

## RECENSIONI

BASSO LUCA, Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Recensione a cura di Maurizio Merlo

SETTEMBRE 2007

<font face="tahoma" size="2">

<p align="justify"><br><br>

Le righe conclusive dei *Nuovi Saggi* suonano: «E quando considero quanto hanno progredito gli uomini in conoscenza da un secolo o due, e quanto sarebbe facile per loro procedere incomparabilmente più avanti per diventare più felici, non dispero che si possa pervenire a qualche miglioramento considerevole, in un tempo più tranquillo, sotto qualche gran principe che Dio potrà far sorgere per il bene del genere umano». Di questo «tempo più tranquillo» il “secolo lungo” non avrà contezza, paradossalmente convinto, con lo stesso Leibniz, che il progresso è l’inferno dei dannati. Rimbaud: «Le progrès. Le monde marche. Pourquoi ne tournerait-il pas?» (*Une saison en enfer*).

Non solo il male esiste per Leibniz, ma esso esiste *necessariamente*: la suprema ironia divina fa sì che i dannati lascino involontariamente libera una quantità infinita di progresso possibile e la loro punizione ‘in vista’ del bene generale assicurato dal progresso non fa leva su una logica di reversibilità (e dunque compensativa) dei fenomeni, ma esattamente sulla loro impossibilità. La deviazione leibniziana dalla logica della compensazione a favore della morale del progresso alla quale si compongono bene e felicità non è senza significative oscillazioni tra una logica di equilibrio o bilancia degli *ordini* di un mondo ripartito in via securitaria in zone distinte e simmetriche (accumulo di male e infelicità da un lato, e di bene e felicità dall’altro) e una logica delle dinamiche del possibile e del loro incremento che fa leva sulla riscoperta della natura dell’anima come unità inestesa di forza che si compone con altre in un sistema dinamico che ne esprime il complesso delle relazioni. La preminenza del bene pubblico rispetto al bene proprio non significa che il secondo venga annullato, si tratta piuttosto di riconoscerne il rapporto tensivo, sostenuto da una logica dell’incremento (del bene e del male) o di un *progressus in infinitum* il cui esito finale (la coincidenza di bene comune e bene dei singoli) non è predeterminato ma aperto a imprevedibili capovolgimenti, che resta perciò alla politica governare. Se il progresso è un processo capace di capovolgere la *Unruhe* (inquietudine, in ripresa estensiva della *uneasiness* lockeana) in tensione produttiva, in progresso perpetuo «verso nuovi piani e nuove perfezioni», allora il bene comune risulta connesso con l’incremento che ciascuno è in grado di apportare. Armonia si produrrà allora nella massima tensione tra comune e individuale. Per questo lato la politica è intesa come governo di un processo in avanti il cui esito non è scontato né predeterminato, ma aperto e contraddittorio. Nel nesso inscindibile di progresso-felicità-inquietudine, armonia torna a essere una parola-chiave della politica: armonia come «diversità compensata dall’identità», come l’«uniformemente dissimile», una “dilettevole variazione” ma ridotta in unità computabili, “ben disposta e collegata”. Tener fermo al chiaroscuro del mondo, al suo canto intessuto di dissonanze nelle quali soltanto risuona armonia, questo il progetto leibniziano.

L’abbandono della causalità scolastica a favore di una gradualità del continuo, del tendere

produttivo, del finalismo immanente tiene dunque la barra in direzione della morale del progresso, di cui il lavoro di Basso però rifiuta la lettura in termini di un utilitarismo *in pectore* scegliendo invece il sentiero accidentato di un problema continuamente ripensato, quello della giustizia, alla luce del quale ripensare il rapporto tra politica e metafisica. La distanza di Leibniz da logiche di equilibrio è anche distanza dalle declinazioni aristoteliche della giustizia come medietà. Pensare la politica *pros heteron*, nella sua costitutiva qualità relazionale, revoca la centralità del 'proprio' a favore dello scambio continuo tra 'proprio' e 'altrui'. Il nesso stringente di politica e etica permette così per certi versi la riattivazione di una movenza 'aristotelica' che assegna alla comunità politica il ruolo di soggetto. La sinonimia di continuo affermata di 'comune' e 'pubblico' – all'interno di una tensione tra *connexio* estrinseca e *communio* intima – non può fare a meno di un tentativo di giuridizzazione del comune, che si mostra però solo come il lato visibile della persistenza del problema della giustizia. Leibniz, stringendola nelle maglie della tripartizione del diritto in *ius strictum*/*aequitas*/giustizia universale, non esita a comporre Platone e Aristotele con la *Civitas Dei* agostiniana. La giustizia universale, ultimo e supremo grado del diritto, connette amore e giustizia, auspicando del primo – nella figura del sapiente la cui giustizia è carità, amore della sapienza o saggezza, dedizione dell'animo alla connessione dell'intero – il massimo potenziamento. Basso mostra che in Leibniz è all'opera, anche sul piano dei riferimenti a tradizioni di pensiero antico e medievale, una logica di "fusione degli orizzonti" che si lascia alle spalle la meccanica della scansione epocale intesa a fare di ogni epoca un preparato modellistico che pretende all'autoconsistenza. L'opzione leibniziana non è restaurativa della concezione 'antica' del giusto bensì segno di un rifiuto della riduzione moderna del problema della giustizia al rispetto di un rapporto formale di comando e obbedienza. Non un'ottica meramente compositiva di politica e morale troviamo in Leibniz, bensì la dislocazione di entrambe nel punto di fusione del posto altrui o punto di vista dell'altro: *il faut se mettre à la place d'autrui*, ecco la morale e la società.

E però il problema dello statuto onto-teologico del singolo (statuto nel quale gioca un ruolo la teologia delle Persone divine), del rapporto anima-corpo e della loro unione, condizione del rapporto reciproco tra le anime, riesce di continuo, sintomo di un'impossibile chiusura dello scarto tra metafisica e politica, tra monadologia e progettualità. A partire dalla formulazione della nozione di dinamica (soprattutto nell'ultimo periodo della speculazione leibniziana, dal 1690, nei *Nuovi Saggi* e nella *Teodicea*) il legame essenziale dell'azione e della sostanza è costantemente reiterato. Solo l'indagine metafisica delle monadi (molteplicità di sostanze individuali situate al di là di ogni rapporto con l'estensione: contro il dualismo cartesiano quanto contro il monismo spinozista) può dare la determinazione concreta dell'agire, della "ininterrotta attività". In effetti, l'inclusione dell'evento nella nozione di sostanza individuale nella sua libertà e nel perfezionamento o progresso delle sue appercezioni, conduce alla dottrina dell'espressione che fa della monade uno "specchio vivente", una rappresentazione individuale e universale dell'intero universo e non di una sua parte soltanto. Nella prospettiva il 'soggetto' perviene al 'punto di vista', definendosi così come tale. La dimensione propria della monade è l'agire perché essa è unità di forza, componibile in un sistema dinamico in cui l'espansività del presente («il presente è gravido di futuro») ne è la condizione materiale di possibilità. L'individualità è prassi, è 'da sempre' intreccio insolubile di etica, politica e diritto.

Ecco che l'azione, rigorosamente individuale, integra distintamente l'ordine universale nell'interiorità espressiva della monade. La dottrina del bene generale o comune traduce coerentemente sul piano etico e politico questa accezione non individualista della individualità universale.

Non si tratta tuttavia di una soluzione ma di una nuova soglia problematica. Infatti il carattere insolubilmente *immanente* e non transitivo dell'agire in Leibniz rende costitutivamente aporetica la relazione – assunta come centrale – tra individuo e comunità. Se l'agire è sempre agire *dall'interno* e *sull'interno* della monade, ogni 'passaggio' dalla monade all'individualità come prassi parrebbe dover consumarsi o nella rivendicazione (rivolta contro Hobbes) di una "libertà di giudizio", o di uno scioglimento dell'agire in una inesausta inventività che trascende ogni tentativo di fondare la pratica su una rigorosa concatenazione di concetti e sillogismi, mera derivazione e applicazione di una costruzione concettuale rigorosa. Basso mostra invece come, in definitiva, il passaggio dalla monade all'individuo come orizzonte problematico della politica richieda il 'salto' del pensiero della pratica, il *cogitare practice*. Abissale la distanza tra questo esito problematico leibniziano e l'individualismo moderno, che ancora sarà costretto a misurarsi con la matrice teologico-giuridica della nozione di persona. Che l'ambito della *persona* possa essere in effetti un tramite alla valorizzazione leibniziana dell'individualità si evince dalle pagine che il lavoro dedica alla concezione leibniziana della politica e in particolare alla concezione della repubblica e alle sue concrete determinazioni istituzionali, segnate da un coerente impiego dello spettro semantico della persona civile e della persona naturale: «Respublica est una persona civilis, sed in qua naturales sunt in perpetuo fluxu». Tale spettro semantico rimanda in definitiva all'orizzonte della rappresentanza la cui matrice giuridica corporativa è sottoposta da Leibniz a inaudite tensioni metafisiche nella *representation* monadologica. In altri termini: la relazione tra l'impianto monadologico e il problema *politico* dell'individuo nel suo rapporto alla comunità è tale che quest'ultimo non può essere inteso come mera duplicazione concettuale della monade. Dunque, contro la separazione moderna di 'teoria' e 'prassi', Leibniz intende riattivare la dimensione del *cogitare practice*, del pensare *nella* pratica e a partire da questa, in un'ottica in cui l'agire in situazione concreta disloca di continuo le condizioni della teoria. Scevro da irenismi, Leibniz non esita a fare della guerra il campo privilegiato di un'inaudita alleanza di teoria e pratica, sicché pare del tutto legittimo chiedersi se alcuni sviluppi della filosofia leibniziana non siano determinati dalla intersezione dell'orizzonte della giustizia con quello della guerra e dello *jus gentium*. In ogni caso, la politica appartiene interamente agli ambiti catturati dalle "verità di fatto" (ossia le verità il cui opposto è possibile); viene ripetuto così un rapporto tra politica e contingenza che la scienza politica moderna aveva escluso. Al contempo, Leibniz non rinuncia alla formulazione *in politicis* di un metodo rigoroso. Alla politica, dunque, più che al diritto – combinatoria la prima, analitico il secondo – spetta priorità. La ricostruzione del percorso leibniziano dell'individualità richiede che si consideri come significativo uno scenario in cui è protagonista una pluralità di situazioni e figurazioni autoritative. Dubbioso dell'autoconsistenza del moderno, Leibniz appare straordinariamente consapevole dell'esito di spoliticizzazione inscritto nell'artificialismo (segnatamente in Hobbes e Pufendorf, con i quali egli avvia una lotta senza esclusione di colpi) e della riduzione dell'individualità a punto geometrico, a serialità. Esiziale gli pare la riduzione artificialista della

politica a dispositivo di pacificazione di conflitti dilaceranti tra individui intesi come atomi irrelati e impermeabili dall'esterno, il cui unico vincolo è la comune sottomissione al corpo politico. I limiti dell'artificialismo contrattualista (e del suo esito, la sovranità) risaltano specialmente riguardo al terreno del 'comune' e della 'giustizia' e del loro radicamento ontologico, esclusivo di ogni *creatio ex nihilo*. La prospettiva che con Leibniz si apre non è quella della sovranità moderna ma quella della relazione tensiva tra universalità e particolarità pensate come struttura della consistenza di individuale e comune; e ciò significa *in politicis*: di principe e popolo. Non estraneo a dimensioni ancora propriamente cetuali, il popolo di Leibniz non è pensato come incarnazione dell'unità politica bensì come unità di differenze, animata da una pluralità di «soffi particolari»; di fronte a esso, il principe si presenta come realtà monadica, ed entrambi sono complicati nella comune tensione verso la giustizia. La via battuta da Leibniz non è l'identità hobbesiana tra re e popolo ma le dinamiche di composizione e scomposizione delle parti. Popolo viene così a ricoprire un'area semantica nella quale comunità da un lato e società dall'altro seguono tracciati in parte diversi (*utilitas* e *commoditas* spettano alla società secolare e non alla comunità, che fa leva su intimi rapporti). È qui che la nozione di *civitas* ingloba quella di *societas* ed è a questa sovraordinata. Resta cogente il riferimento alla *summa potestas* ma non come perno di una costruzione artificiale dell'unità politica, bensì di una messa in forma politica in grado di fare coesistere, nel gioco delle armonie e delle dissonanze, una pluralità di soggetti (individui e gruppi) in una dimensione unitaria che non sia rigida *reductio ad unum*. In un mondo costituito di unità di forza plurali, la *ricerca* dell'armonia come elemento unificante interno alla profonda differenziazione dell'esistente non si limita ad assumere come data la pluralità degli orizzonti, bensì mira alla loro valorizzazione politica.

«Dove c'è continuo uso della *summa potestas* – scrive Leibniz – là si deve continuamente deliberare in comune», perché è nelle assemblee degli stati, dei regni e delle province che si manifesta «la volontà delle nazioni». La relazione hobbesiana singoli-comunità politica (esclusiva di ogni realtà intermedia) è da Leibniz lasciata alle spalle al fine di valorizzare le articolazioni concrete della società. Queste sono talmente complesse nei loro inscioglibili nessi interni, che i corpi politici composti paiono finalmente immuni da quei processi di meccanica dissoluzione che corrodono *ab initio* dall'interno il potente Leviatano. La ricerca di Basso muove dunque in una direzione che, nel mentre apprezza le oscillazioni leibniziane tra universalismo e dinamica confinaria, privilegia nel filosofo di Lipsia la dimensione dell'impero (per Pufendorf un "mostro") rispetto alle teoriche dell'equilibrio. Repubblica e impero infatti nella loro intima, costitutiva solidarietà, realizzano una "fusione di orizzonti", uno spazio in cui consistono dimensione 'federativa' *delle* sovranità e unità della *Republique de l'Empire*. Ed è qui, all'altezza dell'impero, che la relazione monade-universo si appalesa, nel senso che si rinviene nel comune la dimensione costitutiva dell'individualità, mai disincarnata dal tessuto relazionale in cui è involta. Non solo, ché al pensiero di Leibniz è propria un'idea di *orizzonte in movimento*, di uno spazio ampio per così dire 'a geometrie variabili' (inglobante persino Russia e Cina) che si fa carico della dinamica complessiva dell'impero di contro alla fissità polemogena dei confini (dalla quale, vera testa di Medusa, non riuscirà in definitiva a distogliere lo sguardo chi, come Carl Schmitt, si atterrà alla forma katechontica della *complexio oppositorum* come grande Forma Politica).

Dunque, solo nello spazio ampio della repubblica, nella sua struttura poliarchica e nella stratificazione altamente articolata del sociale, si dà ciò che unisce associazioni, gruppi e ceti diversi e, accomunandoli, costituisce l'ambito del loro rapporto, e ciò sussiste in virtù di un assetto unitario che ha il proprio centro in una *summa potestas* che, indipendente dalla sua origine, si immunizza dai variabili tracciati della legittimazione e si pone in ascolto invece di istanze che non paiono tuttavia organizzabili nel tradizionale *jus resistendi*. Infatti, e diversamente dal radicalismo whig di un Locke, la resistenza si alimenta in Leibniz della separazione barocca tra interno e esterno: il 'diritto' di resistenza, escluso dalla struttura costituzionale, si piega in sola interiorità nel mentre il soggetto mantiene un'adesione tutta esteriore alle decisioni dell'autorità sovrana. La ricerca di Basso ha pagine felici nel mostrare come alle teorie moniste della sovranità Leibniz contrappone una declinazione tensiva del rapporto tra una pluralità di *suprematus* e il momento autoritativo della maestà imperiale. A formare la nozione di *suprematus* concorrono sia l'intrascendibile insieme di limiti concreti al momento autocratico (limiti concepiti come fattuali: leggi fondamentali, assemblee di stati, parlamenti, e non come limiti frutto di deleghe revocabili ad arbitrio) sia quella determinazione giuridica che fa sì che esso si conservi nella mani di chi lo detiene (i principi tedeschi) pur di fronte a un diritto riconosciuto dei loro sudditi di appellarsi ai tribunali imperiali. In effetti, la dimensione plurale *delle* sovranità non può essere disincarnata dalle vicende del diritto internazionale, a tal punto che il momento (eccezionale) della dissoluzione di una sovranità viene rinvenuto in quel momento in cui un sovrano accorda a una potenza straniera (ma non solo) il diritto di mantenere sul suo proprio territorio una forza bellica in grado di esercitare coazione nei suoi confronti.

La ricerca di Basso offre così l'occasione di ripensare, attraverso i geroglifici leibniziani, un orizzonte che, dentro e oltre il moderno, è forse straordinariamente attuale.

**Maurizio Merlo**

Questo documento è soggetto a una licenza <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/> Creative Commons