II, cap. XX, p. 166, trad. it., pp. 143-144.

34[34] Cfr. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* cit., vol. I, p. 40: Il sistema leibniziano moltiplicava le varietà, le diversità, i punti di vista.

35[35] *Entretien de Philarete et d'Eugene*, Preface, in A IV, 2, pp. 290-291.

fra bene individuale e bene comune, e quindi verso la valorizzazione della molteplicità delle dimensioni politiche nel loro continuo cambiamento di forma.

Così la repubblica si contraddistingue per un forte dinamismo: con quest'ultimo termine si intende la presenza sia di un sostrato fisico (il richiamo alla scienza della dinamica in senso stretto) sia di un sostrato ontologico, connesso al riconoscimento di potenzialità inesprese nella realtà. Lo scopo della riflessione leibniziana consiste nel dare vita a strutture politiche complesse, caratterizzate dal fatto che la varietà dei loro nessi interni ne renda difficile la dissoluzione di fronte a possibili conflitti: anche qui emerge l'influsso esercitato dalla dinamica (basti fare riferimento alla questione del rapporto fra i corpi in caso d'urto). La nozione di repubblica, per, non presenta solamente un carattere politico vero e proprio, dal momento che riveste anche una valenza metafisica (la *Republique des esprits* o *respublica universi*, di cui Dio è la guida): al riguardo vale lo stesso ragionamento svolto per la questione del *commune bonum*, che si distende fra metafisica, etica e politica. Ma il concetto indicato possiede anche una connotazione gnoseologica: essa si configura come forma razionale della comunicazione, visto che il soggetto conoscente non deve essere ricercato nel singolo, isolato studioso, ma nella collettività di individui che sono volti al raggiungimento del bene comune e della giustizia. Così la conoscenza presenta un carattere espansivo, tendendo al massimo sviluppo possibile delle capacità individuali e collettive: essa, alla stessa stregua del bene, non può caratterizzarsi per una *quies in appetendo*, bensì per un continuo, infinito dispiegamento dei propri presupposti, e quindi per un riferimento costitutivo alla dimensione dell'azione. La *Republique des Lettres* o *respublica literaria* risponde alla ricerca, carica di dinamismo, di una connessione fra gli individui, irriducibile ad un piano meramente culturale e quindi dotata di una funzione politica nel senso ampio del termine, sulla base di un legame strutturale fra teoria e pratica: lo scopo delle Accademie delle Scienze, infatti, non presenta un carattere astratto, consistendo al contrario nel miglioramento delle condizioni esistenti. Così il percorso leibniziano, nella complessità dei suoi piani, tende alla compenetrazione fra dimensione individuale e dimensione comune, sulla base di un incessante mutamento delle situazioni e delle forme politiche, le cui coordinate non possono mai essere completamente predeterminate.

Il testo costituisce una rielaborazione della versione italiana della relazione Common Good and Progress: Leibniz's Dynamic Conception of Politics, tenuta a Pechino nel simposio "G. W. Leibniz: Science, Politics and Universal Benevolence", all'interno del XXII International Congress of History of Science (24-30 luglio 2005).

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)