

LEIBNIZ E L'OMBRA DI SPINOZA

CARLO SINI

Nell'Introduzione del 1949 alla quinta edizione di *Was ist Metaphysik?* Heidegger si riferisce espressamente alla celebre domanda leibniziana contenuta nei *Principi della natura e della grazia*: «*Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?*» Egli la traduce così: «Perché in generale l'essente, e non piuttosto niente?».

Ricorda poi che nella *Prolusione* del 1929 (venti anni prima) la domanda su cosa sia metafisica conduceva appunto alla questione espressa dalla domanda leibniziana. Nel testo della *Prolusione* Leibniz non è però mai espressamente richiamato. Perché? La risposta potrebbe così sintetizzarsi: in quella domanda Leibniz in realtà pensa ancora metafisicamente, cioè non pone in questione la metafisica stessa. Infatti egli cerca la causa suprema di tutte le cose, un sommo essente come causa prima di ogni altro essente (Leibniz parla, più esattamente, di «ragion sufficiente», cioè di «ragion d'essere»). Heidegger invece domanda circa l'essere, il quale non è il medesimo dell'essente e non è neppure un essente sommo o speciale. In questo senso l'essere è più propriamente «niente» che non «essente». Ma Leibniz non pensa davvero né l'essere né il niente. Li prende piuttosto come «ovvi». Infatti aggiunge: «*Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*». Conclude Heidegger: «Che cosa resta più misterioso? *Dass Seiendes ist, oder dass Sein ist?*» Che l'essente è, è certamente «la meraviglia di tutte le meraviglie»; ma la questione vera sta tutta nello *ist*.

Torneremo su ciò. Ma va anzitutto notato che qui Heidegger sembra dimenticare che nel corso del semestre estivo del 1935 a Freiburg, divenuto poi *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1966), egli aveva senz'altro preso le mosse dalla domanda leibniziana (pur senza citare espressamente Leibniz): «Perché vi è in generale l'essente, e non piuttosto niente?» In quel contesto, infatti, tale domanda veniva definita: 1. come la più vasta (riguarda l'essente in totalità, sicché non sapremmo come oltrepassarla); 2. come la più profonda (riguarda il fondamento nei suoi tre possibili sensi: *Urgrund, Abgrund, Ungrund*); 3. come la più originaria (perché è solo tramite il suo stupore, la sua angoscia o la sua gioia che l'essente in quanto tale dapprima accade: come relazione tra il domandante, l'Esserci, e l'essere). Tale domanda non è dunque un fatto qualsiasi, ma un evento (*Geschehnis*); e non è una semplice domanda: essa rimbalza su di sé e chie-

de del suo stesso senso, ovvero (e qui Heidegger è davvero bravo) chiede: «Perché il perché?».

A tutto ciò Heidegger aggiunge alcune considerazioni volte a stabilire una ferma differenza tra filosofia e religione (sia nel senso della fede, sia in quello della teologia). Queste ultime infatti non domandano e non possono domandare così come la filosofia domanda. Domandare così per la fede ebraico-cristiana «è una follia»; e infatti «per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia». Si potrebbe osservare che se, nella sua formulazione della domanda, Leibniz è ancora catturato dall'onto-teo-logia, cioè dalla metafisica, allora Leibniz *non* domanda così come Heidegger domanda. Per parte sua, Heidegger conclude: «Filosofare significa chiedere: Perché vi è in generale l'essente, e non piuttosto niente? Il porre effettivamente una simile domanda significa avere l'ardire di interrogare sino in fondo, di esaurire l'inesauribile mediante la rivelazione di quanto in essa richiesto. Laddove qualcosa di simile avviene c'è filosofia».

Al contrario di quanto è qui asserito, vorrei mostrare che, laddove qualcosa di simile avviene, *non c'è ancora filosofia*. Sul filo della sua domanda Heidegger: 1. resta a sua volta catturato dall'onto-teo-logia (sebbene ne sfiori l'orlo); 2. non scorge affatto il fondo della metafisica (perciò non può correttamente ed esaurientemente rispondere alla domanda: che cos'è metafisica?); 3. non comprende *a che cosa* Leibniz opponeva quella domanda (ciò che qui chiamo «l'ombra di Spinoza»; in altri termini: Heidegger non comprende l'«abissalità» dell'evento del pensiero di Spinoza; Leibniz, a suo modo, sì); 4. non ravvisa davvero quella trasformazione e rivoluzione del pensiero «dopo» la metafisica che ripetutamente auspica.

Dopo questa lunga premessa, vediamo come la questione si pone di fatto in Leibniz. Lo facciamo premettendo una significativa notazione che Leibniz dedica a Spinoza nelle sue *Osservazioni sulla Kabbala e Spinoza* (1706). Qui egli, commentando il libro del teologo Johannes Georg Wachter *De recondita Hebraeorum philosophia*, scrive: «Spinoza annovera tra le finzioni la proposizione 'Qualcosa può uscire dal nulla': *De emendatione intellectus*, p. 374». Teniamo presente questa notazione e veniamo ai *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714). La celebre domanda di Leibniz risuona, come si sa, nel paragrafo 7., che così esordisce: «Fin qui abbiamo parlato come semplici fisici; ora dobbiamo elevarci alla metafisica, servendoci del grande principio, comunemente poco usato, che *nulla accide senza ragion sufficiente* [...] Posto questo principio, la prima questione che si ha diritto di porre sarà: *Perché esiste qualcosa anziché niente?* Giacché il nulla è più semplice e più facile di qualcosa».

Leibniz poi prosegue mostrando: che una ragion sufficiente deve esser posta fuori delle realtà contingenti e quindi deve risalire «in una sostanza, in un Essere necessario che porti la ragione della sua esistenza con sé»; che

«questa sostanza semplice e originaria deve racchiudere in modo eminente le perfezioni contenute nelle sostanze derivate, che ne costituiscono gli effetti»; che la volontà buona e giusta della sostanza necessaria si manifesta nel migliore dei mondi possibili, per cui natura e grazia si congiungono; che di qui deriva il nostro destino di felicità futura ecc. ecc.

La domanda «perché qualcosa anziché niente?» apre e fonda la metafisica; ma, discutendo esattamente nei termini stessi di Leibniz, si ha «diritto» di porre tale questione? In che modo è argomentato questo diritto? Abbiamo visto che Heidegger lo argomenta in modi complessi e, per dir così, enfatici (si vedano i tre punti sopra richiamati). Leibniz procede in modo assai più semplice e più chiaro, cioè unicamente in base al principio generale secondo il quale «nulla accade senza ragion sufficiente». È qui escluso ogni pathos psicologico, né sono richiamate angosce, gioie o stupori. L'argomentare leibniziano si avvale unicamente di un pathos logico che manifesta palesemente il cuore della questione. E ciò consente di vedere in modo più agevole che *non si ha diritto* di formulare la domanda che aprirebbe l'accesso alla dimensione metafisica. La domanda, infatti, suppone che, invece dell'essente, possa non esserci nulla; sicché, se c'è qualcosa, come c'è, deve esserci una buona ragione perché ci sia. «Invece dell'essente»: è proprio questo «invece di» che mostra come la domanda parta dunque dall'essente che c'è, che essa già deve averlo frequentato, praticato e incontrato per potersi sensatamente e anche solo logicamente formulare. Nella domanda è posta un'alternativa (o l'essente o il nulla), sicché l'essente, il suo «che c'è», è il *presupposto* dell'alternativa stessa. Qual è mai allora la «radicalità» e la «legittimità» di questa domanda? Essa già affonda le proprie radici nel mondo, per due ragioni fondamentali: 1. perché presuppone il mondo (e non può che presupporlo); 2. perché, proprio domandando, già frequenta il mondo. La pratica del domandare è infatti una delle innumerevoli pratiche che stanno nel mondo, un evento del mondo o, come direbbe Spinoza, un suo «modo» determinato, una sua manifestazione, un abito dell'«esserci» (come anche potremmo dire col linguaggio di Heidegger o di Peirce). Allora la domanda fondamentale, lungi dal possedere diritti, appare come totalmente insensata (e se è davvero essa che apre la metafisica, mostra insensata, «finita», la metafisica stessa). Questa domanda, infatti, si figura fuori del mondo, capace di metterne in questione l'esistenza, mentre quello e questa già li frequenta e vi si radica.

Si deve perciò concludere: che «c'è mondo» è l'intrascendibile orlo dell'essente presente (compresa la domanda, che è sua volta un essente presente). Oltre il mondo non è supponibile il niente (come dice Spinoza nel *De emendatione*, annotato con perplessità da Leibniz). Non c'è il niente e non c'è un oltre-il-mondo, perché tutto ciò che c'è o che potrebbe esserci il mondo lo ricomprende in sé. Quale che sia il percorso del pensiero o il senso dell'esperienza, di ogni pensiero e di ogni esperienza, il mondo, l'esistente puro e semplice, è già là: presupposto di ogni presupposto, principio di ogni principio,

orlo di ogni possibile. Essere già iscritti nel mondo (per esempio nel modo della domanda) è la *dis-posizione* pre-liminare e intrascendibile dell'esserci.

Naturalmente tutto ciò è comprensibile se la parola «mondo» viene intesa in modo adeguato. Di solito, invece, tale parola viene intesa come sinonimo dell'essente contingente nella sua totalità; nozione, infatti, che Leibniz immediatamente utilizza per svolgere la sua argomentazione. È di *questo* mondo contingente (o supposto tale) che viene domandata ragione, ragione sufficiente (e in Heidegger viene richiesto il «senso»). Ma la contingenza del mondo è un'idea insensata, frutto di un pregiudizio teologico millenario. Contingente non è il mondo; contingente è solo l'*idea* della contingenza del mondo. Tale idea non comprende che significa «mondo» e, pertanto, nemmeno ciò che in ogni esperienza viene incontro.

Il giudizio circa la contingenza del mondo ha, come tacito presupposto, che il mondo sia finito, e perciò differente dall'essere infinito, e, conseguentemente, che esso sia creato (cioè risalente a una ragione o causa). Ma in verità la cosa sta così: che, se si *vuole* essere cristiani, allora si *deve porre* la contingenza del mondo. E questo è appunto il caso di Leibniz, come lo sarà, nei giorni nostri, di Wittgenstein, per esempio nelle sue note rivelatrici alla lettura della *Genealogia della morale* di Nietzsche (là dove appunto annota di non capire come si possa *non* essere cristiani; sicché per lui il mondo è un «fatto», qualcosa di contingente; bisogna naturalmente aggiungere che tutto ciò non c'entra col senso della rivelazione e della parola di Gesù, che non è di certo morto per ragioni teologiche).

L'idea della contingenza del mondo, oltre a non possedere alcun diritto, è poi in sé contraddittoria: guarda *una parte* di mondo e constata che non è *causa sui* (ogni fatto rinvia a un altro fatto, ogni evento a un altro evento). Ma il mondo non è un fatto e l'evento del mondo non è questo evento. In altri termini: che tutto nel mondo è contingente non comporta che *il* mondo è contingente. Non si può estendere alla totalità ciò che sembra vero della parte a noi nota (la contingenza, direbbe Kant, è un'idea dialettica). E se anche tutte le parti fossero contingenti, la totalità non ne è la mera somma. Una totalità, infatti, è sempre infinita: essa è un «limite». Sicché il mondo, la totalità dell'essente, non si può pensare «finito».

Che c'è mondo (l'evento di mondo che si annuncia in ogni essente) *non* è contingente: *il* mondo non può che rinviare a se stesso, non può che essere, come pensava Spinoza, *signum sui*. Esso è il principio stesso del rinvio (quel rinvio che viene invocato per la sua supposta contingenza): l'evento del mondo in questo mondo (per esempio il mondo aperto dalla pratica della domanda). Che c'è mondo in *questo* mondo è il principio del rinvio di questo mondo al mondo: esso presuppone il mondo (e vi rinvia) nel fatto contingente stesso del suo accadimento. Sicché, se vogliamo riprendere la prima proposizione del *Tractatus* («Il mondo è tutto ciò che accade») per pensare in essa ciò che

Wittgenstein non vi ha pensato, potremmo dire: il mondo è tutto ciò che accade *in* tutto ciò che accade; esso è il tutto che accade nell'accadere contingente.

Che l'evento del mondo non è contingente, ma *causa sui* e *signum sui*, non significa però: il mondo è necessario, ovvero: tutto ciò che accade è necessario; ma semplicemente significa: è necessario che il mondo esista, come predisposizione, come evento, che precede ogni altro fatto, compreso il fatto rappresentato da questa proposizione (così come da quella domanda), con tutto ciò che la accompagna emozionalmente e logicamente, nel vissuto di questa mattina di primavera, mentre stiamo parlando. Tutto questo però non è altro che il pensiero abissale di Spinoza (*Deus sive natura*).

Si ricordi infatti (per limitarci a qualche rapidissimo riferimento) che Spinoza intende per *causa sui* ciò la cui essenza implica (*involvit*) l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non si può concepire se non (*nisi*) come esistente (prima definizione dell'*Ethica*). La sostanza è *causa sui* perché non abbisogna di nient'altro per la sua esplicazione (*explicationem*). Questo significa che essa si spiega e si dispiega da sé. La sua definizione è la sua stessa esibizione, che è presupposto di ogni ulteriore definizione possibile (non avrebbe senso, infatti, «definire» la sostanza così come intende la metafisica, poiché ciò implicherebbe l'inserirla in un «genere» più ampio di essa; per lo stesso motivo dobbiamo dire, nei nostri termini, che non ha senso «definire» il mondo: delimitarlo come «finito» e riferirlo a qualcosa «oltre» il mondo). La sostanza (il mondo) è così l'esibizione (l'autoesibizione) di ciò che si può concepire solo come esistente. Questa esibizione dice quindi che c'è essere (c'è mondo) e che non può non esserci. Ma *questa affermazione è esattamente antipodale a ciò che viene immaginato possibile da Leibniz (il quale nella sua domanda suppone che l'essere possa anche non esserci)*.

In sintesi, si potrebbe dire: la «natura» di ciò che è, è *causa sui*; la natura è ciò la cui natura non si può concepire se non come esistente; la sostanza è il mondo, l'esistente «per definizione»; e che il mondo c'è è *signum sui*.

Nei termini stessi di Spinoza: non si potrebbe concepire il mondo, se non fosse esistente; ovvero: non si può concepire il mondo e non concepirlo esistente (è per questo, si potrebbe dire, che il mondo pone un *limite* al pensiero; ovvero pone il pensiero al limite, dove pensare è pensare appunto questo limite). D'altra parte, questo stesso concepire il mondo come esistente è ancora «mondo» o figura di mondo, qualcosa che è e accade nel mondo e come mondo, e che lo presuppone.

In conclusione. L'essenza del mondo (della sostanza spinoziana, del *Deus sive natura*) implica la sua esistenza. Che c'è mondo è l'essenza stessa del mondo, è il suo *che cosa*: il che cosa implica il che c'è. L'esistenza in certo modo precede l'essenza (che avranno mai inventato di nuovo gli esistenzialisti alla Sartre, che si figuravano lontanissimi da Spinoza?), in quanto l'essenza sostanzialmente dice: l'essere non può concepirsi se *non* come esistente,

causa sui. Cioè: 1. causa del suo essere esistente; 2. causa del suo essere concepibile (come esistente). Qui si mostra l'essenziale duplicità e fessura della sostanza spinoziana (che non è una «cosa», così come le cose non sono sostanze): il suo carattere *differenziale*. La sostanza è infatti differenza, evento della differenza; cioè quel «far differenza» in cui si radicano l'attributo e il modo. Essa ha pertanto la natura originaria della *diade* e allora effettivamente si comprende perché Leibniz le contrappose la sua *monade* (cioè, come egli diceva con palese inconseguenza logica, la «sostanza derivata»).

«Spiritualizzando» la sostanza nella monade (e denaturalizzando la natura) Leibniz cerca di arrestare il movimento della differenza: cerca di colmarla e di nasconderla, così come cerca, su un altro piano, di dominarla, cioè di «calcolarla» e di trascriverla. Perciò non può, né vuole, intendere la sostanza di Spinoza; che però nel contempo usa, per superare il brutale dualismo «scientifico» di Cartesio e per riconciliare scienza e filosofia e filosofia e religione. Spinoza, al contrario, non cerca un compromesso ideologico con la scienza, ma cerca invece, come già Bruno, di pensare speculativamente la scienza, l'infinito copernicano. Abbiamo sentito Leibniz parlare, nei *Principi della natura e della grazia*, di «sostanze derivate». Questo è proprio il «ferro ligneo» di cui parla Heidegger quando critica ogni «filosofia religiosa». Come si può infatti chiamare sostanza ciò che non è *causa sui*? Questo ricorso alle sostanze derivate è solo un fragile schermo di fronte alla tremenda macchina dimostrativa del primo libro dell'*Etica*, che conclude inflessibilmente all'unicità della sostanza. Ma Leibniz *vuole* la pluralità delle anime o spiriti (egli dice che la «ammette»!), per la qual cosa si appella alla fisica e al senso comune, come infatti sono soliti fare tutti i logici sino a Russell, nella loro incapacità di pensare speculativamente (ma Leibniz ne era per contro benissimo capace, quando voleva).

Si vedano, per esempio, le *Osservazioni sull'Etica di Spinoza* (scritte nella primavera del 1678 in riferimento agli *Opera posthuma*). Qui, in riferimento alla definizione terza («Sostanza è ciò che è in sé e che per sé si concepisce»), scrive: «definizione oscura: infatti che significa essere in sé?». E aggiunge: «perché l'attributo non è una cosa?» E alla proposizione 6 (una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza: questione, Leibniz dice – e ben lo si comprende – capitale): la dimostrazione regge solo se si dimostra «che è lo stesso essere in sé e essere concepito per sé» (ma questo è appunto il pensiero abissale, fondamentale e originale di Spinoza: non intenderlo, pretendendo che lo si «dimostri», equivale a fallire la comprensione di tutto il resto). Alla proposizione 15 Leibniz annota, riassumendo Spinoza: non c'è alcuna sostanza tranne Dio, tutte le altre cose saranno affezioni o modi di Dio, dal momento che al di fuori delle sostanze e dei modi non c'è nulla. E aggiunge tra parentesi: «di nuovo omette gli attributi». Il che mostra la sua incomprendimento, cioè la sua incapacità di intendere che gli attributi non sono né cose, né sostanze, né affezioni; cioè nulla di «reale», reale essendo solo la

sostanza e la sua affezione, il modo. Proposizione 31: «Dio propriamente non intende né vuole. Non sono d'accordo» (niente di più pacifico, che non lo sia).

Se ora diamo uno sguardo alle *Osservazioni sulla Kabbala*, in riferimento al *Tractatus politicus* troviamo scritto: «che la potenza delle cose è la potenza di Dio, io non lo ammetto. Dio esiste necessariamente, ma produce liberamente le cose [ecco che emerge qui la differenza tra l'essere e il niente che viene utilizzata nella domanda fondamentale: l'alternativa deve esserci, perché ci sia Dio creatore]. Dio ha prodotto la potenza delle cose, ma essa è diversa dalla potenza divina».

Come si sa, nell'ottobre del 1676 Leibniz incontrò Spinoza all'Aja. Discussero, tra l'altro, sull'esistenza dell'essere perfettissimo (e forse Spinoza lesse a Leibniz una parte dell'*Ethica*). Per l'occasione Leibniz redasse una breve dimostrazione (*L'essere perfettissimo esiste*) e annotò: «Questo ragionamento ho mostrato allo Spinoza, quando mi trovavo all'Aja. Lo ha trovato solido: ma perché all'inizio mi contraddiceva, l'ho posto per iscritto e gliel'ho letto». L'argomento mostra che è logicamente possibile concepire un soggetto di tutte le perfezioni, cioè un essere perfettissimo (laddove Cartesio si limita a presupporlo, dicendo che *lui* lo concepisce distintamente, senza però dimostrarlo né preoccuparsi se anche gli altri lo concepiscano distintamente). Poiché l'esistenza è compresa nel numero delle perfezioni, ne consegue in modo manifesto che l'essere perfettissimo esiste. Ma il problema è appunto che cosa significhi questa esistenza dedotta dalle perfezioni (ciò contro cui muoverà Kant). Spinoza, per parte sua, non ha bisogno di «perfezioni» né di una sostanza «perfettissima»: gli basta che la sostanza sia concepita come sostanza, come il «che c'è» intrascendibile dell'esistente. Ammesso questo, però, tutto precipita inarrestabilmente contro ogni teologia e teodicea.

Che dire infine di Heidegger? Si deve riconoscere che in vari modi egli sfugge ai limiti «metafisici» di Leibniz (che infatti denuncia). Anzitutto ponendo un dubbio sulla domanda («Perché il perché?»). Bisogna poi ricordare la conclusione, molto significativa, della *Introduzione* del '29: «Che cosa resta più misterioso: che l'essente è, o che l'essere è? O non ancora ci siamo noi avvicinati con questa riflessione al mistero dell'essere dell'essente?». Egli dunque sostituisce con questa più profonda domanda la domanda di Leibniz. Inoltre bisogna rammentare, in generale, che proprio Heidegger è il più esplicito pensatore della differenza e della finitudine di ogni figura dell'essere. In tal modo si potrebbe dire che egli ha recuperato, senza saperlo, il pensiero abissale di Spinoza *attraverso* Leibniz. Ma non ha potuto veramente pensarlo. Egli ha certo compiuto il massimo sforzo che dalla teologia (dalla onto-teo-logia) conduce a ravvisare il compito della filosofia nel tempo della fine della metafisica e della dominazione del pensiero tecnico; senza però poter mai dimenticare o abbandonare del tutto il punto di partenza nella teologia e nelle sue inconsistenti domande.